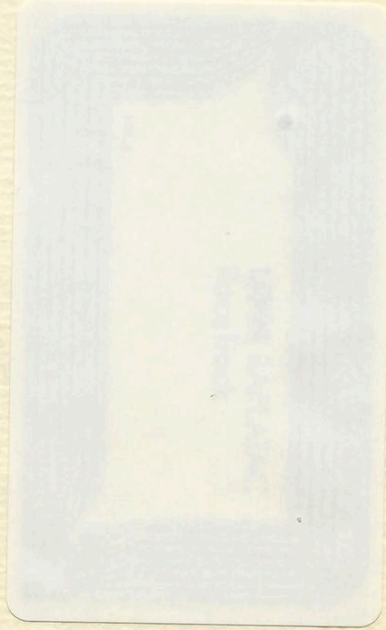




N12<510450702 021



UB Tübingen

Leol

13. Jahrgang Heft 1/1997

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

13. 1997
1997. 1998

10

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

105
hd4

Pattloch

7A 6462

1710

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Sala, Giovanni B., <i>Die ökumenische Einheit im christlichen Glauben – ein »differenzierter Konsens«?</i>	1
Kreuzer, Michael, <i>Maria in den geistlichen Liedern Martin Luthers und in Michael Vehes »New Gesangbüchlin Geystlicher Lieder« von 1537</i>	18
Deinzer, Klemens, <i>Die Relationalität christlicher Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit: Freiheit im Sohn, Gleichheit im Vater und Brüderlichkeit im Heiligen Geist</i>	31
Staudinger, Hugo, <i>Gottes beide Bücher</i>	42
Burggraf, Jutta, <i>Das Verständnis der Frau am Beispiel der Magnifikat-Interpretationen im 20. Jahrhundert</i>	50

BEITRÄGE UND BERICHTE

Maas-Ewerd, Theodor, <i>Warum gerade die Komplet?</i> <i>Hinweise aus einer Miszelle Eduard Hegels zur Feier der Komplet in der Pfarrgemeinde</i>	70
--	----

BUCHBESPRECHUNGEN

Liturgiewissenschaft – Kirchenrecht – Spiritualität – Patrologie

Forum Katholische Theologie

erscheint vierteljährlich in der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch, 63739 Aschaffenburg, Werbachstr. 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 beigelegt wird.

Gesamtherstellung: Schneider-Druck, Erlbacher Straße 102, 91451 Rothenburg o. d. T.

ISSN 0178-1626

theol

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

72
X
Inhaltsverzeichnis
des 13. Jahrgangs (1997)



Pattloch

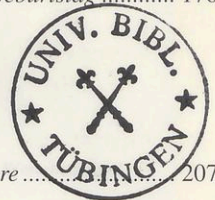
11. DEZ. 1997
01. DEZ. 1997

ABHANDLUNGEN

Bürkle, Horst, <i>Nulla salus extra Christum. Zu christologischen Reduktionen pluraler Theologie</i>	161
Burggraf, Jutta, <i>Das Verständnis der Frau am Beispiel der Magnifikat-Interpretationen im 20. Jahrhundert</i>	50
Deinzer, Klemens, <i>Die Relationalität christlicher Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit: Freiheit im Sohn, Gleichheit im Vater und Brüderlichkeit im Heiligen Geist</i>	31
Karfiková, Lenka, <i>Die Rettung des Flüchtigen. Die Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor</i>	271
Kreuzer, Michael, <i>Maria in den geistlichen Liedern Martin Luthers und in Michael Vehes »New Gesangbüchlin Geystlicher Lieder« von 1537</i>	18
Müller, Helmut, <i>Kopf oder Zahl? Natur in Goethes Dichtkunst oder in Galileis Mathematik – Gedanken zu Adolf Portmanns 100. Geburtstag am 27. 5. 1997</i>	198
Sala, Giovanni B., <i>Die ökumenische Einheit im christlichen Glauben – ein »differenzierter Konsens«?</i>	1
Scharbert, Josef, <i>Die Ehescheidung und die »Unzuchtkluseln« bei Matthäus</i>	106
Scheffczyk, Leo, <i>Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie Zum »Mariale« des Petrus Canisius</i>	241
Seifert, Josef, <i>Person und Individuum. Über Hans Urs von Balthasars Philosophie der Person und der philosophischen Implikation seiner Dreifaltigkeitstheologie</i>	81
Spölgel, Johannes, <i>Sakramente zu unserem Heil. Überlegungen am Beispiel der Firmung</i>	187
Staudinger, Hugo, <i>Gottes beide Bücher</i>	42
Vrankić, Petar, <i>Die katholische Kirche in Rußland am Vorabend der Oktoberrevolution</i>	257
Ziegenaus, Anton, <i>Zur Kontroverse: Bischofswahl. Hermann Lais zum 85. Geburtstag</i>	176

BEITRÄGE UND BERICHTE

Bodem, Anton, <i>Eine neue Gesamtdarstellung der katholischen Glaubenslehre</i>	207
Listl, Joseph, <i>Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448–1648. Eine klassische Darstellung der deutschen vorreformatorischen Diözesanverfassung und der Kirchengeschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung</i>	127
Lobkowicz, Nikolaus, <i>Ein »Reformer« wider Willen. Zu den Erinnerungen von Kardinal de Lubac</i>	217
Maas-Ewerd, Theodor, <i>Warum gerade die Komplet? Hinweise aus einer Miszelle Eduard Hegels zur Feier der Komplet in der Pfarrgemeinde</i>	70



ZA 6462

Reckinger, François, <i>Maria in neueren geistlichen Liedern</i>	132
Scheffczyk, Leo, <i>Theologie und Moderne</i>	283
Wallner, Karl Josef, <i>Marienverehrung bei Luther</i>	291

BUCHBESPRECHUNGEN

Beestermöller, Gerhard: <i>Die Völkerbundsidee.</i> <i>Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatsolidarität</i> (Cl. Breuer)	225
Bergmann Sigurd, <i>Geist, der Natur befreit.</i> <i>Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont</i> <i>einer ökologischen Theologie der Befreiung</i> (M. Lochbrunner).....	236
Beyerhaus, Peter, <i>Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission. Band I:</i> <i>Die Bibel in der Mission</i> (H. Bürkle).....	231
Bürkle, Horst, <i>Der Mensch auf der Suche nach Gott –</i> <i>die Frage der Religionen</i> (L. Scheffczyk)	310
Courth, Franz, <i>Gott – Mensch – Welt.</i> <i>Was sagt christlicher Schöpfungsglaube?</i> (A. Ziegenaus).....	319
Dziuba, Andrzej Franciszek, <i>Die sittliche Botschaft Jesu Christi</i> (J. Piegsa).....	160
Ennuschat, Jörg, <i>Militärseelsorge. Verfassungs- und beamtenrechtliche Fragen</i> <i>der Kooperation von Staat und Kirche</i> (R. Seiler).....	235
Fischer, Norbert, <i>Die philosophische Frage nach Gott.</i> <i>Ein Gang durch ihre Stationen</i> (H. Müller)	156
Franz, Albert (Hrsg.), <i>Weltreligionen für den Frieden.</i> <i>Die Internationalen Friedentreffen von Saint' Egidio</i> (G. Riedl)	311
Gil Hellín, Francisco, <i>Decretum de Presbyterorum ministerio et vita:</i> <i>Presbyterorum Ordinis (Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata</i> <i>cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones)</i> (A. Ziegenaus)	239
Götz v. Olenhusen, Irmtraud (Hrsg.) <i>Wunderbare Erscheinungen.</i> <i>Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. Und 20. Jahrhundert</i> (S. Düren)	233
Graber, Rudolf, Ziegenaus, Anton, <i>Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste</i> <i>von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849–1988), hrsg. im Auftrag</i> <i>des Institutum Marianum Regensburg</i> (M. Kreuzer)	239
Gschwind, Ludwig, <i>Geheimnis des Glaubens.</i> <i>Gedanken und Geschichten zur heiligen Messe</i> (A. Ziegenaus).....	238
Haag, Herbert, <i>Den Christen die Freiheit.</i> <i>Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen</i> (P. Ch. Düren)	76

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. hrsg. von Joseph Listl und Dietrich Pirson (W. Rees)	234
Lampert, Heinz, <i>Priorität für die Familie.</i> <i>Plädoyer für eine rationale Familienpolitik</i> (Cl. Breuer)	307
Lonergan, Bernhard, <i>Die Einsicht.</i> <i>Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand</i> (G. B. Sala)	229
Marchesi, Giovanni, <i>La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar</i> (M. Lochbrunner)	316
May, Georg, <i>Ego N. N. Catholicae Ecclesiae Episcopus –</i> <i>Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsformel im Hinblick</i> <i>auf den Universalepiskopat des Papstes</i> (A. Cattaneo)	308
Miralles, Antonio, <i>Il matrimonio. Teologia e vita</i> (A. Ziegenaus)	227
Münch-Labacher, Gudrun: <i>Naturhaftes und geschichtliches Denken</i> <i>bei Cyrill von Alexandrien</i> (M. Lochbrunner)	79
Nota, Jan H., Max Scheler. <i>Der Mensch und seine Philosophie,</i> <i>aus dem Englischen und Niederländischen übersetzt von Melanie Adamczewska</i> <i>und vom Verfasser</i> (R. Niedermeier)	154
Pellitero, Ramiro, <i>La teología del laicado en la obra de Yves Congar</i> (U. Bleyenbergh)	314
Peschke, Karl-Heinz, <i>Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie</i> (Cl. Breuer)	226
Piegsa, Joachim, <i>Der Mensch - das moralische Lebewesen.</i> <i>Fundamentale Fragen der Moraltheologie</i> (J. Rief)	304
Ratzinger, Joseph, <i>Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten</i> <i>über Schöpfung und Fall</i>	318
Schadel, Erwin (Hg.), <i>Ganzheitliches Denken.</i> <i>Festschrift für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag</i> (H. Müller)	154
Schmidt, Margot (Hrsg.), <i>Tiefe des Gotteswissens –</i> <i>Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen</i> (L. Scheffczyk)	77
Schockenhoff, Eberhard, <i>Naturrecht und Menschenwürde</i> (Cl. Breuer)	158
Sebott, Reinhold, <i>Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746</i> <i>des Codes Iuris Canonici</i> (W. Rees)	75
Seifert, Josef, <i>Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung</i> <i>des ontologischen Arguments</i> (J. Overath)	313
<i>Testi Mariani del secondo millennio. Autori medievali dell' Occidente, Vol. III:</i> <i>Sec. XI–XII, Vol. IV: Sec. XIII–XV. A cura di Luigi Gambero</i> (F. Courth)	320
Weyers, Heinrich, <i>Stundengebet als Gemeindeliturgie</i> (K. Küppers)	75

Die ökumenische Einheit im christlichen Glauben - ein »differenzierter Konsens«?

Von Giovanni B. Sala SJ, München

1. Einleitung: Zum Stand der Ökumene

Der dritte apostolische Besuch von Papst Johannes Paul II. in Deutschland ist Anlaß zu Stellungnahmen und Schriften zur Ökumene geworden. Der allgemeine Grund dafür war offensichtlich die Tatsache, daß diese Reise das Oberhaupt der Kirche in das Land geführt hat, in dem vor fast fünfhundert Jahren eine bis auf den heutigen Tag anhaltende Spaltung in der Kirche ihren Anfang genommen hat. Es gab aber auch einen besonderen Grund: Der erste Teil dieser Pastoralreise stand im Zeichen der Begegnung des Papstes mit Vertretern anderer christlicher Kirchen, vor allem mit denen, die aus der Reformation hervorgegangen sind.

Folgende Überlegungen haben als Gegenstand einen der Artikel, die die Wochenzeitung »Rheinischer Merkur« vom 21. Juni 1996 in einer Beilage zum Thema »Einheit der Kirche« veröffentlicht hat. Verfasser des Artikels mit der Überschrift »Differenzierter Konsens« ist Heinz-Albert Raem, Mitglied des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der den gekürzten Text einer Gastvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz wiedergegeben hat.

Der Artikel geht vor allem auf die in den letzten zwei Jahrzehnten geführten Gespräche zwischen katholischen und evangelisch-lutherischen Theologen zum Kontroversthemata Rechtfertigung ein, deren Ertrag nun im Entwurf für eine »Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre« enthalten ist. Das Dokument liegt seit 1995 bei dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes und dem Präsidenten des Einheitsrates, Kardinal Cassidy, zur formellen Rezeption vor.

2. Der Weg zur Ökumene - ein »differenzierter Konsens«?

Was ich hier erörtern möchte, ist nicht direkt der genannte Entwurf, sondern der Begriff »differenzierter Konsens«, der, so Raem, sowohl in den Gesprächen als auch im abschließenden Dokument eine Schlüsselrolle einnimmt. Dazu stellt der Verfasser des Artikels zwei Fragen: »Was ist unter einem »differenzierten Konsens« zu verstehen? Was leistet dieser Terminus in der heutigen ökumenischen Debatte?«

Zur Antwort auf die erste Frage zitiert Raem folgendes aus einem Vortrag des evangelischen Ökumenikers Harding Meyer: »Der Dialog zielt nicht auf Uniformität, nicht auf einen monolithischen Konsens ab, sondern auf einen Konsens, der in sich selbst differenziert ist, d.h., der fähig ist, zu differenzieren und Unterschiede zuzulassen. Dabei handelt es sich nicht um eine mangelhafte Form von Übereinstimmung, sondern um einen wahrhaft ökumenischen Konsens, der dem Wesen der Einheit der Kirche entspricht, wie sie im Verständnis von Kirche als *koinonia* zum Ausdruck kommt. Bei jeder einzelnen Glaubensaussage muß infolgedessen unterschieden werden zwischen dem, was grundlegend ist, und demjenigen, was nicht zum Bereich des Grundlegenden gehört. Im Grundlegenden – im Glaubensgut selbst – muß es Übereinstimmung geben. Darüber hinaus kann es in der Darstellung des Glaubensgutes in verschiedenen Sprachgestalten und Denkformen eine legitime Verschiedenheit geben.«¹

Der angestrebte Konsens (*cum-sentire*: im selben übereinkommen) soll also kein mono-lithischer Konsens, keine Uni-formität sein. Um die Einheit im christlichen Glauben zu bestimmen – darum geht es ja – beginnen die Autoren mit der Behauptung, das Ziel der Ökumene lasse sich nicht mit einem Terminus bezeichnen, der einfach den Begriff »eins«, »Einheit« wiedergibt. Zumindest auf den ersten Blick steht diese Aussage im Gegensatz zur magna charta der Ökumene, deren Verfasser Jesus Christus selbst ist, nämlich zu seinem hohenpriesterlichen Gebet, in dem wiederholte Male und ohne Einschränkung und Verdächtigung das Wort und der Begriff »eins« steht. Ja, nicht nur steht das Wort da; dieses Wort wird präzisiert, indem es vom Bereich der kreatürlichen Erkenntnis ins Geheimnis der Einheit im innergöttlichen Leben »aufgehoben« wird: »Sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit« (Joh 17, 22 f). Freilich sind Meyer und mit ihm Raem der Meinung, sich nicht im Gegensatz zum Willen Christi zu befinden, weil sie den Konsens in »einem«, die »Einheit«-in-der-Form mit Termini bezeichnet haben wollen, die in unserer Kultur, insbesondere im gängigen Jargon mancher Ökumeniker, negativ besetzt sind. Damit aber ist die Sache selbst, um die in der Ökumene gerungen wird, eben die Einheit im Glauben, nicht geklärt, ausgenommen daß die Autoren sich selbst, mittels eines nicht-theologischen Begriffes, einen vermeintlichen Vorsprung vor den Christen verschafft haben, die die Einheit eben als »Übereinstimmung in einem« verstehen.

Der *pars destruens* folgt die *pars construens*: Die Einheit der Kirche, für die der Herr gebetet hat, sei ein Konsens, »der in sich selbst differenziert ist, d.h. der fähig ist, zu differenzieren und Unterschiede zuzulassen«. Mit dem angezielten Konsens geht es also darum, daß das, was zu glauben ist, differenziert werden soll mit dem Resultat, daß Unterschiede zugelassen werden, d.h., so würde ich die Aussage zunächst verstehen, die in der einen Kirche vereinten Christen seien berechtigt, aus

¹ Aus dem Artikel geht nicht klar hervor, inwieweit Raem den Vorschlag Meyers zu einer so verstandenen Einheit im Glauben übernimmt und darlegt und inwieweit er ihn aus eigenem entwickelt. Deswegen werde ich in folgendem einfach von den »Autoren« des hier zu untersuchenden theologischen Entwurfes sprechen.

den im Inhalt des Glaubens gemachten Unterschieden, den einen Bestandteil sich zu eigen zu machen, den anderen aber abzulehnen (?), oder vielleicht einfach beiseite zu lassen und zu ignorieren. Den etwaigen besorgten Gläubigen, die meinen, der Inhalt des Glaubens sei ohne Auswahl zu bejahen², kommen die Autoren beruhigend mit der Versicherung zuvor, eine solche differenzierte Annahme des Inhalts des Glaubens sei keine mangelhafte Form von Übereinstimmung; im Gegenteil, sie entspreche »dem Wesen der Einheit der Kirche, wie sie im Verständnis von Kirche als koinonia zum Ausdruck kommt«.

Der Hinweis auf die koinonia ist an dieser Stelle allzu kurz, als daß man genau ermitteln könnte, was die Autoren damit meinen, wenn sie in der Kirche als *communio* das Fundament des von ihnen vertretenen »differenzierten Konsenses« sehen. Die Argumentation scheint jedenfalls, die eine, universale Kirche als eine Art Summe oder Föderation von Teil- oder Ortskirchen aufzufassen, deren jede nicht nur ihre eigene legitim gewachsene geistliche, liturgische und disziplinarische Tradition hat, sondern auch ihr eigenes Credo. Ein solcher Begriff von koinonia aber entspricht nicht der katholischen Lehre von der Kirche, dergemäß, wie neuerdings auch das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre »Über einige Aspekte der Kirche als *Communio*« gesagt hat, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht das Ergebnis von der Gemeinschaft der Teilkirchen, sondern vielmehr »eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit ist« (Nr. 9). Da nun die Zugehörigkeit zur Kirche wesentlich von der Taufe und vom Bekenntnis des Glaubens abhängt, gilt für den Glauben dasselbe wie für die Zugehörigkeit zur Kirche: Der Glaube der einen Kirche liegt dem Glaubensbekenntnis der Ortskirchen als Vorgabe und Norm voraus. In jeder Teilkirche ist die Gesamtkirche mit ihrem Glauben anwesend; denn »die Zugehörigkeit zur *Communio* als Kirchenzugehörigkeit ist niemals nur partikular, sondern ihrem Wesen nach immer universal« (Ebd. 10); infolgedessen ist auch das Glaubensbekenntnis immer und zuerst das Bekenntnis des Glaubens der einen und mit der einen Universalkirche. Anders gesagt: Die Teil- oder Ortskirche ist ganz Kirche; deswegen ist der Glaube der Gesamtkirche inneres Moment des Glaubens der Teilkirche³.

3. *Priesterweihe und Ordination im Lichte des »differenzierten Konsenses«*

Der eine Glaube, der bisher als Ziel der ökumenischen Bewegung skizziert worden ist, wird im weiteren Verlauf des Artikels verdeutlicht, indem die Autoren auf

² Eine solche »einfache« Bejahung steht nicht im Gegensatz zur »Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Kirche« (*Unitatis redintegratio*, 11), wenn diese im Sinne einer Rangordnung im organischen Gefüge der die menschliche Vernunft übersteigenden Heilswahrheit verstanden wird, wohl aber wenn sie als Prinzip der Subtraktion, also als Sanktionierung des sog. »Auswahlglaubens« mißverstanden wird. Dieselbe uneingeschränkte Bejahung schließt nicht aus, daß die einzelnen Glaubenswahrheiten mit einer je verschiedenen existentiellen Relevanz im Subjekt angenommen werden.

³ Vgl. J. Ratzinger, »Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie«, in: *FkTh* 2 (1986) 89.

die zweite Frage eingehen und zeigen, wie der differenzierte Konsens hinsichtlich einer konkreten Glaubenslehre, der Lehre vom »Ordo« aussehen wird. Die Amtsfrage gehört bekanntlich zu den Glaubenslehren, die eine unübersehbare Trennlinie zwischen der Katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen markieren. Trotz aller bisher begangenen Wege zur Klärung dessen, was in den verschiedenen protestantischen Kirchen unter Ordination gemeint ist, und trotz mancher Versuche, die diesbezügliche Lehre der katholischen Kirche, wie sie vor allem im Konzil von Trient formuliert worden ist, umzuinterpretieren, konnte die wesentliche Differenz in keiner Weise überbrückt werden. Was in der Folge des Artikels gesagt wird, legt die Überzeugung der Autoren nahe, daß das, was weder die historische Untersuchung noch die dogmatische Auslegung leisten konnten, jetzt mit dem neuen Begriff von einer differenzierten Einheit im Glauben durchaus möglich ist. Ja derselbe Begriff vermag mit einem Schlag auch alle anderen Differenzen zu überwinden.

Das offene Geheimnis dieser für die Ökumene erfreulichen Vorankündigung liegt darin – um hier das Resultat meiner Analyse vorwegzunehmen – daß die Befürworter des »differenzierten Konsenses« in der Tat auf die Einheit im Glauben verzichtet haben und damit auch auf die Einheit der Kirche. Die Trennung darf weiterhin bestehen; sie soll aber künftighin nicht mehr als Trennung gelten, weil das Kriterium, demgemäß sie bisher als Trennung beurteilt wurde, aufgegeben wird⁴. Bildlich gesprochen: Eine Krankheit wird dadurch geheilt, daß sie nicht mehr als Krankheit eingestuft wird. Diese »Lösung« soll anhand des Artikels besprochen werden.

Wie ist es nun möglich, die katholische Lehre, die dogmatisch-verbindlich sagt, daß die Weihe ein Sakrament ist, und die lutherische Lehre, die sagt, daß dies nicht der Fall ist, in die Einheit des einen Glaubens der einen Kirche zu überführen? Der Schlüssel des Unternehmens liegt in der Idee des »differenzierten Konsenses«. Denn, so fahren die Autoren fort, »die Dialoge fragen: Welches Sachanliegen verbirgt sich hinter einer bestimmten theologischen Formulierung? Welches Glaubensgut soll mit einer bestimmten Formel geschützt werden?« Dann wird nacheinander das Glaubensgut ermittelt, das die Katholische Kirche bzw. die Evangelisch-Lutherische Kirche mit ihrer je eigenen »theologischen Formulierung« von Weihe bzw. Ordination schützen wollen.

»Wenn Katholiken sagen, daß Weihe ein Sakrament ist, verfolgen sie das Anliegen festzuhalten, daß diese Handlung nicht einfach eine Frage der Einsetzung einer bestimmten Person in eine bestimmte kirchliche Funktion ist, sondern ein liturgischer Akt, in welchem dem Ordinierten durch Handauflegung und Gebet (Epiklese)

⁴ Nichts anderes scheint in der Wirklichkeit gemeint zu sein, wenn manche Ökumeniker die Einheit im Glauben als eine »versöhnte Vielfalt« umschreiben. Eine »Versöhnung« unter den christlichen Konfessionen im Sinne von gegenseitiger Achtung und Liebe gemäß dem »neuen« Gebot des Herrn ist jedenfalls anzustreben. Mehr noch eine solche Versöhnung wirkt als Voraussetzung, um die Lehre der anderen Kirche in ihrem objektiven Inhalt erfassen zu können. Eine ganz andere Sache aber ist es, um der Versöhnung willen bestehende, objektiv kirchentrennende Lehren nicht wahrhaben zu wollen; d.h. auf die Wahrheit zugunsten der Versöhnung zu verzichten. Dies kann nicht das Ziel einer ökumenischen Bewegung sein, die sich der Wahrheit des Evangeliums verpflichtet weiß.

die Gabe des Hl. Geistes zur Ausübung seiner Sendung zugesprochen und zuteil wird.« Für die Lutheraner gilt, daß sie, wenn sie sagen, »daß Ordination kein Sakrament ist, das Anliegen verfolgen, damit zu betonen, daß Ordination keine Rechtfertigungsgnade vermittelt, wie Taufe und Eucharistie das tun, und den Amtsträger nicht über die Gemeinde erhebt«.

Mit der zitierten Umschreibung wollen die Autoren zeigen, wie der »differenzierte Konsens« imstande ist, die zwei zumindest als satzhafte Aussagen einander widersprechenden Lehren doch in den Glauben der einen ökumenischen-geeinten Kirche aufzuheben. Es wundert deshalb, daß der zunächst eindeutig formulierte Widerspruch (ist – ist nicht) in einer Weise ausformuliert wird, für die genau genommen der vorher unumwunden zugegebene Widerspruch nicht mehr gilt. Denn die lutherische Lehre von der Ordination wird mit zwei negativen Aussagen festgelegt, die eigentlich nicht in Widerspruch zur Lehre der Katholischen Kirche stehen, sondern eher ein »transeo ad aliud« darstellen. Denn zum Beweis, daß die Ordination kein Sakrament ist, wird behauptet:

a) Die Ordination vermittle keine Rechtfertigungsgnade. Nun aber ist es nicht Lehre der katholischen Kirche, daß das Sakrament der Weihe die »gratia sanctificans« vermittelt. Durch die (Priester)Weihe wird eine »sacra potestas« verliehen, kraft deren ein Getaufte »in persona Christi das eucharistische Opfer vollzieht« (Lumen gentium, 10). Genauer gesagt, die verliehene »heilige Gewalt« ist eine besondere Teilhabe an dem einen Priestertum Christi, durch die der Geweihte zusammen mit dem Amt der Heiligung (vor allem durch die Verwaltung der Sakramente der Eucharistie und der Buße) auch die Ämter des Lehrens und des Leitens in Unterordnung unter dem Bischof übertragen bekommt. Diese »heilige Gewalt«, die das Amtspriestertum kennzeichnet, und die entsprechende Standesgnade zur angemessenen Ausübung dieses spezifischen Dienstes, sind nicht dasselbe wie die Rechtfertigungsgnade. Die Gnade des Weihesakramentes besteht direkt und wesentlich in der Geistesgabe zum apostolischen Dienst, durch den Christus selber seine Kirche unablässig aufbaut. Demnach hängt die Gültigkeit der Weihe sowie die Gültigkeit der vom Priester gespendeten Sakramente nicht davon ab, ob der Priester im Stand der Gnade ist.

b) Die Weihe »erhebe« den Amtsträger nicht über die Gemeinde. In dem hier zur Debatte stehenden Text beabsichtigen die Autoren gewiß nicht, eine ausführliche Lehre von diesem Sakrament auszuarbeiten; sie wollen nur klar machen, daß beide Kirchen trotz ihres Gegensatzes in der Lehre von der Sakramentalität der Weihe/Ordination im diesbezüglichen »Glaubensgut« einig sind. Was bedeutet aber, daß die Ordination den Amtsträger nicht über die Gemeinde »erhebt«? Die Kontroverse Luthers betraf die Frage, ob das »allgemeine Priestertum«, das Priestertum, wonach das NT von einer »königlichen Priesterschaft« (1 Pt 2,9) aller Getauften spricht und das es durchgehend mit dem Terminus »hiereus« bezeichnet (vgl. vor allem den Hebräerbrief und die Geheime Offenbarung), und das »Amtspriestertum«, das das NT gemeinhin mit dem Terminus »presbyteros« bezeichnet und das durch Handauflegung gespendet wird, wesentlich verschieden sind, so daß dadurch ein wesentlicher Unterschied zwischen Priestern und Laien entsteht wegen der verschiedenen Art der Teilnahme an den Heilsfunktionen Christi. Die Frage nach der (mit einem sowieso

bereits negativ besetzten Wort bezeichneten) »Überlegenheit« ist gerade nicht geeignet, das kirchentrennende Problem zu klären. Das Amtspriestertum ist nach katholischem Verständnis ein »unverdientes Geschenk« (Katechismus der Katholischen Kirche, 1578), das der Geweihte empfängt, nicht (direkt) zu seiner eigenen Heiligung, sondern zu der seiner Mitchristen. Die ihm übertragene »Vollmacht« ist in der Tat Dienst und Gabe. Nun gibt es in der Kirche unterschiedliche Dienste mit entsprechender Befähigung oder Vollmacht. Genau dies will die Lehre von der »hierarchischen« Struktur der Kirche sagen.

In Frage steht also, ob das »grundlegende«, das »gemeinsame« Glaubensgut, in dem nach Meyer und Raem Katholiken und Lutheraner übereinstimmen müssen, um überhaupt zur Kirche Christi zu gehören, sowohl durch das Bekenntnis ausgedrückt werden kann, daß es in der Kirche nur das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen gibt, als auch durch das Bekenntnis, daß es über dieses Priestertum hinaus ein wesentlich verschiedenes sakramentales Priestertum gibt, dem allein der gültige Vollzug der Eucharistie, die sakramentale Sündenvergebung und die Leitung der aus der Eucharistie hervorgehenden Ortskirche anvertraut sind. Ich muß gestehen, daß ich nicht einzusehen vermag, wie die zwei »unterschiedlichen theologischen Formulierungen«⁵ als Bekenntnis des einen und selben Glaubens (des »grundlegenden Glaubensguts«) fungieren können.

4. Die Einheit im Glauben: grundlegende Übereinstimmung und verbleibende Differenzen

Damit kommen wir zum eigentlichen Punkt, von dem das Stehen oder Fallen der ganzen Theorie vom »differenzierten Konsens« abhängt. Ich meine die Frage: Was für eine Einheit im Glauben wird durch den »differenzierten Konsens« anvisiert?

Der Artikel geht auf das Problem wie folgt ein: »Der differenzierte Konsens ... beläßt ihre [beider Kirchen] bislang tradierte Sprechweise und zugleich überbietet er sie. Er beläßt die bislang gewohnte Sprechweise, weil Katholiken ... auch weiterhin lehren werden, daß Weihe ein Sakrament ist, während Lutheraner weiterhin Ordination nicht als Sakrament bezeichnen werden. Er überbietet und verändert damit die bisherige Sprechweise, weil beide Seiten sich darauf verpflichten, jeweils das Anliegen der anderen Seite zu integrieren.«

Dies bedeutet auf protestantischer Seite, daß »in der lutherischen Lehre künftig stärker auch der Aspekt zum Tragen kommen müßte, daß Ordination ein Handeln

⁵ So nennen sie beide Autoren. In der Tat handelt es sich nicht bloß um die Sprache der Theologie im eigentlichen Sinne, sondern um die Sprache des Glaubens. Denn der übernatürliche, christliche Glaube als Akt des mit Verstand begabten Menschen kommt hier auf Erden nicht ohne Sprache aus. Die ganze Theorie des »differenzierten Konsenses« ist de facto der Versuch, den einen Glauben, auf dem allein die eine Kirche gründen kann, ohne Sprache zu statuieren. Nur wenn das »intellectus et voluntatis obsequium«, das wir dem sich offenbarenden Gott zu leisten haben (DS 3008), jenseits der Sprache angesiedelt ist, können die Christen eins im Glauben sein trotz unterschiedlicher, ja einander widersprechender theologischer (!) Aussagen.

des Hl. Geistes am Ordinierten ist«. Genügt dies, um damit sagen zu können, daß dadurch die Ordination sachlich dasselbe wie die Priesterweihe ist, so daß de facto beide Kirchen im Glauben einig sind? Auch hier muß ich gestehen, daß ich diese reale Einheit unter den zwei einander widersprechenden Aussagen nicht einzusehen vermag. Denn, zuerst, auch mit der genannten theologischen Erklärung wird die apostolische Sukzession nicht wiederhergestellt, die nach katholischem Verständnis unerläßlich ist, um überhaupt das Sakrament der Weihe weitergeben zu können. Es steht nun historisch fest, daß in den Kirchen der Reformation mit der Ablehnung des sakramentalen Priestertums zugunsten des Priestertums aller Getauften die Sukzession unterbrochen worden ist. Daraus folgt, daß das Sakrament der Priesterweihe in der Evangelisch-Lutherischen Kirche nicht mehr verliehen worden ist, was immer auch theologisch zum Inhalt der Ordination künftighin protestantischerseits gesagt werden soll⁶.

In diesem Kontext aber will ich von dieser Vorbedingung für die Sakramentalität der Weihe absehen. Genügt die Lehre, daß die Ordination ein »Handeln des Hl. Geistes« ist, um damit behaupten zu können, die Ordination in der Evangelisch-Lutherischen Kirche werde in ihrem Kern genauso verstanden wie das Sakrament der Weihe in der katholischen Kirche – wobei dann die Verwendung oder Nicht-Verwendung des Terminus »Sakrament« nichts an der Sache ändern würde? Daß das Leben eines Christen als ganzes unter dem Handeln des Hl. Geistes steht, daran ist nicht zu zweifeln. Dieses Handeln ist so vielfältig, wie das Leben im Geist vielfältig ist. Daß die Beauftragung eines Getauften zu einer Aufgabe im Dienst der Gemeinde der Gläubigen kein rein juridischer Akt ist, sondern unter dem Wirken der Gnade Gottes steht, ist ebenfalls unbezweifelbar. Genügt dies, damit wir sagen können, hier werde der Sache nach das anerkannt, was die katholische Kirche Weihesakrament nennt? Die Antwort hängt davon ab, wie diese Handlung des Hl. Geistes näherhin aufgefaßt wird; und dies bedeutet, es hängt davon ab, was die jeweilige Kirche über das lehrt,

⁶ Von den kirchlichen Gemeinschaften aus der Reformation schreibt das Dekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*, 22: »quamvis credamus, illas praesertim propter sacramenti ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam mysterii eucharistici non servasse ...« Papst Johannes Paul II. zitiert in seiner Enzyklika »*Ut unum sint*« vom 25. V. 1995, Nr. 67, wo er auf die Unterschiede der Katholischen Kirche zu den »nachreformatorischen Gemeinschaften« hinweist, diese Stelle des Ökumenismus-Dekrets des Konzils. Erschwerend kommt hinzu, daß die Einführung der Ordination von Frauen in der Evangelischen Kirche schon allein ausschließt, daß in einer solchen Ordination das Äquivalent der Priesterweihe gesehen werden kann, auch unabhängig von der Sukzessionsfrage. Nach katholischer Lehre steht ja »endgültig« fest, daß die Kirche keine Vollmacht vom Herrn erhalten hat, dieses Sakrament Frauen zu spenden. Was kann dann das »Abendmahl« bedeuten, das in der Evangelischen Kirche gefeiert wird und an dem gewiß Christen teilnehmen, die an das Wort des Herrn bei seinem letzten Abendmahl zutiefst glauben – jenseits jeglichen Disputs über Theologie und Bekenntnisformeln? Diese Frage überschreitet die unmittelbare Zielsetzung des vorliegenden Beitrags. Ich begnüge mich, eine der Anmerkungen von J. Ratzinger zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »*Mysterium Ecclesiae*« von 1973 wiederzugeben. Zum letzten Abschnitt der Erklärung, wo einige Bestandteile der katholischen Lehre über das Priestertum in Erinnerung gerufen werden, vor allem daß das Priestertum an die apostolische Nachfolge geknüpft ist, schreibt Ratzinger: »Daß die evangelischen Christen, die an die Gegenwart des Herrn glauben, seiner Gegenwart auch teilhaftig werden, ist mit der hier wieder ins Gedächtnis gerufenen katholischen Lehre ganz und gar nicht verneint.« Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 249.

was diese Handlung am betreffenden Christen bewirkt. Die katholische Lehre besagt, daß sie eine Vollmacht verleiht, kraft deren der Geweihte allein das Opfer Christi am Kreuz sakramental vergegenwärtigen kann, so daß das konsekrierte Brot und der konsekrierte Wein »vere, realiter et substantialiter« (DS 1651) in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden. Ebenfalls katholische Lehre ist, daß der Geweihte allein die Vollmacht erhält, den beichtenden Christen die Sünde zu vergeben. Wenn aber dies gesagt wird, so hat man damit gesagt, daß das Amtspriestertum nicht dasselbe ist wie das allgemeine Priestertum.

In der übernatürlichen Ordnung bewirkt das Weihesakrament im Geweihten eine eigene Realität, die in einer besonderen Teilhabe am Priestertum Christi besteht. Von dieser Handlung des Hl. Geistes schreibt das Dekret des II. Vatikanischen Konzils »Presbyterorum Ordinis«, 2: »Dieses [Sakrament] zeichnet die Priester durch die Salbung des Hl. Geistes mit einem besonderen Prägema! und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können.« Genau wegen dieser ihm verliehenen ontologischen Dimension kann der Priester nicht wieder Laie im eigentlichen Sinne werden (vgl. DS 1774). Daß das Priestertum des Neuen Bundes ein Sakrament ist, bedeutet, daß es nicht ausschließlich in der Ausübung einer bestimmten Tätigkeit besteht, so daß der Ordinierte, wenn er sie nicht mehr ausübt, kein Priester mehr ist. Dem Sakrament mit seinem unauslöschlichen geistigen »Charakter« steht eine rein funktionale Sicht des kirchlichen Amtes entgegen⁷.

Nun ist es genau dies, was Luther in aller Deutlichkeit bestritten hat. Unter Berufung auf 1 Pt 2,9 drückte Luther in der Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« seine Verwerfung des katholischen Amtspriestertums folgendermaßen aus: »Wir allesamt werden durch die Taufe zu Priestern geweiht ... Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei«⁸. Das von Luther anerkannte »geistliche« Amt hat nur den Sinn und den Zweck einer geordneten Ausübung der öffentlichen Verkündigung des Wortes und wird deshalb auf die Gemeinde zurückgeführt und nicht auf eine besondere Handlung des Hl. Geistes über jene im Sakrament der Taufe hinaus, durch die alle Christen der Funktion der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung bereits fähig geworden sind.

Infolgedessen ist auch die Lehre von einem »Handeln des Hl. Geistes« in dieser geordneten Beauftragung nicht dasselbe wie die katholische Lehre von dem Handeln

⁷ Vgl. J. Ratzinger, »Die Kernfrage im katholisch-reformatorischen Disput: Überlieferung und Successio apostolica«, ebd, 260.

⁸ Luther, Weimarer Ausgabe 6, 407 f. Freilich wird an dieser Stelle die Frage unvermeidlich, inwieweit die Theologie Luthers die eigentliche und bleibende Basis der von ihm initiierten Reformation bildet. Andererseits aber gilt es auch zu fragen, inwieweit die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen mit ihren unterschiedlichen Bekenntnisschriften verbindliche Lehraussagen vorweisen können, nachdem sie sich auf das Prinzip »Sola scriptura« verpflichtet haben unter Ausschluß einer normativen kirchlichen Tradition. Das bedenkliche Unternehmen einer Einheit im Glauben auf der Grundlage des »differenzierten Konsenses« wird noch schwieriger, je mehr man von den einzelnen Glaubensinhalten zu den kirchlich-theologischen Voraussetzungen zurückgeht, die zumindest geschichtlich als Träger dieser Inhalte fungieren.

des Hl. Geistes, das zur Konstitution des Sakramentes gehört. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn die eine Kirche lehrt, die Weihe sei ein Sakrament, und die andere lehrt, die Ordination sei kein Sakrament. Und es ist ebenfalls folgerichtig, wenn die Autoren des Artikels dafür plädieren, daß jede Kirche ihre Sprechweise weiterhin beibehalten darf. Nur eines ist nicht folgerichtig, daß diese einander widersprechenden Formeln, die zwei wesentlich verschiedene Glaubensinhalte zum Bekenntnis ausdrücken, als die Verwirklichung der Einheit im Glauben angesehen werden sollen.

Die genannte Grundlehre der Reformation soll, gemäß dem Begriff eines »differenzierten Konsenses«, weiterhin als die »ökumenische« Glaubenslehre der evangelischen Kirche bleiben; denn unsere Autoren fahren mit der Forderung an die Adresse der katholischen Kirche fort, sie soll künftig nicht mehr sagen, der Priester sei »über die Laien erhoben«. Ich habe bereits bemerkt, daß der umgangssprachliche Terminus »erheben« hier fehl am Platz ist. Zur Debatte steht nicht eine Erhebung, und womöglich eine diskriminierende Überlegenheit unter Christen, sondern ob mit der Weihe ein von Christus eingesetztes wirksames Zeichen der Gnade vorliegt, das eine besondere Vollmacht zum Aufbau des mystischen Leibes Christi verleiht, die durch das Sakrament der Taufe nicht verliehen wird.

Die kirchentrennende dogmatische Position hinsichtlich des »Ordo«, ob er nämlich eines der von Christus gestifteten Sakramente ist oder nicht, betrifft die göttliche Verfassung der Kirche. Dies muß von der Frage getrennt werden, ob in der bürgerlichen Gesellschaft die geweihten Christen einen eigenen »Stand« bilden. Letztere Frage hat verschiedene, geistesgeschichtlich bedingte Antworten erhalten. Hinsichtlich dieser Frage hat das Problem einer »Höherstellung« der Priester vor den Laien einen eigenen Sinn. Es ist aber eine Äquivokation, wenn man die zwei Fragen verwechselt, so daß die Lehre vom sakramental-hierarchischen Priestertum zur Lehre eines Priesterstandes »über« dem Laienstand wird. Kurzum die Kontroverse betrifft die Struktur des mystischen Leibes Christi, der die Kirche ist, und nicht eine wie auch immer aufgefaßte menschliche »Stände«-Gesellschaft.

Wenn dem so ist, dann ist nach katholischem Verständnis ein innerer und beständiger Unterschied zwischen Priestern und Laien gegeben, egal wie man diesen ontologischen Unterschied nennen will. Beides zugleich zu behaupten: 1) Es liege in der Ordination sachlich das vor, was die katholische Kirche Priesterweihe nennt, 2) es liege kein innerer, ontologischer Unterschied vor zwischen dem geweihten Christen und dem nicht geweihten Christen, ist logisch ein Ding der Unmöglichkeit, solange im Bereich des christlichen Glaubens die Vernunft zwar überstiegen, aber nicht außer Kraft gesetzt wird.

Und noch eines. Sollte es doch zutreffen, daß mit der im Artikel angesprochenen »Überbietung« die Einheit im Glauben, und zwar, wie kurz danach gesagt wird, die »volle Übereinstimmung im Bereich des Grundlegenden« hergestellt wird, stellt sich die Frage, warum diese Übereinstimmung nicht ihren entsprechenden Ausdruck im Bekenntnis des Glaubens finden kann, also auch auf der Ebene der Sprache? Wenn schon das Schwierigste und Wichtigste erreicht ist, sieht man keinen Grund, warum das wohl viel Leichtere nicht folgen soll. Am allerwenigsten leuchtet mir ein, warum

die Autoren die angebliche sachliche Übereinstimmung mit zwei derart unterschiedlichen Lehren zur Sprache gebracht wissen wollen, wie die zwei einander widersprechenden Aussagen (ist – ist nicht) nun einmal sind. In jedem anderen Bereich würde ein vernünftiger Mensch sagen, hier liege gar keine Übereinstimmung vor! Daß über das »gemeinsame Glaubensgut« Differenzen verbleiben – die eben das Grundlegende nicht tangieren! – stellt kein Hindernis dar gegen eine gemeinsame Sprache des Glaubens, die Sprache nämlich dessen, was für den christlichen Glauben grundlegend ist und in dem ex supposito beide Kirchen »volle Übereinstimmung« erzielt haben.

5. Der Pluralismus in der Theologie als Modell für den »differenzierten Konsens«?

Die hier erörterte Theorie von einem »differenzierten Konsens« als Grundlage für die angestrebte Einheit der Kirche scheint sich auf den ersten Blick auf ein ähnliches Phänomen in der katholischen Kirche berufen zu können. Ich meine das unter vielfacher Form immer dagewesene Phänomen der verschiedenen »theologischen Schulen« und allgemein der verschiedenen Theorien bei den einzelnen Theologen. Solche Differenzen hat die Katholische Kirche nie als gegen das »gemeinsame Glaubensgut« gerichtet empfunden, auf dem ihre Einheit beruht; sie hat nie verlangt, daß die traditionellen theologischen Schulen ihre unterschiedlichen »theologischen Formulierungen« zugunsten der Einheit im Glauben aufgeben⁹. Der Vorschlag unserer Autoren scheint in diese Richtung zu gehen.

In der Tat ist es nicht so. Denn die angesprochenen Differenzen sind eindeutig Differenzen in der Theologie, d.h. im Verständnis des Glaubensinhaltes (intellectus fidei), auf deren Suche der Glaubende als Theologe ist. Was aufgrund der Offenbarung Gottes und der authentischen Lehre der Kirche ein katholischer Christ annimmt, wird für denselben als Theologen zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Reflexion – je nach Kultur und Epoche, in der das Wort Gottes angenommen wird. Der Unterschied zwischen Glaubensakt und theologischer Aussage besteht nun in der wesentlich verschiedenen Ebene der Erkenntnisstruktur, auf der sie jeweils angesiedelt sind.

Der Glaubensakt ist ein Urteil, ein »est«, »ja«, mit dem der Gläubige unter dem Antrieb der Gnade die Heilsbotschaft entgegennimmt – ein Akt also der »secundamenti operatio«, in der, nach Thomas von Aquin, »proprie loquendo veritas inest«¹⁰. Freilich setzt dieses Urteil ein Verständnis dessen voraus, was bejaht wird; sonst wäre das »ja« des Glaubenden ein leeres, sinn-loses Wort. Aber dieses für den

⁹ Zur hier angeschnittenen Problematik in der gegenwärtigen Situation der katholischen Kirche vgl. die Thesen, die zu Beginn der 70er Jahre die Internationale Theologen-Kommission formuliert hat, und die Kommentare dazu von seiten einiger Mitglieder derselben Kommission: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973.

¹⁰ Summa theol. I, q. 16, a. 2.

Glauben konstitutive Verständnis ist, normalerweise, ein Common-Sense-Verständnis, das Verständnis der christlichen Botschaft, das dem Individuum in seiner jeweiligen Kultur möglich ist¹¹.

Die theologische Aussage ihrerseits ist auf der Ebene des Verstehens, also der »prima mentis operatio« angesiedelt, welche in der Suche nach einer Einsicht besteht, die im Begriff ihren Ausdruck findet. Nun aber ist ein Verstehensakt von sich aus weder wahr noch falsch; er erfährt vielmehr eine Intelligibilität in den Daten. Ob nun diese Intelligibilität den gegebenen Daten tatsächlich gerecht wird oder nicht – darüber zu befinden, ist Aufgabe des darauffolgenden, rationalen, kritischen Moments, das zur absoluten Setzung der zuerst gedachten Erklärung der Daten führt¹². Im Falle des theologischen Verständnisses fällt die Aufgabe, darüber zu befinden, ob dieses Verständnis mit der geoffenbarten Wahrheit im Einklang steht, dem kirchlichen Lehramt zu, von dem es in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung heißt: »Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo ecclesiae magisterio concreditum est«¹³.

Man muß allerdings auf eine Differenz achten zwischen einer Theorie, einer Erklärung der Daten im natürlichen Erkenntnisprozeß und einer Theorie, einer Erklärung des Glaubensinhaltes in der Theologie. Im natürlichen Erkenntnisprozeß findet die Phase, die eine Intelligibilität sucht, vor der Phase des Urteils, der Wahrheit und dadurch der Erkenntnis der Wirklichkeit statt. In seiner Untersuchung dagegen geht der Theologe von der Wahrheit (und nicht bloß von Daten) aus und sucht – um hier den bekannten Ausdruck zu zitieren, den das I. Vatikanische Konzil im Anschluß an eine lange Tradition geprägt hat – »aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam (!) eamque fructuosissimam« (DS 3016). Die Wahrheit dessen, was die göttliche Offenbarung und das authentische Lehramt der Kirche sagt, steht also schon fest, und durch diese Wahrheit befaßt sich der Theologe bereits mit der Heilswirklichkeit. Sein Bemühen zielt nicht darauf ab, zur Erkenntnis zu gelangen, daß das Wort Gottes und die Lehre der Kirche wahr sind. Deshalb sind seine Argumentationen (insbesondere die sog. »rationes convenientiae«) keine Beweise; sie stellen vielmehr den Versuch dar, zu einem systematischen, dem kulturellen Horizont seiner Zeit zugänglichen Verstehen dessen zu gelangen, was er bereits als wahr kennt. Theologie ist wesentlich Auslegung der im Glauben angenommenen Wahrheit¹⁴.

¹¹ Dies schließt nicht aus, daß eine Kultur und die in ihr zur Verfügung stehenden begrifflichen und sprachlichen Mittel im Einzelfall gereinigt werden sollen, um eine unversehrte Annahme der Wahrheit Gottes zu ermöglichen.

¹² Vgl. B. Lonergan SJ, *De Deo Trino*, Bd II, 19 f, Rom 1964.

¹³ DV 10 mit Verweis auf die Enzyklika *Humani generis*, DS 3886. Die Aussage, daß es dem Lehramt zusteht, das Glaubensdepositum »rein zu bewahren und getreulich auszulegen«, kommt mehrmals in den lehramtlichen Dokumenten vor: im Ersten Vatikanum, DS 3070, 3020, 3043; im Zweiten Vatikanum, *Lumen gentium* 25 c und d; in der Erklärung »*Mysterium Ecclesiae*« 3.

¹⁴ Das »crede ut intelligas« drückt die fundamentale Richtung der Theologie seit Augustinus aus: »Nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus ... Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset [Is 7, 9]: Nisi credideritis, non intelligetis« (*De libero arbitrio*, II, 2: ML 32, 1243). Zum immer wieder angeführten Text aus Jesaja vgl. auch *Sermo* 43, ML 38, 254–258.

Wenn dem so ist, dann ist klar, daß genau genommen eine theologische Aussage die Wahrheit des Glaubens nicht tangiert. Ebenfalls klar ist, daß es hinsichtlich einer und derselben Glaubenswahrheit unterschiedliche Erklärungen geben kann, je nachdem von welcher natürlichen Erkenntnis der Theologe ausgeht, um ein analogisches Verständnis dessen, was unsere Intelligenz übersteigt, zu erreichen, oder je nach dem Kontext der geoffenbarten Geheimnisse, auf den er eine bestimmte Glaubenswahrheit bezieht, um sie einigermaßen zu verstehen (vgl. DS 3016).

Eine solche Aufgabe der Theologie macht aber auch klar, daß, obwohl im *intellectus fidei* die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht in Frage steht, doch der Spekulation des Theologen indirekt Grenzen gesetzt sind. Denn nicht alle Theologoumena erweisen sich als gleichermaßen erfolgreich in ihrem Ziel, ein Verständnis dessen zu erschließen, was wir im Glauben bekennen; nicht alle Theorien sind in gleichem Maße geeignet, die Offenbarung Gottes in die verschiedenen, sich ändernden Kulturen zu vermitteln. Vor allen Dingen aber kann die Tragweite und die Logik einer Denkform, eines kulturellen Horizontes, einer philosophischen Lehrmeinung es unmöglich machen, sie als Grundlage für eine Auslegung des Glaubens zu nehmen, insofern diese Denkform, dieser Horizont, diese Lehrmeinung logischerweise zu Konklusionen führt, die im Gegensatz zur geoffenbarten Wahrheit stehen. Wann dies der Fall ist, kann freilich nicht a priori festgelegt werden; mehr noch, darüber können die Meinungen auch glaubenstreuer Theologen im konkreten Fall auseinandergehen. In solchen Fällen gilt es, die Freiheit und die Verantwortung der einzelnen Theologen zu wahren.

Das Gesagte macht es notwendig, zwischen der Sprache des Glaubens und der Sprache der Theologie zu unterscheiden¹⁵. Diese Unterscheidung darf gewiß nicht als Disparatheit gedeutet werden; aber sie ermöglicht die Einheit im Bekenntnis desselben Glaubens unter Wahrung der Verschiedenheit im theologischen Verständnis und Sprachgebrauch.

Eine solche Unterscheidung aber – und hier liegt der entscheidende Punkt, der den Verweis auf den theologischen Pluralismus in der Katholischen Kirche als Beweis für die Zulässigkeit des »differenzierten Konsenses« als nicht stichhaltig erweist – bedeutet keineswegs, daß die für die Einheit der Kirche unabdingbare Einheit im Glauben mittels von einander verschiedener, ja sogar einander widersprechender Glaubensformulierungen gewahrt werden kann. In der Tat gründet der Weg zur Einheit im Glauben mittels des von Raem und Meyer vorgeschlagenen »differenzierten Konsenses« nicht im Pluralismus der Theologie, sondern in einer Hermeneutik, die

¹⁵ Dem steht nicht entgegen, daß das Lehramt der Kirche gelegentlich eine bestimmte theologische Formulierung oder Begrifflichkeit verwendet, um eine Glaubenswahrheit auszudrücken und so diese Sprache für die Glaubensgemeinschaft verpflichtend macht (vgl. die Instruktion der Kongregation der Glaubenslehre Über die kirchliche Berufung des Theologen von 1990, Nr. 34). Das in der Liturgie heute noch verwendete *nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis* stellt einen solchen Fall normativer Glaubenssprache dar, die aus einem bestimmten geistesgeschichtlichen Kontext stammt, in dem die Theologen und durch sie die Kirche unter dem Beistand des Hl. Geistes um eine Explizierung ihres Glaubens gerungen haben. Damit kann zwar eine theologische Richtung sich als mit dem Glaubensinhalt besonders konform herausstellen, ohne aber daß das theologische System in seinen spezifischen wissenschaftlichen Lehrsätzen als Glaubensgut sanktioniert wird.

keine Wahrheit und deshalb auch nicht jene Intentionalität kennt, die so sehr mit uns als intelligenten und rationalen Subjekten identisch ist, daß wir unter ihren Forderungen auch dann bleiben, wenn wir uns ihr versagen.

Es ist überflüssig eigens darauf einzugehen, daß außerhalb der Zunft der Theologen, die mit einer alle inhaltliche Bestimmtheit auflösenden »gehobenen« Eigensprache arbeiten, der von unseren Autoren skizzierte »Konsens« für den gesunden Menschenverstand der allermeisten Christen – um deren Einheit im Glauben es ja geht – als schierer Dissens vorkommen wird. Und dies mit Recht.

6. Glaubensbekenntnis und Sprache

Die ganze Theorie vom »differenzierten Konsens« beruht, soweit ich sie verstanden habe, darauf, daß der gemeinsame Konsens im Glauben vom Bekenntnis des Glaubens in der Sprache getrennt wird. Es stellt sich deshalb die Frage, wie denn behauptet werden kann, der Konsens bestehe. Ein Konsens worin?

Wahrscheinlich wird man mir entgegenhalten, daß der genannte Konsens gar nicht von der Sprache getrennt wird. Denn die Autoren setzen voraus, daß Dialoge vorangegangen sind, daß Differenzen festgestellt wurden, daß diese Differenzen überwunden worden sind, insofern die eine Seite sich verpflichtet, die Elemente, die die andere Seite als zum »Grundlegenden einer bestimmten Glaubensaussage« gehörig betrachtet, in ihre eigene Lehre zu »integrieren« und umgekehrt. Dann aber stellt sich wieder die Frage, warum dieser durch Theologen verschiedener Konfessionen in der Sprache eingesehene und mittels der Sprache (Dialog) festgelegte gemeinsame verpflichtende Inhalt des Glaubens nicht in derselben Sprache den Gläubigen auch mitgeteilt werden kann und soll, und zwar so, daß diese Sprache zunächst der Theologie zur gemeinsamen Glaubenssprache der einen Kirche wird. Genau auf diesem Weg ist z.B. die theologische Sprache der christologisch-trinitarischen Kontroversen der ersten Jahrhunderte durch die Lehrentscheidungen der damaligen ökumenischen Konzilien zur grundlegenden und verpflichtenden Sprache des Glaubens bis auf den heutigen Tag geworden. Warum können und sollen die von unseren Autoren in Aussicht gestellten »theologischen Formulierungen« nicht die Sprache des Glaubens werden? Wenn, um das von den Autoren gebrachte Beispiel der Weihe/Ordination aufzugreifen, der Ansatzpunkt des Dialogs zwischen den getrennten Kirchen in den kontradiktorischen Lehren bestanden hat: Sakrament/Nicht-Sakrament, sehe ich nicht ein, warum, der Ausgangspunkt, der den Ansatzpunkt »überbietet und vereint«, in der gleichen unveränderten Sprache des Ansatzpunktes – also weiterhin in zwei einander kontradiktorischen Aussagen bestehen soll.

Das Resultat des Dialogs zwischen den getrennten Kirchen ist ja, nach der Vorstellung unserer Autoren, eine umfassendere, tiefere Einsicht, welche dazu geführt hat, das eigentliche Anliegen der jeweils anderen Kirche als zum Glaubensgut gehörig zu erfassen und deshalb als in das eigene Glaubensbekenntnis zu integrierende. Nur damit können beide Autoren sinnvoll von einer Sprechweise reden, die »die bisherige Sprechweise überbietet«. Nichtsdestotrotz behaupten dieselben Auto-

ren, daß der erzielte differenzierte Konsens »die bislang gewohnte Sprechweise beläßt«, weil ja, wie vorher klipp und klar gesagt worden ist, »Lutheraner nicht römisch-katholisch werden wollen, und Katholiken nicht evangelisch-lutherisch werden wollen«.

Die ganze Bemühung um einen Konsens in der Sache, der keinen gemeinsamen Ausdruck in der Sprache benötigt, ist nur dann sinnvoll, wenn doch der Inhalt des Glaubens von der Sprache getrennt ist. Man drehe und wende sich, wie man will, wir kehren immer wieder zum selben toten Punkt zurück. Zu diesem unaussagbaren Glauben gilt es, an das Diktum Luthers zu erinnern: »Tolle assertiones, et Christianismus tulisti«¹⁶.

Mit dem Gesagten möchte ich keineswegs der Sprache die Rolle zuerkennen, die ihr in manchen Strömungen der gegenwärtigen Philosophie zugeschrieben wird. Ich meine Sprachphilosophien empiristisch-sensualistischer Prägung, die die Sprache als völlig unabhängig von den mentalen Akten statuieren, die ja für jede Person privat und angeblich nicht überprüfbar sind. In der Tat steht vor und hinter der Sprache die intelligente, rationale (und moralische) Intentionalität des Menschen, die Dynamik nämlich des Geistes, die den Menschen vor den Daten in jenes Staunen versetzt, das nach Aristoteles den Anfang aller Wissenschaft und Philosophie bildet. Dieses Staunen offenbart sich zuerst in der Frage nach Einsicht: »Was ist das?«, die auf der Suche nach einem Sinngehalt im Gegebenen ist; dann in der Frage nach Reflexion: »Ist es so?«, die auf der Suche nach dem Wahren ist, um durch das Wahre das Sein zu erkennen; und schließlich in der Frage nach Entscheidung: »Was soll ich tun?«, in der die Suche nach dem Guten zum Tragen kommt.

Aber wenn auch die artikulierten Laute der Sprache ihren Sinngehalt von den bewußten Akten unserer Intentionalität erhalten – sie sind Mittel (*causa instrumentalis*) und zugleich Ausdruck jener inneren Worte der Intentionalität, die der Begriff und das Urteil sind –, so sind sie doch keine bloß beliebige Zugabe, die die inneren Worte begleiten oder auch nicht begleiten kann. Im Gegenteil, irgendein Ausdruck ist der Struktur unserer bewußten und intentionalen Akte innerlich. Wie die Untersuchung sinnliche Daten voraussetzt, wie die Einsicht in bezug auf eine schematische Vorstellung der Einbildungskraft stattfindet, wie der reflexive Verstehensakt, aus dem das Urteil hervorgeht, in bezug auf eine Summierung des relevanten Beweismaterials stattfindet, so erfordert umgekehrt die bereits vollzogene mentale Handlung der Begriffsbildung und des Urteilens jenes passende sinnliche Substrat, das wir Ausdruck nennen¹⁷.

Das innere Wort des Denkens und des Urteilens braucht also in uns Menschen, die wir »Geist in Welt« sind, ein äußeres Wort, und zwar nicht nur für die zwischenmenschliche Mitteilung, sondern auch schon für eine eigentliche und wirksame Erkenntnis von seiten des erkennenden Subjekts selbst. In der Sprachgestalt kommt die intelligente und rationale Bedeutung der Intentionalität zu sich selbst. Erst im »verbum oris« (wobei das gesprochene und geschriebene Wort zwar nicht

¹⁶ M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 603.

¹⁷ Vgl. B. Lonergan, *Methode in der Theologie*, Leipzig 1991, 96.

das einzige, wohl aber das angemessenste und geschmeidigste Werkzeug der Intentionalität ist) kommt die Erkenntnis zur Vollendung. Mit dem inneren Wort allein, dem »verbum linguae nullius«¹⁸, ist keine Entfaltung der menschlichen Erkenntnis möglich, weil das intelligent Erfasste und rational Bejahte noch keine adäquate Objektivierung gefunden hat. Nur die Worte als Konkretisierung einer schon erreichten Erkenntnis ermöglichen jene Kumulierung, in der der Erkenntnisbestand und der kognitive Fortschritt eines Individuums, einer Sprachgemeinschaft, einer Kultur besteht.

Was für die natürliche Erkenntnis gilt, gilt auch für die übernatürliche. Deswegen hat Gott das Geheimnis seines Heilswillens durch Worte (und Taten) seiner Gesandten kundgetan (vgl. »Dei verbum« 2). Er hat in der Sprache seinen Heilsplan dem Menschen als Wesen der Sprache zugänglich gemacht, damit dieser durch die äußere Herausforderung der Verkündigung und unter dem inneren Antrieb der Gnade sein Herz öffne (vgl. Apg 16, 14), das Wort des Heiles zu empfangen. Dies geschieht im Akt des Glaubens. Im Glaubensbekenntnis vollzieht und bekundet der Mensch seine Antwort auf das Wort Gottes.

Zu diesen Ausführungen über den Zusammenhang von Glaubensakt und Sprache, die direkt die Offenbarung betreffen als die in menschlichen Worten ergangene Mitteilung eines Sinn- und Wahrheitsgehalts, kommt der gemeinschaftliche Charakter derselben Offenbarung hinzu. Denn es hat Gott gefallen, die Menschen zu retten nicht in der Isolierung einer unvermittelten Beziehung des einzelnen zu ihm, sondern in einer Gemeinschaft: zuerst in der Gemeinschaft des auserwählten Volkes, endgültig und universal in der Gemeinschaft der Kirche. Für eine Gemeinschaft aber ist die Sprache konstitutiv; denn eine Gemeinschaft ist nicht bloß eine Anzahl von Menschen innerhalb bestimmter geographischer Grenzen, sondern das Ergebnis gemeinsamer Sinngehalte, gemeinsamer Wahrheiten, gemeinsamer Werte. Die Sinngehalte und Wahrheiten der göttlichen Offenbarung sind also für die Kirche konstitutiv. Weil sie aber keine Errungenschaft der Menschen sind, mußten sie einst von Gott selber mitgeteilt werden. Dies geschah in der Fülle der Zeit durch das menschengewordene Wort Gottes selbst, Jesus Christus, der mit seiner Verkündigung die erste Kirche um sich versammelt hat. Dieses sein endgültiges Wort des Heiles hat Jesus seinen Aposteln anvertraut, damit sie und ihre Nachfolger es bis ans Ende der Welt und der Zeiten weitergeben und so aus den vielen Menschen die eine Kirche entstehe. »Fides ex auditu« (Röm 10,17). Dieses Hören, aus dem der eine Glaube der einen Kirche kommt, kann aber nicht ein Hören dessen sein, was die Theologie sagt (bei aller Nützlichkeit, ja Unentbehrlichkeit der Theologie zur Vermittlung des Glaubens in einer Kultur), sondern muß ein Hören sein der authentischen (d.h. durch die Gesandten Christi stattfindenden) Glaubensverkündigung in menschlichen Worten. Das Hören des Wortes erfordert und erweckt die Antwort der zum »Glaubensgehorsam« (Röm 1,5) gekommenen Menschen. Wie nun eine Einheit im Glauben ohne die Einheit im verkündeten und angenommenen »Credo« der Kirche möglich ist, bleibt das Geheimnis der Autoren der neuen Theorie vom »differenzierten Konsens«.

¹⁸ Augustinus, De Trinitate XV, xii, 22: ML 42, 1075.

Noch ein weiterer Aspekt des in Worten stattfindenden Glaubensbekenntnisses muß erwähnt werden. Warum nämlich fordert die Hl. Schrift uns immer wieder zum Glauben an das Wort Gottes auf? Weil das Wort Gottes, sowie das von Gott verbürgte Wort seiner Gesandten, wahr ist, und genau die Wahrheit uns die (Heils-)Wirklichkeit vermittelt. Diese Vermittlung geschieht im »ja« des Glaubensaktes – freilich ein »ja« zu einer Wahrheit, die den ganzen Menschen bis in die personale Entscheidung seiner Existenz angeht. Zwar ist das Urteil des Glaubens durch die Wahrhaftigkeit Gottes motiviert, während das Urteil, zu dem wir im natürlichen Vollzug unserer Intentionalität gelangen, seinen Grund im »virtuell Unbedingten« hat (d.h. in der durch eine Reflexion erfaßten Entsprechung zwischen den Daten und der Intelligibilität, die das in Aussicht gestellte Urteil bejahen soll). Aber in beiden Arten von Urteil wirkt dasselbe erkenntnistheoretische Prinzip: Das wahre Urteil und sonst nichts erschließt uns die Erkenntnis der Wirklichkeit: *ens per iudicium verum innotescit*¹⁹. Die Wirklichkeit wird uns durch einen Sinngehalt (meaning) unserer Intentionalität vermittelt; aber nicht durch jeglichen Sinngehalt, sondern durch einen wahren. Der in Worten mitgeteilte wahre Sinngehalt der göttlichen Offenbarung vermittelt demjenigen, der ihn annimmt, die Heilswirklichkeit. Nun aber kommt die Behauptung, daß die Wirklichkeit (die natürliche sowie die übernatürliche) sich uns erst im wahren Urteil erschließt, der Behauptung gleich, daß die Wahrheit für uns Menschen unabdingbar »propositional« ist: sie liegt in einem absolut bejahten Satz der Form: »X ist«. Die heute vielfach übliche Verschmähung der »Satzwahrheit« hat m.E. ihre Begründung darin, daß für die Vertreter dieser Position das menschliche Subjekt in seinem intelligenten und rationalen Vollzug *terra ignota* ist.

Wenn Paulus den Glauben an das Evangelium, durch das allein die Neuchristen von Korinth gerettet werden können, als ein »an dem Wortlaut festhalten« dessen, was er ihnen verkündet hat (1 Kor 15,2), auffaßt, denkt er offenkundig nicht an einen von der Sprache getrennten Glauben, sondern sagt genau das Gegenteil. Nun gilt für den Wortlaut seiner Verkündigung gewiß das Identitätsprinzip: Der Wortlaut ist ein bestimmter und nicht zugleich ein (jeglicher) anderer.

Für das NT ist die rettende Wahrheit Christus selbst (vgl. Joh 14, 6). Dies aber hindert keineswegs, daß das NT, vor allem in den Pastoralbriefen, mit zunehmendem Nachdruck auf der »Erkenntnis der Wahrheit« (Tit 1,1; 1 Tim 2,4; 4,3; 2 Tim 2, 25; 3, 7 f) besteht, wobei die Wahrheit als die gesunde, gute »Lehre« aufgefaßt wird (Tit 1,9; 2,1; 1 Tim 1, 10; 4,6; 2 Tim 4,3). Diese Lehre unter Ausschluß jeder anderen gilt als Bedingung dafür, der Heilsgemeinschaft anzugehören. Dementsprechend kennt das NT die apostolische Funktion des »anathema«, die sich aus dem Recht und der Pflicht der Christen ergibt, die wahre Lehre zu erkennen, weil der rechtfertigende Glaube im Bekenntnis dieser Lehre besteht (Gal 1,9; Röm 16,17; 2 Joh 10). Das Bewußtsein von dem »unergründlichen« Geheimnis Christi (Eph 3,4.8) hindert Paulus

¹⁹ Zur hier angedeuteten Analyse des Urteils vgl. B. Lonergan SJ, *Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Cuxhaven, Junghans, 1995, Kap. IX und X. Auf diese Funktion des Glaubensaktes als wahren Urteils verweist Lonergan mehrmals in seinen theologischen Schriften unter dem Stichwort »realismus dogmaticus«. Vgl. *De Deo Trino*. I, Rom 1964, 105 ff, und den Aufsatz: »The Origins of Christian Realism«, in: B. Lonergan, *A Second Collection*, London 1974, 239–261.

nicht daran, seine Verkündigung als eine ganz bestimmte anzusehen, die keine andere, von ihr verschiedene, als neben ihr gleich wahre zuläßt.

Ein Glaubensbekenntnis in der Weise eines »differenzierten Konsenses«, so wie unsere beiden Autoren diesen Konsens verstehen, findet sein Fundament weder in einer philosophischen Reflexion, die dem Phänomen der Sprache gerecht wird, noch in der neutestamentlichen Auffassung vom Glauben. Aus diesem Konsens entsteht eher eine inhaltslose Einheit.

Maria in den geistlichen Liedern Martin Luthers und in Michael Vehes »New Gesangbüchlin Geystlicher Lieder« von 1537

Von Michael Kreuzer, Augsburg

»Werdet voll des heyiligen geystes / vnd redet undereinander von Psalmen vnd geystlichen Lobgesengen / Synget lob dem Herren in ewerm hertzen.« Diese Mahnung aus dem 5. Kapitel des Epheserbriefes setzt Michael Vehe¹ auf das Titelblatt seiner Sammlung »Geystlicher Lieder / vor alle gutthe Christen nach ordenung Christlicher kirchen«². Gottes Ehre zu fördern, nicht nur in theologischen Traktaten und Streitschriften, sondern mit Gebet und Gesang, war Anliegen des Stiftspropstes zu Halle. Dabei war sich Michael Vehe ebenso wie Martin Luther dessen bewußt, daß Lieder und Gesänge das Glaubensbewußtsein der Gläubigen tiefergehend prägen können als gelehrte Schriften und Predigten allein.³ Entsprechend wirkte Martin

¹ D. Michael Vehe O.P. stammt aus Biberbach bei Wimpfen, wurde 1513 in Heidelberg zum Doktor der Theologie promoviert und war seit 1532 Stiftspropst zu Halle. 1530 hatte er an der Confutatio der Confessio Augustana in Augsburg mitgearbeitet (vgl.: Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, bearbeitet v. H. Immenkötter [CC 33], Münster ²1981, 21; N. Paulus, Die Deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther [1518–1563], Freiburg 1903, 216). Seine Schriften zeichnen sich aus durch ebenso großes Bemühen, die reformatorischen Anliegen zu verstehen und – wo möglich – aufzugreifen, wie durch seine Beständigkeit in der Verteidigung des alten Glaubens. Wiederholt beklagt er sich über die einer Eini-gung in Glaubensfragen abträgliche Polemik seiner Gegner (vgl. etwa M. Vehe, Wie / vnderschydlicher weiss / Gott und seine auserwählten Heiligen / von uns Christen sollen geehret werden. Von Lob / Preis / Für-bitte / Anrueffung vnd Verdienst der Heiligen, Leyptzig 1532, I ij^r: Wir wollen »Gott den Herrn / vmb den Geist des friedens treulich ... bitten / das er yn vns wircke ein rechte eynigkeyt des Glaubens / der Lieb vnd der Hoffnung / Vnd auch vns reytze vnd bewege / mehr zu streben nach einem rechten Christlichen leben / denn zu vben vnnuetze vnd vnfrendliche wortgezenck / zu groser ergerniss der schwachglaubigen«). Zu Leben und Werk vgl. N. Paulus, Die Deutschen Dominikaner, 215–231; G. Marx, Das Verständnis vom Meßopfer bei Michael Vehe, Stiftspropst von Halle und Herausgeber des ältesten deutschen katholischen Gesangbuches: W. Ernst, K. Feiereis, F. Hoffmann (Hrsg.), Dienst der Vermittlung, Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt (Erfurter Theologische Studien 37), Leipzig 1977, 249–273; F. Schrader, Michael Vehe OP (gest. 1539): E. Iserloh (Hrsg.), Katholische Theologen der Reformationszeit 4 (KLK 47), Münster 1987, 15–28.

² Michael Vehe, Ein New Gesangbüchlin Geystlicher Lieder/vor alle gutthe Christen nach ordenung Christlicher kirchen, gedruckt zu Leiptzig durch Nickel Wolrab 1537. Wir benutzen die Ausgabe: Michael Vehe, Ein New Gesangbüchlin Geistlicher Lieder. Faksimile-Druck der ersten Ausgabe Leipzig 1537, hg. v. Walter Lipphardt (Beiträge zur Mittelrheinischen Musikgeschichte 11), Mainz 1970. Nur den Text der Lieder bietet: Michael Vehe's Gesangbüchlin vom Jahre 1537, hg. v. Hoffmann von Fallersleben, Hannover 1853.

³ So schreibt Vehe im Vorwort, es sei »von vylen guten Christen fleissigs ansuchen geschehen / vnd oft begert worden / zuuerschaffen das etliche geistliche vnuerdechtliche gesanglyder würden angericht / welche vom gemeynen Leyen Gott zu lob vnd ehren ... gesungen werden« (A ij^v); vgl. Walter Lipphardt, Faksimileausgabe, 9: »Hier [bei Vehe] wurde ... zum ersten Mal ein Gesangbuch in die Hand gegeben, dessen Lieder keine Propaganda für die neue Lehre machten und auch keine Schmähungen der alten Kirche und des Papsttums enthielten«. Für Luther vgl.: Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe, bearbeitet von Markus Jenny (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 4), Köln – Wien 1985, 13: »Man kann ... feststellen, daß Luther die Liedkunst zunächst zur Propagierung der neuen Lehre und erst dann ... auch für die Erneuerung des Gottesdienstes entdeckte«.

Luther seit 1523/1524 mit 37 von ihm geschaffenen oder bearbeiteten Liedtexten⁴ an der Entwicklung des deutschen Gemeindegesanges mit. Michael Vehe veröffentlichte 1537 sein »New Gesangbüchlin Geystlicher Lieder«. Es enthält 52 Lieder, die etwa zur Hälfte alte (d.h. vorreformatorische, zum Teil auch von Luther verwendete) Texte und Melodien bieten, zum anderen Teil von Caspar Querhammer, Ratsmeister zu Halle, und Georg Witzel dem Text und von Querhammer, Johannes Hoffmann und Wolfgang Heintz, beide Organisten in Halle, der Melodie nach erarbeitet wurden.⁵ Vehe selbst war wohl Redaktor⁶ des Büchleins und hat neue Texte – wie sich später zeigen wird – theologisch inspiriert.

In welchem Maße ist nun die Verehrung Mariens Gegenstand der Lieder Luthers und Vehens? Und welche theologische Leitlinie läßt sich hinter der Auswahl der Lieder erheben?

Wer die geistlichen Lieder Martin Luthers auf Marienlieder hin untersucht, wird enttäuscht sein. Luther hat kein einziges Marienlied verfaßt.⁷

In den Liedern, die die Geburt Jesu Christi zum Thema haben, wird Maria allerdings wiederholt genannt. Sie ist die jungfräuliche Mutter, durch die Gott Mensch wird.

So lautet die erste Strophe von »Ain Deütsch hymnus oder lobgesang auff Wayhenacht«⁸: »Gelobet seyestu Jhesu Christ, das du mensch geboren bist Von ainer jungfrau, das ist war; des fröuet sich der engel schar. Kyrieleis.«

Ein weiteres Weihnachtslied ist Luthers Bearbeitung⁹ des lateinischen Hymnus »Veni redemptor gentium« aus dem Jahr 1523. Die dritte Strophe lautet: »Der jungfrau leib schwanger ward, / doch bleib keuscheyt rein beward. / Leucht erfur manch tugend schon. / Gott da war yn seinem thron.«

Auch der von Martin Luther verdeutschte Hymnus »A solis ortu«¹⁰ besingt anläßlich der Menschwerdung Gottes Christus als »der reynen magd Marien son« (1. Strophe). »Die götlich gnad von hymel groß / sych in die keusche mutter goß. / Eyn medlin trug einn heymlich pfand, / das der natur war unbekand. // Das zuchtig haus des herten tzart / gar baldt eyn Tempel Gottis wart; / der kein man ruret noch erkand / von gots wort sye man schwanger fand«, lauten die dritte und die vierte Strophe. Die Reinheit und Unberührtheit der Jungfrau Maria ist der Ort, der von Gott für die Menschwerdung seines Sohnes auserwählt ist. In ihr, der Reinen, schlägt Gott seinen Thron auf – ein Wunder, das bisher niemand erdacht hatte.

⁴ Vgl. WA 35, 411–473; M. Jenny, Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge, bietet 45 Lieder, deren Text und/oder Melodie von Luther stammen oder von ihm bearbeitet wurden.

⁵ Vgl. W. Lipphardt, Faksimileausgabe, 23–24.

⁶ Vgl. W. Lipphardt, Faksimileausgabe, 27.

⁷ Vgl. F. Courth, Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung: MThZ 34 (1983) 279–292, 287. – Luthers Lied »Sie sie mir lieb, die werte Magd« (Text: M. Jenny, Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge, 292–294; Kommentar: ebd., 111–113) ist in Anlehnung an Offb 12 »Ein lied von der Heiligen Christenlich Kirchen«, auch wenn der Text auf den ersten Blick an ein Marienlied denken läßt.

⁸ Text: M. Jenny, Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge, 165–167; Kommentar: ebd., 60.

⁹ Text: M. Jenny, Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge, 202–204; Kommentar: ebd., 72–73.

¹⁰ Text: M. Jenny, Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge, 210–213; Kommentar: ebd., 74–75.

Aus dem Jahr 1535 stammt Luthers Lied »Vom Himmel hoch, da komm ich her«¹¹. Auch hier bekennt sich Luther in der zweiten Strophe zur jungfräulichen Empfängnis Jesu: »Euch ist ein kindlin heut geborn / von einer jungfrau auserkorn, / Ein kindelein so zart und fein, / Das sol eur freud und wonne sein.«

Das letzte der Weihnachtslieder Luthers – Vom Himmel kam der Engel Schar¹² – ist wahrscheinlich auf Weihnachten 1542 entstanden¹³. Es enthält keinen Hinweis auf die Gottesmutter mehr.

Ein Lied zu Epiphanie ist Luthers Verdeutschung des Hymnus »Hostis Herodes«: »Was fürchtst du, Feind Herodes, sehr«¹⁴. Hier erscheint Maria in der Doxologie der letzten Strophe: »Lob, ehr und danck sey dir gesagt, / Christ, geborn von der reinen Magt, / Mit Vater und dem heiligen Geist, / Von nu an bis in ewigkeit / AMEN«.

Es läßt sich also zusammenfassen: Maria erscheint nur im Zusammenhang mit der Geburt Jesu in den Liedern Luthers¹⁵, in den Nachdichtungen lateinischer Hymnen mehr als in Luthers eigenen Werken. Maria ist die reine Magd, die Jungfrau, aus der Gottes Sohn Mensch wird. Dies wird immer in erzählender Weise dargestellt, nie wird sie selbst angesprochen oder ob der Gnade gepriesen, die ihr zuteil wurde.

Eine eigene Stellung nimmt das Lied »Gott der Vater wohn uns bei«¹⁶ ein. Entstanden ist es in der Luther'schen Fassung 1524. Seit 1525¹⁷ trägt es die Überschrift: »Der lobgesang Got der Vater won uns bey, gebessert, und Christlich Corrigirt«. Inhaltlich ist es eine Bitte um Reinigung von Sünden, Schutz vor dem Teufel, rechtes Vertrauen im Leben und seliges Sterben. In drei Strophen wird jeweils Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist bei ansonsten gleichem Text angerufen. Von diesem Lied sind drei vorreformatorische Fassungen bekannt¹⁸. Diese wenden sich in der ersten Zeile statt an Gott an Petrus oder an Maria: »Sancta Maria won unß bei«, auch sonst enthält der Text einige Änderungen. Bei Michael Vehe ist das Lied unter der Überschrift »Ein Letaney zur zeyt der Bitfarten vff den tag Marci / vnd in der Creutzwochen«¹⁹ ebenfalls aufgenommen. Dort folgt nach drei einleitenden Strophen zu Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist eine Strophe um Fürbitte der Gottesmutter und eine weitere ausformulierte Strophe zu den heiligen Engeln. Gleich dieser können schließlich in weiteren Strophen die heiligen Patriarchen, Propheten, Apostel, Unschuldigen Kinder, Martyrer,

¹¹ Text: M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 287–291; Kommentar: ebd., 109–111.

¹² Text: M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 306–308; Kommentar: ebd., 119–120.

¹³ Vgl. M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 120.

¹⁴ Text: M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 302–303; Kommentar: ebd., 117–118.

¹⁵ Dies gilt auch für die nicht eigens erwähnten Lieder »Gott sei gelobet und gebenediet« (M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 163–164), ein von Luther nach vorreformatorischer Vorlage gestaltetes Abendmahlslied, das den »heiligen leichnam, der von deyner mutter Maria kam«, besingt, und das 1524 entstandene »Nun freut euch, lieben Christen gmein« (M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 154–157), in dessen 6. Strophe ebenfalls die Geburt Jesu aus der Jungfrau erwähnt wird.

¹⁶ Text: M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 236–237; Kommentar: ebd., 79–88.

¹⁷ Vgl. M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 80.

¹⁸ Vgl. die Synopse bei: M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 82.

¹⁹ M. Vehe, *Gesangbüchlin*, F vij^v.

Beichtiger, Jungfrauen, Wittfrauen, Büßer und Büßerinnen und alle Auserwählten²⁰ angerufen werden. Es spricht viel dafür²¹, daß vorliegendes Lied ursprünglich ein litaneiartiges Lied für Wallfahrten war, das mit der Anrufung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit begann und in weiteren Strophen verschiedene Heilige um Fürbitte anrufen ließ. Bei Vehe wäre dann – im Gegensatz zu den drei vorreformatorischen Versionen, die die einleitenden Strophen zu Ehren der Dreifaltigkeit nicht bieten – eine der ursprünglichen Intention sehr nahe Fassung überliefert. Luther hätte demnach das Lied »christlich korrigiert«, indem er die Anrufung der Gottesmutter und der Heiligen gestrichen und nur noch die drei ersten Strophen zu Ehren des Dreifaltigen Gottes übernommen hat.

Nach diesem Durchgang durch die geistlichen Lieder Martin Luthers müssen wir also feststellen: Ein »Marienlob«²² des Reformators im engeren Sinn ist hier nicht zu erkennen; im Gegenteil: auch da, wo ihm seine Vorlage ausdrückliches Marienlob vorlegen würde, verzichtet er; vielmehr: er »korrigiert christlich«.

Was ist der Grund für dieses Vorgehen? Liegt es auf der Linie eines von Luther – und in seiner Nachfolge von zahlreichen protestantischen Theologen – vertretenen »marianischen Minimalismus«²³? Oder dürften wir zurecht nach den z.T. recht hohen Worten Luthers über Maria in seiner Auslegung des Magnifikat von 1521²⁴ mehr Niederschlag davon in seinen Liedern erwarten?²⁵

In den vergangenen Jahrzehnten wurde in zahlreichen Untersuchungen Luthers Verhältnis zur Marienverehrung dargelegt.²⁶ Dabei wird das ökumenische Bemühen

²⁰ Vgl. M. Vehe, *Gesangbüchlin*, G.

²¹ Vgl. W. Lipphardt, *Faksimileausgabe*, 16f; M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 80–83. – H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, 228, nimmt dagegen an, die Version, die mit der Liedstrophe zu Maria beginnt, sei die ursprüngliche, dann von Luther von Maria weg trinitarisch ausgerichtete Strophe. Doch kennt Düfel offensichtlich Michael Vehes *Gesangbüchlein* nicht und kann deswegen dessen Fassung nicht in seine Überlegungen einbeziehen.

²² Vgl. W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962. R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952, 37, bezeichnet Luther als »Mariensänger«, wogegen H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, 231, deutlich Stellung nimmt: »Von Luther als »Mariensänger« und von einer »Mariendichtung« bei ihm zu sprechen, ist... völlig abwegig«.

²³ Vgl. H. Petri, *Maria und die Ökumene*: W. Beinert, H. Petri (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 315–359, 330f.

²⁴ WA 7, 544–604; *Das Magnificat*. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther, mit einer Einführung von Helmut Riedlinger, Freiburg 1982.

²⁵ Luther hat auch keine Liedparaphrase zum Magnificat geschrieben wie etwa zum *Nunc dimittis* (1524), vgl. M. Jenny, *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, 229–231.

²⁶ Vgl. etwa: R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952; H. J. Henning, *Die Lehre von der Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern*: US 16 (1961) 55–80; H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968; F. Courth, *Das Marienlob bei Martin Luther. Ein katholische Würdigung*: MThZ 34 (1983) 279–292; G. Heintze, *Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart*: W. Beinert u.a., *Maria – Eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, 57–74; H. Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt u.a. 1987; M. Kießig (Hg.), *Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine Evangelische Handreichung*. Erarbeitet und verantwortet vom Arbeitskreis der gliedkirchlichen Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees der Lutherischen Weltbundes (Catholica-Arbeitskreis), Lahr 1991; dazu: F. Courth, *Lutherisches Marien-Wort*: EphMar 42 (1992) 237–257; F. Courth, *Maria im ökumenischen Dialog*: Mar. 52 (1990) 42–62.

deutlich, »den Katholiken an der Hand Mariens Luther und den Protestanten an der Hand Luthers Maria zu erschließen«²⁷. In der Tat führt das Bedenken der Bedeutung Mariens in das Zentrum von Christologie, Ekklesiologie und Rechtfertigungslehre.

Martin Luthers Blick auf Maria geht aus von der Menschwerdung Gottes. Weil Maria Mutter Gottes geworden ist, »sind ihr so viele und große Güter gegeben, daß niemand sie begreifen kann; denn daraus kommt alle Ehre und Seligkeit, daraus kommt es, daß sie innerhalb des ganzen Menschengeschlechtes eine einzige Person ist über alle. Denn niemand ist ihr gleich, weil sie mit dem himmlischen Vater ein Kind, und zwar ein solches Kind hat«²⁸, sagt Luther in seiner Auslegung des Magnificat. Dies spiegelt sich deutlich in den weihnachtlichen Liedern Luthers wider. Gleich darauf betont Luther allerdings ebenso in seiner Auslegung des Magnificat, daß Maria die Gottesmutter ohne jegliches Verdienst ganz aus der Gnade Gottes heraus zugekommen sei.²⁹ In diesem Zusammenhang wendet er sich auch gegen die Aussage des Hymnus »Regina Coeli«, in dem Maria »würdig« genannt wird, den Sohn Gottes zu tragen.³⁰ Wenn nun Maria für Luther das hervorragende Beispiel der Alleinwirksamkeit Gottes ist, darf ihr nicht die Ehre zuteil werden, die allein Gott gebührt: »Es ist besser, daß Maria zuviel Abbruch getan wird als der Gnade Gottes, ja man kann ihr nicht zuviel Abbruch tun, da sie doch aus nichts geschaffen ist wie alle Kreaturen ... Es bedarf auch wirklich eines Maßes, daß man es mit den Namen nicht zu weit treibe und sie eine Himmelskönigin nennt. Wohl ist das wahr; aber sie ist darum doch keine Abgöttin, daß sie etwas helfen könnte ... Sie gibt nichts, sondern allein Gott«³¹. Von hier her wird verständlich, weshalb Luther in seinen Liedern nur von Maria erzählt, sie jedoch nie selbst anspricht. Es gibt für ihn keinen Grund,

²⁷ F. Courth, Das Marienlob bei Martin Luther, 280.

²⁸ M. Luther, Das Magnificat, zitiert nach H. Riedlinger, Magnifikat, 77.

²⁹ Vgl. H. Riedlinger, Magnifikat, 77. – G. Heintze, Maria im Urteil Luthers, 66, betont: »Wenn Luther in der Auslegung des Magnificat 1521 und auch später Marias Demut und ihren Glauben hervorhebt, so macht er zugleich deutlich, wie diese Demut in keiner Weise als eigene Leistung verstanden werden darf«. – Auch H. Düfel, Luthers Stellung zur Marienverehrung, 263, stellt fest: »Maria ist für Luther das Beispiel für den unfreien Willen, d.h. dafür, daß Gott allein, ohne Zutun des Menschen, das Heil wirkt«.

³⁰ Vgl. H. Riedlinger, Magnifikat, 78. Daß Maria schlechthin ohne jedes Verdienst war, legt Luther dann dar am Beispiel des Kreuzesholzes Jesu: »Gerade wie das Holz sonst kein Verdienst und keine Würdigkeit gehabt hat, als daß es zum Kreuze tauglich und von Gott dazu betimmt war, so hat sie keine [weitere] Würdigkeit zu dieser Mutterschaft gehabt, als daß sie dazu tauglich und bestimmt gewesen ist. Denn es sollte durchaus lauter Gnade und nicht ein Lohn werden, auf daß man Gottes Gnade, Lob und Ehre keinen Abbruch tue, indem man ihr zu viel zuschreibt« (ebd.). A. Ziegenaus, Die Mariengestalt im theologischen Kontext. Das Problem evangelisch-katholischer Divergenzen: A. Ziegenaus (Hg.), Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle zum 75. Geburtstag, St. Ottilien 1991, 177–194, 184, fragt zurecht, ob »dieser Vergleich einer menschlichen Person mit einem dinglichen Werkzeug nicht entwürdigend« sei. Luther korrigiert hier nicht nur eine etwaige Übertreibung der Volksfrömmigkeit; er entzieht auch »gesunder« Marienverehrung ihre Grundlage. Wie für die Heiligenverehrung allgemein, gilt auch für die Marienverehrung: Obwohl er die Mißbräuche kennt, geht Luther »bei seinem Kampf gegen die von ihm vorgefundene Heiligenverehrung nicht von ihrem äußeren Erscheinungsbild aus, sondern er greift sie von ihrem inneren Gehalt ... her an« (H.-M. Barth, Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität, Stuttgart 1992, 73).

³¹ H. Riedlinger, Magnifikat, 78.

Maria besonders zu ehren, da doch all ihr Wirken als Mutter Gottes allein Ausfluß der Gnade Gottes ist.³² Die Ehre, auch die Ehre Mariens, gilt letztlich Gott allein. Schließlich gilt auch für Maria, was für jede Heiligenverehrung gilt: »Für ain fürsprecherin woellen wir sy nicht haben, für ein fürbitterin woellen wir sie haben wie die andern hailigen«³³. Als Glieder des mystischen Leibes Christi müssen die Heiligen Fürbitter sein, doch ist es nicht möglich, einzelne in bestimmten Anliegen als Fürsprecher anzurufen.³⁴ »Mit dieser Abgrenzung möchte der Reformator die Meinung zurückweisen, als ob die Heiligen zu unseren Gunsten vor Gott ihre Verdienste geltend machen könnten.«³⁵ Vielmehr geschieht nach Luther Erhörung der Fürbitte unabhängig vom Verdienst, weshalb er in einer Predigt 1522 seinen Zuhörer sagen kann: »Dein Gebet ist mir gleich lieb als jrs [Marias]«³⁶. So ist nun auch die »Korrektur« Luthers am Lied »Gott der Vater wohn uns bei« verständlich. Luther meidet alles, was Maria oder anderen Heiligen auch nur den Anschein eigenen Verdienstes und ob dieses Verdienstes gewährter Erhörung der Fürsprache zuerkennen würde.

Damit wird deutlich: Aufgrund der Stellung, die Maria in der Theologie Luthers einnimmt (Betonung der Gottesmutterchaft allein aus christologischen Motiven; Ablehnung jeder aktiven Mitwirkung und jedes Verdienstes; Unmöglichkeit und Unnötigkeit ihrer Fürsprache)³⁷ gibt es kaum noch Raum für Maria in den geistlichen Liedern Martin Luthers. Und umgekehrt müssen einzelne Aussagen Luthers wie »Wahr ists, man kann Mariam, die hohe edle Creatur, nicht gnugsam prei-

³² H. Gorski, Die Niedrigkeit seiner Magd, 258, spricht von der »reverentia aliena«, die Maria nach Luther in höchstem Maß gebühre, jedoch keine »reverentia propria«, »weil ihr, wie jedem Menschen, nur die iustitia aliena zukommt«.

³³ WA 10,III,325,7; vgl. H. Düfel, Luthers Stellung zur Marienverehrung, 133.

³⁴ Vgl. Luthers »Sermon von der Bereitung zum Sterben« (1519). Hier erwartet Luther zwar die »Gemeinschaft aller Engel und Heiligen, daß sie mich lieb haben, für mich sorgen, bitten und mit mir leiden, sterben, Sünd tragen und Höll überwinden« (WA 2,694). Dennoch ist die Anrufung der Heiligen nicht in dem Sinn notwendig, »daß sie es nit wissen oder sonst nit täten, sondern daß der Glaub und die Zuversicht zu ihnen und durch sie zu Gott desto stärker und fröhlicher werd« (WA 2,696). Vgl. M. Lackmann, Thesaurus sanctorum. Ein vergessener Beitrag Luthers zur Hagiologie: E. Iserloh, P. Manns (Hg.), Reformation. Schicksal und Auftrag (Festgabe Joseph Lortz), Baden-Baden 1958, 135–171, 153–154.

³⁵ F. Courth, Das Marienlob bei Martin Luther, 287. – Eine solche Vorstellung konnte ich allerdings bei Michael Vehe nicht finden. Bei Vehe erhört Gott das Gebet der Heiligen aufgrund ihrer Verdienste; jedoch nicht, weil die Heiligen ihre Verdienste vor Gott geltend machen würden. Vgl. M. Vehe, Wie vnderschiedlicher weiss, F iij^{te}: »Wir ruffen nit zu ihn [den Heiligen] / das sie yn ihrem namen / etwas von Gott (vns zu gut) begeren sollen / Sondern ym namen Christi. Vnd wenn wir vom Vater begern / das er vns wolde / der Heyligen fürbitt odder verdiensts / lassen geniessen / beschliessen wir alweg vnser gebet / Durch Christum Jhesum. Darumb wir yn solcher anrueffung der Heyligen gar nicht von Christo abweyden / von welchs gnaden alle fürbitt vnd verdienst der Heyligen / krafft hat.« Weiter: »Das aber wir leren / das Gott eynen / lass des andern geniessen / yn mehrung der geystlichen gaben und gnaden / odder auch yn nachlassung / verschuldigter straff« (G iij^{te}).

³⁶ WA 10,III,322,8.

³⁷ Ähnlich sagt es auch: M. Kießig (Hg.), Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine Evangelische Handreichung, 17–19, im Kapitel »Wertschätzung Marias bei den Reformatoren« und schließt: »Maria hat keine eigenständige Bedeutung für den Glauben. Sie ist nur ein wunderbares Beispiel für das Gnadenwirken Gottes im Menschen. Christen, die keine persönliche Beziehung zu Maria haben, fehlt darum nichts, was zu ihrem Heil notwendig ist« (18). Vgl. dazu F. Courth, Lutherisches Marien-Wort, 244f.

sen«³⁸ sich am praktischen Ausfall des Marienlobes in seinen Liedern messen lassen.³⁹

Wie nun steht es um die Marienlieder in Vehes Gesangbüchlein?

Vehes Gesangbüchlein beginnt mit einem Vaterunser-Lied, das »vff alle heylige tage vor dem Anfang der predig soll ... gesungen werden« (A iij). Darauf folgt, ebenso noch vor dem Anfang der Predigt zu singen, der »Engelisch Gruß« (A iiij). Dies ist eine Vertonung des ersten Teils des Ave Maria. Damit ist eigentlich schon die Stellung Mariens bei Michael Vehe umschrieben: Sie nimmt nicht die Stelle Gottes ein, ist keine Abgöttin, wie Luther dies bisweilen den Altgläubigen unterstellt, doch steht das Ave Maria gleich nach dem Vaterunser.

Maria erscheint dann wieder in den Weihnachtsliedern. Das erste ist: »Der tag der ist so freuden reych / allen creaturen / denn Gottes sohn vom hymmelreich / über die naturen / Von einer Jungfrawen ist geborn Maria du bist außerkorn / da du mutter werest / was geschah so wunderlich Gottes Sohn vom hymmelreich / Der ist mensch geboren« (D iiij). Das Weihnachtsgeheimnis verbindet sich auch hier mit dem Bekenntnis zur Geburt aus der Jungfrau. Doch wird von Maria nicht nur erzählt wie bei Luther, sie wird auch selber angesprochen. Dies wird noch deutlicher beim zweiten Weihnachtslied, von dem auch Luther eine Bearbeitung bietet: »Gelobet seyst du Jesu Christ / das du mensch geboren bist« (D v). Hier lautet die zweite Strophe bei Vehe⁴⁰: »Gelobet sey die Junckfraw zart / Von der Christus geborn ward / vns armen sundern all zu trost / das wir durch ihn würden erlöst / Kyrieleys«. Das Lob gilt der Jungfrau, durch die der geboren wird, der die Menschheit erlöst. Luthers zweite Strophe spricht von des ewigen Vaters Kind, das, in unser armes Fleisch und Blut »verklaydet«, sich in der Krippe findet⁴¹.

Unter den Osterliedern steht auch eine (vorreformatorische⁴²) deutsche Bearbeitung des Regina Coeli. Interessanterweise fehlt hier die von Luther in seiner Magnificat-Auslegung monierte Stelle⁴³. Der Text bei Vehe lautet: »Königin der hymmel frew dich Maria / Den du hast entpfangen / der ist vom todte aufferstand / Bitt Gott vor uns / Alleluja« (D viij^v).

³⁸ TR I, Nr. 495, 220,5; vgl. F. Courth, Das Marienlob bei Martin Luther, 284–285.

³⁹ Vom tatsächlichen Rückgang der Marienverehrung spricht Luther in einer Predigt vom 25. März 1532. Dabei muß er auch feststellen, daß eine Einschränkung der Marienverehrung nicht gleichzeitig eine größere Verehrung Christi bringt: »Einst haben wir zu Maria so viele Gesätzlein und Rosenkränze gebetet, jetzt schlafen wir so fest im Gebet zu Christus, daß wir im ganzen Jahr nicht einmal beten. ... Ist das nicht schändlich, einst die Mutter so erhoben zu haben und den Sohn jetzt gänzlich zu vergessen?« (WA 36,152,33–153,18; z.T. lateinisch).

⁴⁰ Die erste Strophe ist vorreformatorisch, die folgenden sind wohl von Querhammer gedichtet. Vgl. W. Lipphardt, Faksimileausgabe, 11–12.

⁴¹ Vgl. M. Jenny, Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge, 166.

⁴² Vgl. W. Lipphardt, Faksimileausgabe, 13.

⁴³ Vgl. oben S. 22.

Im Jahreskreis nach den Osterliedern eingeordnet finden sich Lieder für die einzelnen Marienfeste: »Das teutsch Salve« (E ij) ist vorgesehen für das »Fest Conceptionis«. Obwohl es sich an die Königin wendet, beginnt es doch mit einem herzlichen Gruß: »Fraw, von hertzen wir dich grüssen«.

Das Lied zu Mariä Geburt (E iij) kommt am ehesten einem der Schutzmantelbilder nahe, gegen die Luther wettet, es sei »eine grosse und greuliche ketzerei gewesen, dass wir alle unser vertrauen auff unser lieben frauen Mantel gesetzt haben, do sie doch ihr bluth für uns nicht vergossen hat«⁴⁴. Der Liedtext lautet: »Dich fraw von hymmel ruff ich an / in diesen grossen nöthen mein / Gegen Gott ich mich verschuldet han / Sprich das ich sey der diener dein / Von deinem kyndt Maria wend sein zorn von mir Tröstlich zuflucht hab ich zu dir Hilff bald ich forcht der todt kom schyr«. Die zweite Strophe nennt Maria »Beschyrmerin«. Die dritte Strophe fleht: »Der sunden ablaß mir erwirb / dweyl dein kyndt dir doch nichts versagt«. Dieses Lied erscheint 1510/1515 erstmals im Druck⁴⁵. Es ist die flehentliche Bitte eines Christen in Todesangst, Maria möge ihn als ihr Kind anerkennen und für ihn bei ihrem anderen Kind, Christus, um Erbarmen bitten. Von »großer und greulicher Ketzerei« ist hier für Vehe keine Spur zu finden, da doch Christus letztlich Ablass gewährt und nicht Maria. Auch daß Maria bei ihrem Sohne als Fürsprecherin eintritt, verdunkelt nach Vehe die einzige Heilsmittlerschaft Christi nicht.⁴⁶

Für das Fest der Heimsuchung Mariens bietet Vehe zwei Melodien für einen deutschen Text des Magnificat von Caspar Querhammer (E iiij). Selbst zum Benedictus, das Vehe als Lied für das Fest der Reinigung Mariens vorschlägt, hat Vehe eine einleitende Strophe, die als Grund für den Gesang Simeons die Darstellung Jesu im Tempel durch Maria nennt (E vij^v).

Im Anhang findet sich noch »Ein geystlich Prosa / von der mutter Maria / geteuschet durch Sebastianum Brandt«: »Aue durchleuchte stern des meres« (K ij^v).

Den Abschluß des Marienzyklus bildet ein Lied »Vff das Fest Assumptionis Marie« (E viij^v), dessen Text von Caspar Querhammer stammt⁴⁷. Weil dieses Lied in sehr klarer Weise Michael Vehes Theologie der Heiligenverehrung widerspiegelt, möchte ich darauf näher eingehen und daran die Leitlinien Vehes für seine Marienverehrung darstellen.

Vehe hat an zwei Stellen über die Heiligenverehrung, als deren höchster Ausdruck ihm die Marienverehrung gilt, gearbeitet. Das erste ist sein Büchlein »Wie / vnder-schydlicher weiss / Gott und seine auserwelten Heiligen / von uns Christen sollen gehet werden. Von Lob / Preis / Fürbitte / Anrueffung vnd Verdienst der Heiligen«⁴⁸

⁴⁴ WA 47,276,17–20; vgl. J. Lieball, Martin Luthers Madonnenbild, Stein am Rhein 1981, 56; H.-M. Barth, Sehnsucht nach den Heiligen?, 45.

⁴⁵ Vgl. W. Lipphardt, Faksimileausgabe, 14.

⁴⁶ Vgl. M. Vehe, Wie vnder-schydlicher weiss, G iij^v-H.

⁴⁷ Vgl. W. Lipphardt, Faksimileausgabe, 23, der feststellt, daß die älteren und die von Georg Witzel stammenden Texte durchgehend gesetzt sind, die von Querhammer stammenden Texte jedoch nach Verszeilen gegliedert.

⁴⁸ M. Vehe, Wie / vnder-schydlicher weiss / Gott und seine auserwelten Heiligen / von uns Christen sollen gehet werden. Von Lob / Preis / Fürbitte / Anrueffung vnd Verdienst der Heiligen, Leyptzig 1532.

aus dem Jahr 1532. Zum anderen ist der zehnte Traktat seiner »Assertio sacrorum quorundam axiomatum, quae a nonnullis nostri seculi pseudo prophetis in periculosam rapiuntur controuersiam«⁴⁹ mit dem Titel »De sanctorum intercessione« zu nennen.

Michael Vehe beginnt seine Ausführungen über die unterschiedliche Verehrung Gottes und der Heiligen mit der Anbetung Gottes: »Gott sollen wir die höchste Ehre allein erzeigen«. Weil Gott allein aus sich selbst gut ist, ist er »auch aus eigenschafft Göttlicher natur / allein heilig ... Der halben ihm alleine Göttliche ehre von vns erzeiget / vnd ynn dere / kein Engel oder mensch / ihm vergleicht sol werden«⁵⁰. Doch »Gott wil nit allein yn ihm selbst / sondern auch yn seinen Creaturen / yn allen seinen gnadenreichen und wunderbarlichen wercken / gelobet und geehret werden« (C iij^r). Da Vehe großen Wert legt auf den Nachweis der Schriftgemäßheit seiner Thesen, belegt er sie mit einer Fülle von Bibelstellen, etwa aus Ps 9,2: »Herr ich werde dich loben aus gantzem hertzen / und verkünden alle deine wunderwerck« (D). Zu den Wunderwerken Gottes gehören aber auch die Taten der Erlösung und sein Wirken in den Heiligen. Denn »alles so gut / ehrlich und löblich ynn den Heyligen ist / das haben sie von Gott empfangen / als Paulus sagt i. Co. iijj. Was hast du / das du nicht hast empfangen?« (D^v). So ist der erste Grund, weshalb »die Christenlich Kirch / eingesetzt und verordnet / die fest der abgestorben Heyligen zu feyren vnd hochzeitlich zu begen. Nemlich mehrung Göttlicher ehre / vnd anreytzung der menschen zu Gottlichem lob und hertzlicher dancksagung« (ebd.).

Entsprechend beginnt Querhammers Lied zu Mariä Himmelfahrt: »Wir sollen all dank sagen Gott Vnd vnser Hertz auch frewen sich«⁵¹.

In einem nächsten Schritt legt Vehe dar, daß Gott selbst die Heiligen lobt, etwa wenn »Gott ein sonderlichs wolgefallen gehabt hab« an Abels Opfer. Auch Maria, Johannes der Täufer, Josef und andere mehr seien von Christus, von Elisabeth, vom Engel vielfältig gelobt worden. Weshalb sollten dann wir die Heiligen nicht ehren (vgl. D ij^v)?

»Zum fördersten aber vnd vor allen Engeln vnd Heyligen / sollen wir die aller heyligste Jungfraw vnd mutter Gottes Mariam ehren« (ebd.). Grundlage für die Verehrung Mariens ist ihre Gottesmutterchaft. »Denn sie ist die / welche die krafft vnd almechtigkeyt des Vaters / vmbeschattet / vnd widder alle schwachheit gestercket hat. Welche / die weissheyt des Sons erfüllet / und vor allem yrrsal behütet hat. Welche die gütigkeit des heyligen Geistes besessen / vnd widder alle sunde und bossheyt bestetiget hat. Welche durch ihre gnadreiche / wunderbarliche und Jungfrewliche geburt / ist ein fall der sunden ... Ein sieg vnd vberwindung des Teuffels / Ein anfang des heyls / Ein mutter des lebens / Ein segen der Welt / Ein verdienst der gerechtigkeit ... Doch dis alles / durch die heylige / vbergebenedeyte frucht / ihres Jungfrawlichen leibes Jhesum Christum unsern Herrn und Seligmacher« (D iij). So wird Maria einerseits geehrt auf Grund der Gnade, die Gott ihr schenkt (sie besitzt die »güt-

⁴⁹ M. Vehe, *Assertio sacrorum quorundam axiomatum, quae a nonnullis nostri seculi pseudo prophetis in periculosam rapiuntur controuersiam*, (ohne Ort) 1535.

⁵⁰ M. Vehe, *Wie vnderschydlicher weiss*, A iij^r.

⁵¹ M. Vehe, *Gesangbüchlin*, E vij^v.

tigkeit des heyligen Geistes«) andererseits wegen ihres Mitwirkens mit der Gnade, die sie »widder alle sunde und bossheyt« bestätigt hat. Für Vehe läßt sich nicht säuberlich unterscheiden, was im Leben der Gottesmutter Gottes Gnade ist und was ihr Verdienst. Beides wirkt miteinander und ineinander. Ähnlich sagt es Vehe auch für alle anderen Heiligen: Wir lehren, »das diese gerechtigkeit (so ynn der belonung der Heyligen gehalten wird) habe ihren anfang vnd vrsprung / aus der Göttlichen gnaden / vnd das alle vnser werck / dieses namens (verdienst) vnwürdig sind / so von ihnen wird abgesondert vnd aussgeschlossen / die Göttliche gnade« (H ij^v)⁵². Die Heiligen und zuvörderst Maria werden von Gott und den Menschen geehrt wegen der Gnade, die Gott ihnen zuteil werden ließ und ihrer guten Werke und Verdienste, die sie mit Hilfe der Gnade erreicht haben. Doch auch wenn das Zueinander und die gegenseitige Abhängigkeit von Gnade und eigenem Verdienst nicht aufgelöst werden kann, so betont Vehe doch, »das ynn der Göttlichen belonung / eine gleicheyt werde gehalten / gegen der arbeyt vnd dem verdienst der menschen. Ists werck fast gut / vnd geschicht die arbeyt aus grossem glauben vnd lieb / so wird ihnen auch nach dieser güte und grösse / dargemessen grosse und gleiche belohnung« (H ij^{vv}). Deshalb bereitet »die barmhertzigkeyt ... einem jglichen ein stat [Platz] / nach dem verdienst seynner wercke« (I). So weiß die göttliche Gerechtigkeit, die gleichzeitig seine Barmherzigkeit ist, einem jeden Menschen nach dem Maß der Gnaden und der Verdienste seine Stellung im Himmel zuzuweisen. Nach beiden – Gnade und Verdienst – gebührt der Gottesmutter jedoch die erste Stelle unter den Menschen.

Diese Gedanken erscheinen nun auch im Lied zur Himmelfahrt Mariens »Wir sollen all dank sagen Gott«:

Nachdem Gott in der ersten Zeile Dank gesagt wurde, folgt der Grund des Dankes: Maria hat den Tod überwunden. Ihr wurde jetzt zuteil, worauf während ihres ganzen Lebens ihr Streben ging: teilhaben an der ewigen Seligkeit. Es ist das Werk Gottes in seiner Heiligen, das hier gepriesen wird:

*Wir sollen dank sagen Gott
Vnd vnser hertz auch frewen sich
Vberwunden hatt heut den todt
Maria vnd lebt ewiglich
Das wissen wir / das ihr begyr
Zu aller zeyt / vorlangt hat nach der seligkeyt /
die da bleybet in ewigkeyt.*

⁵² Vgl. auch: »Auch leren wir / das vnser werck / vom öbersten werck meyster dem heyligen Geist / durch mittel der gnaden / des Glaubens / der Lieb (von welchen sie entspringen vnd herkomen) vnd aus Göttlichem wolgefallen / und gnediger annemung / eine solche größe würdigkeyt empfangen / das sie ynn der güte / mögen wol der ewigen belonung vergleychet werden« (H ij^{vv}). Gleichzeitig betont Vehe aber auch die Mitwirkung des freien Willens des Menschen mit der Gnade Gottes: »Es sol aber / yn der volbringung vnd volstreckung des guten willens / vnd heyligen fürnemens odder fürsatzs (zu welchem vns die Göttliche gnad auffgeweckt vnd bewegt) nit ausgeschlossen werden die mytwirkung des freyen willens. Sonst weren alle gebot / verbot / verheyssung vnd drewung vergeblich. Dem holtze vnd steynen wird kein gebot geben. Auch geschicht ihnen keyne drewung odder verheyssung / die weil sie keyne freyhe Wirckung haben« (I v). Der Mensch ist eben kein Stück Holz, wie Luther dies in seinem Vergleich der Würdigkeit Mariens mit der des Kreuzesholzes nahelegt (vgl. oben Fußnote 30), sondern kann und muß in seinem freien Willen mit der Gnade mitwirken.

Zu Beginn der zweiten Strophe wendet sich die Anrede von Gott zu Maria: Sie wird gepriesen ob der Freude ihrer Himmelfahrt nach all dem Leid, das sie in ihrem Leben erdulden mußte. Dies ist die entsprechende Belohnung für die Mühe ihres Lebens. Nun wird Maria im Himmel inthronisiert. Sie bekommt den Platz, den ihr Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bereitet haben: sie ist der Heiligen höchste Zier:

*O wie gar groß ist nun dein freud
 Maria edle Jungfraw zart
 Sich hat geendet all dein leyd
 In deiner heylgen hymmelfart
 In Gottes reych ist niemant gleych
 Nach Christo dir / Das bekennen vnd glauben wir
 Du bist der heylgen höchste zyr.*

Erst in der dritten Strophe wird Maria als Königin und Gottesmutter um ihre Hilfe anrufen in Not und Pein, in den alltäglichen Nöten. Aber auch beim Sterben möge sie den Beter bald zu sich holen und ihm Gottes Gnade erwerben. Doch kann Maria Gnade wieder nur erwerben durch ihren Sohn, auf den sich alle Hoffnung stützt:

*Du Engelische Könygin
 Vnd mutter Gottes von edler art
 Bedengk du unser nodt vnd pein
 In vnser letsten hynnefardt
 Hilff vns zu dir / gar bald vnd schyr
 Erwirb auch vns / durch deinen sohn / des vatters gunst
 Al Hoffnung ist on ihn umb sunst*

Dieser letzte Abschnitt, der um Hilfe und Vermittlung bei Gott bittet, bedarf schließlich noch der genaueren Betrachtung. Ist dies nicht ein Beispiel, wie durch die Fürsprache Mariens der einzige Mittler Jesus Christus an den Rand gedrängt wird? Vehe gibt in seinem Büchlein »Wie underschydlicher weiss« auch darauf Antwort. Zum ersten verweist er auf die gegenseitige Fürsorge im Leib Christi. Die Glieder eines Leibes sind bestrebt, einander zu Hilfe zu kommen.⁵³ Dem hätte wohl auch Luther noch zustimmen können mit seiner Unterscheidung von Fürbitte und Fürsprache. Doch geht es Vehe um die Legitimität der Anrufung der Heiligen um Fürsprache in bestimmten Anliegen. Dem Einwand, durch die Anrufung der Heiligen werde die Mittlerschaft Christi verdunkelt, begegnet Vehe mit einem klaren Bekenntnis zum

⁵³ Vgl. M. Vehe, *Wie vnderschyldlicher weiss*, E iij^{vv}: »Die abgestorben Heyligen / haben mit vns eyne vnschydliche eynigkeyt / ym geistlichen leyb (des haubt denn Christus ist) wie Paulus spricht Roma. xij. j. Corin. xij. Wir sind alle glieder eynes leybs. Aus diesem aber wird klerlich entschlossen / das sie vns ynn allem so ihnen müglich / nicht verlassen. Denn die art vnd natur der leyblichen glieder / ist / das ye eins dem andern / durch seine natürliche wirkung dienstlich ist. Noch viel mehr / geschicht dis von den geystlichen gliedern / welche ynn ihnen haben den Heyligen Geist / der durch die liebe sie besitzet / vnd viel krefftiger ynn seyner wirkung ist / denn der natürlich Geist / durch die natürliche liebe ynn den leyblichen gliedern«.

einzigem Mittler Christus: Es ist »nicht mehr den eyn eyniger Mytler ... dieweil durch eyneyn alleyn / das wunderbarlich werck menschlicher Erlösung / volbracht ist / der ist vnd heysset Christus Jhesus« (G iij^v). Nie habe er auch das Werk der Erlösung einem Heiligen zugeschrieben (vgl. G iij^{tr}). Wenn aber Christus der einzige Mittler der Erlösung ist, dann bedeutet das doch nicht, daß er auch der einzige Fürbitter vor Gott sein müsse. »Warumb? Darum / das er vns selber geleret hat Math. vj. für einander zu bitten / vnd durch seyn Apostel Jacobum v. cap. geboten / das wyr / ye eyner für den andern bitten / auff das wyr mügen selig werden« (G iij^v). Wer nun diesem Gebot folgt oder der Ordnung der göttlichen Weisheit, daß ein Glied des Leibes Christi dem anderen zu Hilfe kommen muß (vgl. H), sagt damit nicht, »das die fürbit Christi vns nicht gnugsam / oder vnkreffftig sey / odder auch eynigen mangel gebrechen / fehle oder vnvolkomenheyt hab / der durch die fürbit der Engeln oder menschen / erstattet vnd ersetzt werd« (H^v). Vielmehr hat Christus alles vollkommen vollbracht. Dennoch will der vollkommene Hirt seine Apostel als Mithirten und obwohl Gott der gewaltigste Schirmherr ist, hat er doch seinen Engeln befohlen, die Menschen zu behüten (vgl. H). Doch auch die Fürbitte der Heiligen für die anderen Glieder des Leibes Christi geschieht nicht im eigenen Namen – wiewohl Gott das Gebet eines Heiligen lieber erhört als das eines Sünders (vgl. F iij^{tr}; H ij) – sondern sie halten »gewisslich die regel Christi / die er allen / so betten wollen / hat gegeben / vnd begeren also nichts vom Vater / den durch Christum Jhesum« (F iij^{tr}).⁵⁴ So mindert auch Maria nicht die Erlösungsmittlerschaft Christi. Doch als auserwähltes Werkzeug Gottes, das sowohl der Gnade als auch dem Verdienst nach die erste Stelle nach Christus einnimmt, ist sie Fürsprecherin, deren Fürsprache Gott wohlgefällig ist. Und als Heilige über allen Heiligen und Mutter Gottes wird ihr Gott die Erfüllung keiner Bitte versagen, die auch Maria durch Christus, ihren Sohn, an den Vater richtet. So ist auch der Liedschluß »Erwirb auch vns / durch deinen sohn / des vatters gunst. Al Hoffnung ist on ihn umb sunst« Ausdruck der klaren, ausgewogenen Lehre Michael Vehes über Fürbitte und Verehrung der Heiligen und der Gottesmutter.

Zusammenfassend läßt sich sagen:

Das Marienlob nimmt im Gesangbüchlein Michael Vehes einen breiten Raum ein. Maria wird geehrt in ihrer Gottesmatterschaft in weihnachtlichen Liedern; sie wird an Ostern in die Freude über die Auferstehung ihres Sohnes einbezogen. Für die

⁵⁴ Am Schluß seines Büchleins ruft Vehe den Leser auf, sich »ein gerecht billchs vrtheyl / zwischen vns vnd der widderparthey« (I ij^v) zu bilden. Schließlich umgeht er die Formulierungen »Mittler der Erlösung« und »Mittler der Fürsprache«, die in CA XXI und in der Apol XXI Hemmschuh einer Einigung waren. Im übrigen versucht Vehe in seinem Büchlein die ganze Reihe von Einwänden Melanchthons (vgl. G. Wenz, Evangelische Heiligenverehrung. Notizen zum XXI. Artikel der Confessio Augustana und zu seinem thematischen Kontext: H. Franke u.a. (Hg.), Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn, Göttingen 1992, 332–351, bes. 342) im 21. Kapitel der Apologie der Confessio Augustana (keine Vorschrift und keine Verheißung in der Schrift, die Frage der göttlichen Billigung etc.) aufzuarbeiten.

großen Marienfeste im Jahreskreis, von Mariä Empfängnis bis zu Mariä Himmelfahrt, bietet Vehe eigene Lieder. Schließlich steht das Ave Maria an zweiter Stelle des Büchleins nach dem Vaterunser. Marienverehrung tritt für Vehe nicht in Konkurrenz zur Gott geschuldeten Anbetung; denn in der Verehrung Mariens wird Gottes Handeln an ihr gepriesen, aber auch das von Gottes Gnade durchdrungene eigene Verdienst Mariens besungen. Gemäß dem Auftrag Christi zur gegenseitigen Fürbitte wird Maria als Fürsprecherin angerufen, ohne damit der einzigartigen Stellung ihres Sohnes als Mittler der Erlösung Abbruch zu tun. Diese theologische Leitlinie wird besonders in den von Querhammer getexteten Liedern deutlich.

Im Vergleich zu Luther zeigt Vehe eine tiefe Hinneigung zur Gottesmutter, die in ihrer klaren Begründung auch heute noch tragfähig ist. Bedauerlicherweise wurde Michael Vehe schon in seiner Zeit zu wenig zur Kenntnis genommen, leider auch von Martin Luther.

Die Relationalität christlicher Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit: Freiheit im Sohn, Gleichheit im Vater und Brüderlichkeit im Heiligen Geist

Von Klemens Deinzer, Bamberg

Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind, wie Papst Johannes Paul II. bei seinem ersten Frankreichbesuch 1980 sagte, im »Grunde christliche Gedanken«¹. Ihre christliche Bedeutung erhalten sie durch ihre Relationalität: Freiheit ist christliche Freiheit, wenn sie auf Christus, den Sohn Gottes, bezogen wird; Gleichheit hat ihren letzten Grund in Gott, dem Vater aller Menschen; Brüderlichkeit ist schließlich Brüderlichkeit im Heiligen Geist. In ihrer gegenseitigen Durchdringung und Rückbezogenheit auf den dreifaltigen Gott sind sie Wegmarken für gelingendes Leben der Menschen auf Gott hin und untereinander. Dies soll im Folgenden expliziert werden.

1. Freiheit

»Die Freiheit ist für einige zu einem Dogma geworden, für andere zu einer Gefahr«². Dieses Wort von Papst Paul VI. – vor 25 Jahren im Rahmen einer Apostolischen Katechese gesprochen – hat nichts an Aktualität verloren. Denn gegenwärtig sind zwei Strömungen in Gesellschaft und Kirche verstärkt zu beobachten, die ihr Verhältnis zur Freiheit in der von Papst Paul VI. formulierten extremen einen oder anderen Weise definieren.

Die eine Richtung tendiert dahin, die »lästige Last der Freiheit«³ loszuwerden. Gesucht werden sichere und überschaubare Räume, die die Komplexität der Wirklichkeit zwangsentdifferenzieren und auf scheinbar klare Abgrenzungen reduzieren. In ihrer extremen Form finden sich diese außerhalb der Kirche in der zunehmenden Zahl von Sekten und Sektenmitgliedern. Freiheit und Verantwortung werden nicht als Chance gesehen, das Leben für sich und mit anderen aktiv zu gestalten. Freiheit stellt für diese Menschen vielmehr eine Gefahr dar.

Ein Beispiel für die »Angst vor der Freiheit« am Rande bzw. inzwischen außerhalb der Kirche ist die Bewegung um den Schismatiker Marcel Lefebvre. Für ihn gab

¹ Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 21, 1980, 58.

² Apostolische Katechese Papst Pauls VI. vom 18. August, in: Die Römische Warte 12 (1971) 265–266, 265.

³ So P. Zulehner in einem Referat im Nürnberger Caritas – Pirkheimer – Haus, in: Blickpunkt Kirche, 24. März 1996, I.

es auf dem II. Vatikanischen Konzil drei »Bomben mit Zeitzündung«: »Die Kollegialität, die Religionsfreiheit und der Ökumenismus. Die Kollegialität, welche dem Ausdruck der »Gleichheit« in der französischen Revolution entspricht, beruht auf derselben Ideologie. Die Kollegialität bedeutet die Vernichtung der persönlichen Autorität; die Demokratie ist die Zerstörung der Autorität Gottes, der Autorität des Papstes und der Autorität der Bischöfe. Die Kollegialität entspricht der Gleichheit der Revolution von 1789. Die Religionsfreiheit ist die zweite Bombe mit Zeitzündung ... und schließlich die letzte Bombe mit Zeitzündung: der Ökumenismus. Betrachten Sie die Dinge näher, und Sie werden sehen, daß er der »Brüderlichkeit« entspricht. Man nennt die Häretiker, die Protestanten, Brüder: getrennte Brüder. Und da haben wir die Brüderlichkeit. Weit sind wir mit dem Ökumenismus gekommen; er bedeutet sogar Brüderlichkeit mit den Kommunisten«⁴.

Für die zweite Richtung ist die Freiheit fast zu einem Dogma geworden. Nahezu alle überlieferten Bindungen werden in ihrer Legitimität in Frage gestellt. Alles, was sich gegen die individuellen Freiheitsrechte richtet, wird abgelehnt: Hierarchie, Ordnung, Wertvorgaben. Die Kirche selbst wird dabei häufig als die gewissermaßen letzte Bastion der Unfreiheit und Ungleichheit dargestellt: ihre hierarchische Struktur sei mit der Gleichheit nicht vereinbar; Christen seien »kompetenzlose Objekte klerikaler Bevormundung«⁵; das Lehramt der Kirche stehe im Widerspruch zur Freiheit des Denkens und Handelns; insgesamt sei die Kirche eher ein Raum der Unfreiheit und ihre Verkündigung eher eine »Drohbotschaft« statt eine »Frohbotschaft«⁶.

Angesichts dieser extremen gegenläufigen Entwicklungen ist es notwendig, den Blick auf den von beiden Strömungen aufgegriffenen, jedoch unterschiedlich akzentuierten Begriff der Freiheit zu lenken und nach seinem Stellenwert im Kontext des christlichen Glaubens zu fragen.

Christliche Freiheit ist zuvorderst relationale Freiheit. Sie realisiert sich aus der Verbundenheit mit Gott, der der »authentischste Freund«⁷ der Freiheit ist, und der Menschen untereinander. Sie ist zum einen von Gott geschenkte, auf ihn rückbezogene Freiheit, und zum anderen auf den Mitmenschen hin gerichtete, mit ihm verbindende Freiheit. Ihre radikalste Bezogenheit erfährt christliche Freiheit im Erlösungsgeschehen Christi⁸. Durch sein Kreuz und seine Auferstehung hat er den Menschen von Sünde und Tod befreit und ihm ein neues Beziehungsverhältnis geschenkt: Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geist. So bekennt das II.

⁴ M. Lefebvre, Ein Bischof spricht. Schriften und Ansprachen, Wien 1976, 207f.

⁵ Demokratieförderplan des BDKJ für die Katholische Kirche in Deutschland, 1995.

⁶ Vgl. das sog. Kirchenvolksbegehren.

⁷ Der Apostolische Stuhl 1991, Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, vollständige Dokumentation, Köln und Libreria Editrice Vaticana, 168; vgl. zum Ganzen besonders: W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz ⁷1978; J. B. Lotz, Person und Freiheit, 1979, 108 ff; K. Rahner, Theologie der Freiheit, in: Schriften IV, 1965, 215 – 237; J. Ratzinger, Freiheit und Bindung in der Kirche, in: Ders., Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 165 – 182; H. Schlier, Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis, in: Ders., Das Ende der Zeit, ²1972, 216 – 233.

⁸ Vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74, 1986, 53: »Die Befreiung in ihrer ersten Bedeutung ist soteriologisch«.

Vatikanische Konzil: »Niemand wird durch sich selbst und aus eigener Kraft von der Sünde erlöst und über sich hinausgehoben, niemand vollends von seiner Schwachheit, Einsamkeit oder Knechtschaft freigemacht, vielmehr brauchen alle Christus als Beispiel, Lehrer, Befreier, Heilbringer, Lebensspender«⁹. Christliche Freiheit ist damit erst im nachhinein ein Recht bzw. eine Leistung des Menschen. Zuvorderst ist sie eine Gabe Gottes und geht als solche über die ethische Dimension der Freiheit hinaus. Zugleich findet sie aber ihre Entsprechung im Begriff persönlicher Gewissensfreiheit. Frei sein heißt, nach seinem Gewissen auf die Wahrheit hin leben. Dies kommt deutlich in der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit zum Ausdruck: Weil Gott sich dem Menschen zu erkennen gibt, »hat ein jeder die Pflicht und also auch das Recht, die Wahrheit im Bereich der Religion zu suchen, um sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel und Wege rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden. Die Wahrheit muß aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d.h. auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustausches und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen«¹⁰.

An diesem Punkt vollzieht sich eine grundlegende Unterscheidung zu einem individualistischen Freiheitsverständnis, das Freiheit in Umkehrung des christlichen Glaubens primär als ein Freiheitsrecht des einzelnen versteht. Freiheit begrenzt sich in diesem Sinn erst dort, wo die Freiheit eines anderen anfängt. Freiheit erfolgt hier nicht indikativisch, nämlich aus geschenkter Freiheit zu leben, sondern definiert sich als Imperativ, seine eigenen Freiheitsräume immer weiter, mitunter auch auf Kosten anderer, auszudehnen. Freiheit ist damit die Freiheit primär des feindlichen Raumes, in dem der eine gegen den anderen seine Freiheitsräume schafft und verteidigt. Der andere ist nicht Ort der Entfaltungsmöglichkeit auch meiner Freiheit, sondern bedeutet primär Bedrohung und Einschränkung meiner Freiheit. Dieser individualistische Ansatz tut so, als ob es in seinem Bemühen ausschließlich um die Befreiung von Fesseln geht, um die Befreiung aus der Umklammerung von der Bestimmung durch andere, von Gesetzen, Tradition, usw. In Wahrheit wird aber durch die ungezügelte Durchsetzung der Freiheitsrechte des einzelnen der Freiheitsraum des anderen zurückgedrängt. Um ein Beispiel zu nennen: Durch die in den letzten Jahren zunehmende Hetze gegen den Papst und die Kirche wird der Freiheitsraum derer verringert, die gegen diese antikirchliche Propaganda sind¹¹. Das Fatale daran ist, daß der einzelne durch solche Agitation in seinen Voraussetzungen zu einer persönlichen Entscheidung verändert wird. Wenn die Medien beispielsweise permanent das Bild einer lebensfeindlichen Kirche zeichnen, wird der einzelne manipuliert. Er ist nicht

⁹ AG 8; vgl. auch LG 4; GS 13.

¹⁰ DH 3

¹¹ »Die Verantwortlichen vor allem in den elektronischen Medien möchte ich auch in diesem Zusammenhang auffordern, endlich der ständig zunehmenden Hetze gegen die Kirche und besonders gegen Papst Johannes Paul II. Einhalt zu gebieten«, so K. Lehmann in seiner Predigt zur Eröffnung der Frühjahrsvollversammlung der DBK am 1. März 1993 in Essen, in: Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz, März 1993.

mehr in der gleichen Freiheitssituation, als wenn er davon verschont geblieben wäre. Diese Form unbewußter Steuerung hebt zwar die Freiheit nicht notwendig auf, aber sie verändert und verengt von vornherein den Freiheitsraum zur freien Entscheidung des einzelnen. Einen individualistischen Ansatz vertreten heißt also, bewußt oder unbewußt den Freiheitsraum des anderen zu negieren.

Christliche Freiheit ist demgegenüber gebundene Freiheit, »Freiheit der Teilhabe«¹². Sie ist festgemacht in Gott, der selbst in dreifaltiger Liebe gebunden und so die reine Freiheit ist. E. Käsemann hat diesen Zusammenhang treffend formuliert: »Christus brachte und lebte die Freiheit der Kinder Gottes, die Kinder und frei nur bleiben, solange sie im Vater ihren Herrn finden«¹³. Ziel christlicher Freiheit ist deshalb Einbeziehung sich freigebender Personen in den in Beziehung lebenden und Beziehung stiftenden Gott. »Der Mensch muß erkennen«, so Joseph Ratzinger, »daß er nicht autark und autonom ist. Er muß die Lüge der Beziehungslosigkeit und der Beliebigkeit aufgeben. Er muß ja sagen zu seiner Bedürftigkeit, ja zum anderen, ja zur Schöpfung, ja zur Grenze und zur Weisung seines eigenen Wesens. Frei ist noch nicht, wer bloß zwischen Beliebigem wählen kann. Frei ist nur, wer die Maße seines Tuns allein von innen nimmt und keinem äußeren Zwang zu gehorchen braucht. Frei ist darum, wer mit seinem Wesen eins geworden ist, eins mit der Wahrheit selbst«¹⁴. Diese Wahrheit ist greifbar in Jesus Christus. Was Freiheit und Wahrheit deshalb konkret bedeuten, wird sichtbar, wenn wir die Schriften des Neuen Testamentes, insbesondere aber die Theologie des Paulus studieren.

Freiheit ist für Paulus die spezifische Gabe Gottes in seinem Geist. Als solche ist sie der Ertrag der Erlösungsgeschichte der Menschheit insgesamt wie auch der einzelnen – und zwar in der Spannung des »schon« und »noch nicht«. In dieser Verankerung in Gott ist Freiheit für Paulus relational. »Freiheit ist mit Sohnschaft identisch«¹⁵. Zusammengefaßt läßt sich dieses Proprium christlicher Freiheit in Gal 4,1-7 erkennen: »Solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Sklaven, obgleich er Herr von allem ist, sondern er steht unter Vormündern und Haushaltern bis zu der vom Vater vorherbestimmten Zeit. So waren auch wir, als wir unmündig waren, den Naturmächten der Welt wie Sklaven unterworfen. Als aber die Erfüllung der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, von einem Weibe geboren, dem Gesetz unterworfen, damit er die dem Gesetz Unterworfenen loskaufte, auf daß wir die Annahme an Sohnes Statt erlangten. Weil ihr aber Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der da ruft: Abba, Vater! Somit bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott«. Freiheit, so wird hier deutlich, heißt geschenkte, in ein neues Beziehungsverhältnis zu Gott und den Menschen gesetzte Freiheit. Sie ist nicht eigenmächtige, ei-

¹² Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit, 17.

¹³ E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1970, 187–214, 121.

¹⁴ J. Ratzinger, Freiheit und Befreiung, in: L'Osservatore Romano (Deutsch), 29. August 1986, Nr.35, 8-9,9.

¹⁵ J. Ratzinger, Freiheit und Bindung in der Kirche, in: Ders., Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 165–182, 177.

genwillige oder gar eigensüchtige Freiheit gegen andere, sondern wirbezogene Freiheit für andere und mit anderen. Eigene Freiheit wächst in dem Maß, in dem die Freiheit des anderen wächst, indem die Befreiung des anderen gefördert wird. Zu dieser Freiheit sind Christen befreit (vgl. Gal 5,13 ff). Freiheit realisiert sich demnach wesentlich in Gemeinschaft. Wahre Selbstverwirklichung ist dann die Erlangung der Freiheit zur Gemeinschaft mit den anderen und in der Einheit mit ihnen. Die Kirche selbst ist dabei das Zeichen dieser Einheit und das Werkzeug christlicher Freiheit¹⁶.

Da christlicher Glaube und christliche Freiheit von ihr vermittelt sind, verwirklicht sich christliche Freiheit auch in Einheit mit der Autorität der Kirche. Diese ist ein Mittel, die dem Christen helfen soll, das Gewissen hörfähig zu machen, die Wahrheit zu erkennen und die Freiheit, die Gott schenkt, zu erfahren. So sagte Papst Johannes Paul II. bei einer Ansprache vor Moraltheologen: »Unter den Mitteln, die die Erlöserliebe Christi zur Vermeidung dieser Gefahr des Irrtums vorgesehen hat, befindet sich auch das Lehramt der Kirche; in seinem Namen besitzt es eine echte und eigene Lehrautorität«¹⁷. Freiheit ist von daher auch ein Vollzug des Gehorsams, ja vollendet sich im Gehorsam des Sich-in-Dienst-nehmen-Lassens für andere. Christus selbst hat diese gehorsame Freiheit in seinem Leben, Leiden und Sterben am Kreuz vollzogen. Indem er sich für uns hingab, ging er den Menschen den Weg wahrer Selbstverwirklichung voran. In seiner Lebenshingabe suchte er nicht sich selbst, er schenkte sich und seine Freiheit Gott und nahm die ihm vom Vater angebotene an. In dieser radikalen Verfügbarkeit befreite er die Menschen von der Versklavung durch das vergötzte Ich, von der Selbstherrlichkeit und Selbstgerechtigkeit, der Hinwendung zum Ding und der Verfallenheit an den Tod, der der Sold der Sünde ist (vgl. Röm 8,13). Die christliche Gemeinde ist dabei der transitorische Ort des Lebens und der Freiheit: »Wir wissen, daß wir hinübergeschritten sind aus dem Tod in das Leben, weil wir die Brüder lieben« (Joh 3,14). Christliche Freiheit erweist sich darin als eine verfügbare Freiheit für die Wahrheit und für die Liebe. »Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe!« (Gal 5,13). Freiheit und Wahrheit, das eine kann ohne das andere nicht erreicht werden. Diesen Gedanken hat auch Papst Johannes Paul II. jüngst bei seiner Ansprache am Brandenburger Tor in Berlin neu in Erinnerung gerufen: »Freiheit bedeutet nicht das Recht zur Beliebigkeit. Freiheit ist kein Freibrief! Wer aus der Freiheit einen Freibrief macht, hat der Freiheit bereits den Todesstoß versetzt. Der freie Mensch ist vielmehr der Wahrheit verpflichtet. Sonst hat seine Freiheit keinen festeren Bestand als ein schöner Traum, der beim Erwachen zerbricht. Der Mensch verdankt sich nicht selbst, sondern ist Geschöpf Gottes; er ist nicht Herr über sein Leben und über das der anderen; er ist – will er in Wahrheit Mensch sein – ein Hörender und Horschender: Seine freie Schaffenskraft wird sich nur dann wirksam und dauerhaft entfalten, wenn sie auf der Wahrheit, die dem Men-

¹⁶ Vgl. W. Kasper, Die theologische Begründung der Menschenrechte, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die Kirche und die Menschenrechte, Arbeitshilfen Nr. 90, 3. Oktober 1991, 45-65, 59.

¹⁷ L'Osservatore Romano (Deutsch), 25. 11. 1988, 6.

schen vorgegeben ist, als unzerbrechlichem Fundament gründet. Dann wird der Mensch sich verwirklichen, ja über sich hinauswachsen können. – Es gibt keine Freiheit ohne Wahrheit.«¹⁸ Denn der Mensch, dessen höchste Würde die Freiheit ist, vollendet sich nicht dadurch, daß er um sich selbst kreist, sondern sich auf ein Du hin schenkt¹⁹. »Die Synthese von Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft, geschöpft aus dem Zeugnis des Lebens und des Pascha-Geheimnisses Jesu Christi, wo der eine und dreifaltige Gott uns geoffenbart wird, bildet Sinn und Fundament des ganzen christlichen Lebens und des christlichen Ethos, welches entgegen einer weit verbreiteten Meinung der Freiheit nicht entgegengesetzt ist – da das neue Gesetz die Gnade des Heiligen Geistes ist –, sondern sogleich ihre Bedingung und ihre Frucht ist«²⁰.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Christliche Freiheit ist dem heute vielfach gängigen Freiheitsbegriff geradezu entgegengesetzt. Wird Freiheit gegenwärtig zumeist verstanden als Freiheit von anderen für mich selbst, so geht der christliche Freiheitsbegriff genau den umgekehrten Weg: Freiheit von mir zur Freiheit für andere. Freiheit im christlichen Sinn gründet demnach nicht auf dem Prinzip »Mehrheiten dominieren Minderheiten«. Sie beruht vielmehr darauf, daß sich alle rückgebunden wissen an den Auftrag und die Botschaft Jesu Christi. Damit ist auch das Weihesakrament nicht Ermächtigung, sondern Bereitstellung des Geweihten für Christus und seinen Geist: »Der Herr ist der Geist. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2 Kor 3,17). Christliche Freiheit ist möglich, weil Gott in Jesus Christus den Menschen erlöst und befreit hat, nicht zu sich selbst, sondern zur Liebe Gottes, die allein trägt. Als in der Liebe gebundene Freiheit ist sie dem modernen Menschen jedoch unbequem, weil sie darauf aufmerksam macht, daß der einzelne nicht unendlich viele Möglichkeiten in seinem Dasein hat und Freiheit nicht Indifferenz bedeutet, sondern »das Bestimmtwerden von dem unendlichen Gut, das Gott ist, und zwar so bestimmt werden, daß diese Freiheitstat meine ganz und gar eigene Tat ist«²¹.

2. Gleichheit

Auch Gleichheit ist im christlichen Sinn in der Wurzel ein relationaler Begriff. Das II. Vatikanische Konzil macht dies deutlich, wenn es die Gleichheit in ihrer Rückbezogenheit auf Gott, den Vater aller Menschen, zum Ausdruck bringt: »Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus erlöst, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muß die grundle-

¹⁸ Ansprache von Papst Johannes Paul II. am Brandenburger Tor, in: KNA, Dokumentation 29, 24. Juni 1996.

¹⁹ Vgl. GS 24.

²⁰ Zusammenfassung des Konsistoriums der Kardinäle über die Bedrohung des Lebens, 4.–6. April 1991, in: Der Apostolische Stuhl 1991, 1544–1588, 1575.

²¹ G. Muschalek, Das Ideal der Freiheit in unserer neuen Welt und der christliche Glaube, unveröffentl. Manuskript, 1996, 1.

gende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden²². Diese fundamentale Gleichheit aller Menschen ist auch im Innenraum der Kirche garantiert. Unter Bezugnahme auf Eph 4,5 »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe« lehrt das II. Vatikanische Konzil: »Gemeinsam ist die Würde der Glieder aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam ist die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht ... Wenn ... nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in Gottes Gerechtigkeit. Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und als Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi ... Wie die Laien ... Christus zum Bruder haben, der, wiewohl der Herr aller, gekommen ist, um zu dienen und nicht um bedient zu werden, so haben sie auch die geweihten Amtsträger zu Brüdern, die in Christi Autorität die Familie Gottes durch Lehre, Heiligung und Leitung weiden«²³. Das II. Vatikanische Konzil knüpft damit direkt an der biblisch-urkirchlichen Lehre von der Gleichheit aller Getauften an: »Alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›Einer‹ in Christus Jesus« (Gal 3,27.28). Das Kirchliche Gesetzbuch von 1983 und der Katechismus der Katholischen Kirche haben diese Gleichheit, die nicht einfach die beliebige Ersetzung des einen Menschen durch den anderen ist, sondern die »Zugehörigkeit eines jeden zum ganzen Leib Christi«²⁴, unter Bezugnahme auf das II. Vatikanische Konzil aufgenommen und verankert²⁵.

Bei aller grundsätzlichen Gleichheit der Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche gibt es jedoch auch ein falsches Gleichheitsverständnis. Zwar sind alle Menschen gleich von Gott geschaffen, ins Leben gerufen und zum Heil bestimmt. Zugleich aber sind sie von Gott zu unverwechselbarer Einmaligkeit geschaffen. Als Individuen sind sie aufgrund ihrer Anlage, ihrer Fähigkeiten und Biographie voneinander unterschieden. Gerade in dem Maße, in dem es deshalb gelingt, die Fähigkeiten

²² GS 29.

²³ LG 32.

²⁴ K. Krenn, Wenn wir wollen, was Jesus mit seiner Kirche wollte, wird es immer und überall Priestern geben, in: FKTh 4 (1994) 293–298, 295. »Freilich interpretiert unser heutiges Fordern nach Gleichheit jene Gleichheit von Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Mann und Frau (vgl. 1 Kor 12,13; Gal 3,28) in einer Weise, die nicht der Absicht Gottes entspricht. Nach Gottes Absicht wird die Frau nicht zum Mann, der Jude nicht zum Griechen; die Gleichheit im Leib Christi ist nicht einfach Austauschbarkeit des einen durch den anderen. Die Frau z.B. braucht nicht Mann zu sein, um »gleich« mit dem Mann zu sein; die Gleichheit im Leib Christi ist nicht die Austauschbarkeit des einen durch den anderen, sondern die Zugehörigkeit eines jeden zum ganzen Leib Christi, ohne daß das besondere Daseinsgeheimnis eines jeden dabei in Austauschbarkeit verloren wird. [...] Damit sich die Liebe ereignen kann, muß jeder seiner Berufung und Gabe folgen, mit der er sich in den Leib Christi in Verschiedenheit einbringt. Aus dieser Sicht z.B. ist die Frage der Priesterweihe der Frau gegenstandslos; damit sich die Liebe ereignen kann, muß die Frau den Weg ihrer besonderen Zugehörigkeit zum Leib Christi gehen.« Ebd. 295f.

²⁵ Vgl. CIC can. 204; can 208; KKK 871–873.

und Talente des einzelnen in den Gesamtorganismus der Gesellschaft einzubringen und die Unterschiede gegenseitig fruchtbar zu machen, kann die Identität des einzelnen gestärkt und seine Kräfte zum Wohl aller genutzt werden. Diese Gleichheit in der Unterschiedenheit der je individuellen Fähigkeiten und Charismen gilt auch in der Kirche. Sie umfaßt die Gleichheit aller Gläubigen in ihrer Geschöpflichkeit, in ihrer einmaligen Würde, in ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Berufung zum Heil. Dieser Gleichheit aller Gläubigen verpflichtet, zeigt sich die Kirche zugleich als ein gegliedertes und strukturiertes organisches Ganzes, als Leib Christi, der nur in einem großen und vielfältigen Reichtum von Charismen, Diensten und Ämtern wirklich zu leben vermag.

Garant für die Gleichheit der Gläubigen vor Gott ist das geistliche Amt. Es ist nicht von den Charismen der Gläubigen getrennt, sondern unterschieden, und hat den göttlichen Auftrag, den Gläubigen uneingeschränkt und ungemindert das Heil zu vermitteln. Leo Scheffczyk stellt deshalb fest: Könnten »die Gnadengaben in Wort und Sakrament wechselseitig ohne besondere göttliche Beauftragung einander gespendet werden, dann wäre die Heilsvermittlung nur dem guten Willen des einzelnen anvertraut, aber so auch der Willkür und dem Eigensinn der Menschen ausgeliefert. Auf diese Weise würde auch die gegenüber dem Amt besonders beargwöhnte Herrschaft von Menschen über Menschen nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil einer subtileren Form von Mißachtung des anderen und seiner Unterdrückung Tür und Tor geöffnet. Das Amt in der Kirche, das eine schwere Verpflichtung und keinerlei menschlichen Vorzug des Amtsträgers beinhaltet, ist gerade zur Heilsicherung für die Gläubigen geschaffen.«²⁶ In der Kirche kann deshalb auch nicht die Mehrheitsmeinung entscheiden, sondern das Evangelium Jesu Christi, das der Herr seinen Aposteln in besonderer Weise anvertraut hat. Das II. Vatikanische Konzil knüpft daran an, wenn es schreibt: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung vom Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20/27), kann im Glauben nicht irren. Und diese besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie »von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien«, ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest«²⁷. Die Lehre des Konzils steht damit ganz in der Linie des Neuen Testaments: »Da beschlossen die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde ...« (Apg 15,22). Letztlich beruhen diese Aussagen darauf, daß die Kirche keine rein menschlich-natürliche Gemeinschaft ist, die Jesus Christus zu ihrem Führer bestimmt hat, seine Botschaft interpretiert und auslegt, sondern eine göttliche Stiftung ist, der Leib Christi, und »in einer

²⁶ L. Scheffczyk, Einen Kompromiß zwischen Glauben und Irrglauben kann es nicht geben, in: G. Plettenberg (Hrsg.), »Die Saat« geht auf. Ist die Kirche mit ihrer Moral am Ende? Aachen 1995, 213–225, 219.

²⁷ LG 12.

nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich²⁸. Kirche ist Sakrament, d.h. sie zeigt nach außen eine in ihr verborgene Gnade, nämlich die Christuswirklichkeit. Durch die Kirche führt Christus das Werk der Erlösung weiter. So sehr es deshalb unter den Gliedern der Kirche wahre Gleichheit gibt, weil sie mit dem Heiligen Geist gesalbt und zur Gemeinschaft mit Gott berufen sind, so gibt es doch in der Kirche die Träger des Amtes mit der besonderen, von Christus übertragenen Sendung. »Sie repräsentieren Christus als Haupt der Kirche, und zwar innerhalb der Kirche (und ohne die »wahre Gleichheit« aufzuheben, die sich nicht auf eine Gleichheit in der Verantwortung, sondern auf eine Gleichheit in der Würde vor Gott bezieht) und sogleich ihr gegenüber. So machen sie die beständige Herkunft der Kirche von Christus deutlich«²⁹.

Ihre tiefste Begründung und zugleich Zusammenfassung erfährt die »Perichorese« von Einheit, Gleichheit und Unterschiedenheit im einen und dreifaltigen Gott selbst. Er ist absolut eins in seinem Wesen, gleich in den Personen und unterschieden in den Relationen. Dadurch ist er eins, daß er der Ursprung ist und zugleich das daraus Hervorspringende in sich selber hat. Im Ursprungsgeschehen ist Gleichheit in allem. Die Relationen, die die »Eigenheit« der Personen als Beziehungen verdeutlichen, sind dann nichts anderes als Lebensvorgänge, die die Einheit und Gleichheit tragen und zur Wirksamkeit bringen.

Die Kirche ist dabei, wie das Konzil im Anschluß an Bischof Cyprian formuliert, Teilhaber an dieser trinitarischen *Communio*³⁰. Deshalb konstituiert auch in der Kirche die Einheit der Liebe Gottes nicht nur die Gleichheit, sondern auch die Unterschiedenheit. Die unterschiedlichen Charismen, wozu auch das geistliche Amt gehört, stehen damit nicht im Gegensatz zur Gleichheit aller, sondern haben den Sinn, die Liebe Gottes unter den Menschen sichtbar zu machen. Insofern kann auch der Einheits-Dienst des Amtes, besonders aber auch des Papstamtes, nicht als bloß symbolischer oder appellativer Einheitsdienst gesehen werden, sondern muß vielmehr als wirkmächtige sakramentale Konkretion der Einheit verstanden werden³¹. Klaus Hemmerle hat diese trinitarische Fundierung und Finalisierung von Einheit, Gleichheit und Unterschiedenheit im ekklesiologischen Kontext auf den Punkt gebracht: Die Kirche »umfaßt zum einen die Einheit im Bewahren und Bezeugen der Wahrheit des Evangeliums und im Sakramentsein für die in Jesus der Welt sich schenkenden Liebe des dreifaltigen Gottes, zum andern die Gleichheit aller in der Würde als Gotteskinder, als von Jesus Christus Geprägte und so zum Teilnehmen an seinen drei Ämtern als Priester, Prophet und König Gerufene, und schließlich die Verschiedenheit der Dienste und Charismen, welche die hierarchische Amtsstruktur und die gegenseitige Verwiesenheit der Dienste und Charismen aufeinander einschließt. Dieses Ineinander von Einheit, Gleichheit und Unterschiedenheit gelingt

²⁸ LG 8.

²⁹ Stellungnahme der Jugendkommission der DBK zum »Demokratieförderplan für die Katholische Kirche in Deutschland« des BDKJ, 1995, 6.

³⁰ Vgl. LG 4.

³¹ Vgl. M. Seybold, Nach-Frage, in: Ders. (Hrsg.), *Maria im Glauben der Kirche*, Extemporalia, Bd. 3, Eichstätt – Wien 1985, 132–147, 139.

als Zeugnis von *communio*, wo im Leben der Kirche Einheit, Gleichheit und Unterschiedenheit zugleich als Ausdruck von Liebe glaubhaft werden³².

3. Brüderlichkeit

Schließlich ist auch Brüderlichkeit, neben Freiheit und Gleichheit, im christlichen Sinn ein relationaler Begriff. Brüderlichkeit behebt, wie Papst Johannes Paul II. sagt, »den sooft genannten Widerspruch zwischen Gleichheit und Freiheit. Sie übersteigt die strenge Gerechtigkeit. Ihre Antriebskraft ist die Liebe, in deren Mittelpunkt das Evangelium Jesu Christi steht, der dazu einlud, zum Nächsten jedes Menschen zu werden, da er unser Bruder ist«. Eine Welt ohne Bruderliebe, so der Papst, »könnte es immer nur zu einem partiellen, zerbrechlichen und bedrohten Frieden bringen... nur der Geist der Brüderlichkeit kann ... zu einem Frieden (führen), der für die andere Seite nicht demütigend ist«³³. Dieser Geist der Brüderlichkeit ist im letzten der Heilige Geist. Von ihm her gewinnt die Brüderlichkeit ihre einheitsstiftende Kraft. Im Römerbrief (vgl. Röm 8,14-17) wird dies deutlich³⁴, wenn Paulus davon spricht, daß diejenigen, die sich vom Geist führen lassen, die Söhne Gottes sind. Vom Sklavengeist hebt sich der Heilige Geist dadurch ab, daß er von der Angst befreit und Einheit stiftet. Diejenigen, die sich von ihm führen lassen, macht er zu Söhnen Gottes und untereinander zu Brüdern. Brüderlichkeit ist damit nicht als Blutsverwandtschaft oder naturalistisch verstanden, sondern zuvorderst die Bruderliebe innerhalb der Gemeinden. Bei Paulus wird dies erkennbar, wenn er im Raum der Gemeinden so formuliert: »Ihr habt es nicht nötig, daß ich euch über die Bruderliebe (*philadelphia*) schreibe, denn ihr seid von Gott selbst belehrt, einander zu lieben und ihr handelt auch entsprechend an allen Brüdern in ganz Mazedonien. Wir ermahnen euch aber, darin noch reicher zu werden« (1 Thess 4,9f).

Hinsichtlich des Außenverhältnisses schreibt er folgendermaßen: »Seht zu, daß keiner einem anderen Böses mit Bösem vergilt, sondern bemüht euch stets um das Gute, untereinander und zu allen« (1 Thess 5,15f).

Paulus versteht die Gemeinde als eine Familie von Glaubenden, die sich innen anders verhält als außen. Seinen Grund hat dies darin, daß Brüderlichkeit in der eschatologischen Geistausgießung wurzelt³⁵. Die wirkmächtige Erfahrung des Heiligen Geistes impliziert gleichzeitig die für die Endzeit verheißene Gotteskindschaft (vgl. Röm 8,14-16; Gal 4,5-7). Das Bewußtsein, nach dem Willen Gottes zu handeln, verbindet die Christen untereinander zu Brüdern und Schwestern (vgl. Mk 3,35). Diese

³² K. Hemmle, Pilgerndes Gottesvolk – geeintes Gottesvolk. Eine Weg-Skizze, in: E. Kleindienst/G. Schmuttermayr (Hrsg.), Festschrift für Bischof Josef Stimpfle. Kirche im Kommen, Frankfurt a. M. 1991, 349-374, 367.

³³ Der Apostolische Stuhl 1987, 1184-1194, 1194.

³⁴ Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief, in: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. VI, Freiburg 1977, 256.

³⁵ Vgl. zum Folgenden: G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt, Freiburg i. Br. 1993, bes. 124-134 u. 176-180.

Glaubensdimension der Bruderliebe verlangt damit, sie zunächst einmal in den eigenen Gemeinden zu leben, dann aber auch immer mehr Menschen, die noch nicht zur Gemeinde gehören, in die geistgewirkte Brüderlichkeit einzubeziehen.

Die Alte Kirche hat diese Vorstellung christlicher Brüderlichkeit in ihr Leben umgesetzt. Bei Tertullian findet sich eine tiefe theologische Begründung für die Bruderliebe: »Brüder sind wir auch euch (den Heiden) nach dem Recht der Natur, unserer einen Mutter ... Doch mit viel mehr Recht heißen und sind uns Brüder diejenigen, die (durch Glaube und Taufe) Gott als ihren einen Vater erkannt, die den einen Geist der Heiligkeit eingesogen haben, die aus dem einen Leib derselben Unwissenheit zu dem einen Licht der Wahrheit emporgestreckt sind«³⁶.

Das II. Vatikanische Konzil knüpft daran an, wenn es sagt: »Dazu, daß Gott in seiner Gegenwärtigkeit offenbar werde, trägt schließlich besonders die Bruderliebe der Gläubigen bei, wenn sie in einmütiger Gesinnung zusammenarbeiten für den Glauben an das Evangelium und sich als Zeichen der Einheit erweisen«³⁷. Christliche Brüderlichkeit ist also im Gegensatz zu einer rein innerweltlichen Brüderlichkeit oder Geschwisterlichkeit primär Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Dieser schafft die Geistesverwandtschaft und weist so »über den Willensakt der Erwählung hinaus in Richtung einer ›seinsmäßigen‹ Vereinigung«³⁸, im letzten auf die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Der Geist der Brüderlichkeit kann deshalb nur in seiner tiefsten Wirklichkeit im Glauben erfaßt und in den Sakramenten erfahren werden. Jesus selbst war es, der nicht alle als seine Geschwister³⁹ bezeichnete, sondern nur diejenigen, die mit ihm den Willen des Vaters bejahen und tun.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die berechtigten Interessen des Menschen, wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, werden durch den Gottesglauben nicht nur nicht in Frage gestellt, sondern finden darin ihre letzte Begründung, ihren Schutz, ihre Verpflichtung und ihre Berechtigung. »Denn Gott umfängt schöpferisch Natur und Geschichte und führt deren Bewegungen, ohne hemmend einzugreifen, der Fülle in der Zukunft entgegen. Es gibt nicht die Alternativen: Gott oder Freiheit, Gott oder Mitmensch, Gott oder Welt. Wenngleich der Dualismus, d.h. die Verschiedenheit von Gott und nichtgöttlichem Sein auf keine Weise beseitigt werden kann, so gibt es doch auf der anderen Seite nur die Einheit von Gott und Natur, von Gott und Geschichte, von Gott und Freiheit, von Gott und Mitmensch, von Gott und Welt«⁴⁰.

³⁶ Apologeticum 39, 8f; Übersetzung: C. Becker, Tertullian, Apologeticum, München 1961, 2.

³⁷ GS 21.

³⁸ J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, 49.

³⁹ Anstelle von »Brüderlichkeit« wird heute vielfach der Begriff »Geschwisterlichkeit« verwendet. Es ist jedoch tatsächlich die Frage, ob »Geschwisterlichkeit« in der Sache genau das trifft, was mit »Brüderlichkeit« gemeint ist. Denn, wie W. Zauner richtig bemerkt, derjenige, der »im Raum der Kirche ›Bruder‹ genannt wird, ...ist auf seinen Glauben und nicht auf sein Geschlecht angesprochen.« W. Zauner, Brüderlichkeit und Geschwisterlichkeit, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 3 (1989) 228–237, 237.

⁴⁰ M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, Bd. I/2, St. Ottilien ²1979, 103.

Gottes beide Bücher

Von Hugo Staudinger, Paderborn

Johannes Paul II. hat einen Konflikt zwischen neuen Ergebnissen der Wissenschaften und der Lehre der Kirche mit dem Hinweis ausgeschlossen, Gott habe zwei Bücher geschrieben: Die Heilige Schrift und die Natur.¹ So berichtet Professor Dr. Herwig Schopper, bis 1988 Generaldirektor des Europäischen Zentrums für Kernforschung in Genf und inzwischen Leiter des größten Teilchenbeschleunigers LEP, von einem Gespräch mit dem Papst.

Das Bild von den zwei Büchern Gottes ist alt. Heute wird es von manchen Theologen abgelehnt. Sie weisen auf die völlige Andersartigkeit dieser beiden Bücher hin. Dabei übersehen sie jedoch, daß wir auch in unserem Alltag sehr verschiedenartige Bücher haben, vom Kursbuch und Kochbuch über die Sachbücher und Bildbände bis hin zu den Werken der Dichtung und schönen Literatur. Zudem sind Bücher in verschiedenen Sprachen abgefaßt und in je besonderen Schriftformen gedruckt. Gemeinsam ist ihnen nur, daß sie Informationen enthalten. Sie kann der Leser zur Kenntnis nehmen, bestreiten oder auch in eigener Weise interpretieren. Vergleichbares gilt für die beiden »Bücher Gottes«.

1) Zum Lesen der Heiligen Schrift

Aber das Lesen dieser beiden Bücher ist nicht so einfach, wie man in früheren Jahrhunderten oft dachte. Das gilt für beide Bücher. Allerdings sind die Schwierigkeiten je eigener Art.

So wurde die biblische Offenbarung Gottes ja keineswegs von Gott selbst niedergeschrieben oder diktiert. Daher haben Christen zu ihrer Heiligen Schrift ein anderes Verhältnis als die Anhänger des Islam zum Koran. Diese betrachten den Koran als eine unmittelbare göttliche Offenbarung. Soweit sie strenggläubig sein wollen, sind sie daher nicht bereit, die dort gegebenen Weisungen als zeitgebunden zu betrachten und Weiterentwicklungen zu dulden. Im Gegensatz dazu ist das Alte und Neue Testament nach christlicher Überzeugung »Gotteswort und Menschenwort«, oder wie man auch formuliert hat »Gotteswort in Menschenwort«.²

Das bedeutet: Der Text ist mitgeprägt von zeitgebundenen Auffassungen und persönlichen Anschauungen der Autoren. Darüber hinaus ist Gott in einer eigenen Weise auf die Zeitgebundenheit der Menschen eingegangen und hat sich selbst auf die Geschichtlichkeit eingelassen. So gibt er z. B. seine Anweisungen an einzelne Menschen in Träumen kund. Er zeigt den Magiern die Menschwerdung seines Sohnes durch einen Stern an. Gegenüber Kaiser Konstantin erweist er sich sogar durch des-

¹ Zitiert nach einer Beilage des Westfalenblattes vom 20. Mai 1983: Werte und Wandel, S. 5

² Darauf, daß es für das Alte Testament in mancher Hinsicht konkurrierend eine jüdische und eine christliche Interpretation gibt, sei an dieser Stelle nur am Rande verwiesen.

sen Sieg an der Milvischen Brücke als der wahre Gott. Derartige Kundgaben Gottes sind jedoch keine grundsätzliche Rechtfertigung für Traum- und Sterndeutungen, noch gar ein Hinweis darauf, daß militärische Erfolge grundsätzlich der Parteinahme Gottes für den jeweiligen Sieger zu verdanken sind.

Zu all diesen nur angedeuteten Schwierigkeiten bei der Deutung der Offenbarung Gottes in der Geschichte kommt noch hinzu: Diese erreicht zwar ihren absoluten Höhepunkt in Jesus Christus, aber dieser selbst hat kundgetan, erst das Wirken des Heiligen Geistes werde zur vollen Erkenntnis seiner Wahrheit führen. In diesem Sinne ist die Offenbarung noch nicht abgeschlossen, sondern weiterhin offen. Das heißt: Das Handeln Gottes ist noch nicht endgültig offenbar oder gar für uns durchschaubar. Offenbart sind nur wichtige Grundwahrheiten, wie sie schon seit der frühen Kirchengeschichte vor allem im Glaubensbekenntnis zusammengefaßt sind.

Darüber hinaus gibt es schon im Alten Testament auch prophetische Hinweise. Auch Jesus selbst hat prophetische Aussagen gemacht. Zudem befindet sich im Neuen Testament ein eigenes prophetisches Buch, die »Geheime Offenbarung«. Aber gerade deren Interpretation ist äußerst schwierig. Prophetie unterscheidet sich von Vorausberechnungen und auch von Wahrsagereien nicht zuletzt dadurch, daß sie erst bei ihrem Eintreffen voll erkannt wird. Dann soll sie dazu dienen, die »Zeichen der Zeit« angemessen zu verstehen. So konnten die messianischen Verheißungen des Alten Testaments erst in dem Augenblick voll verstanden werden, als Jesus Christus als der verheißene Messias erschien. Die Vorhersagen Jesu Christi über die Zerstörung Jerusalems wurden erst voll erkannt, als die römischen Heere gegen die Stadt anrückten. Dagegen vermögen wir die Vorhersagen Jesu Christi über das Ende der Welt noch heute nicht sicher und angemessen zu deuten.

Wenn die Kirche sich der Schwierigkeiten, das ihr anvertraute Buch zu interpretieren, stets bewußt gewesen wäre, dann hätten sich manche Konflikte zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften vermeiden lassen. Allerdings ist man im nachhinein zumeist klüger. Demzufolge ist zu einer allzu schnellen Verurteilung früherer Fehler kein Anlaß und noch weniger Anlaß für selbstgefällige Besserwisserei.

2) Zum Lesen des Buches der Natur

Nach diesen kritischen Bemerkungen zum Lesen der biblischen Schriften müssen allerdings nicht weniger kritische zum angemessenen Verständnis des »Buches der Natur« gemacht werden. Leider haben in der Vergangenheit viele Naturwissenschaftler mit unbegreiflicher Selbstverständlichkeit geglaubt, daß ihr Verständnis der Natur keiner kritischen Überprüfung bedürfe. Dies gilt vor allem, solange die Konzeption der klassischen Naturwissenschaften das Denken nahezu unangefochten beherrschte. Erinnert sei nur an Ernst Haeckel, der im Jahre 1899 als eine Bilanz seiner naturwissenschaftlichen Erkenntnisse das Buch »Die Welträtsel« veröffentlichte: »Das 19. Jahrhundert hat größere Fortschritte in der Kenntnis der Natur und dem Verständnis ihres Wesens herbeigeführt als alle früheren Jahrhunderte; es hat viele große »Welträtsel« gelöst, die an seinem Beginn für unlösbar galten; ... wir gelang-

ten zu der Überzeugung von der universalen Einheit der Natur und der ewigen Geltung der Naturgesetze ... Der Monismus des Kosmos, den wir darauf begründen ... vernichtet ... die drei großen Zentraldogmen der bisherigen dualistischen Philosophie, den persönlichen Gott, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens.«³

Es gibt kaum ein Buch, das eine bereitwilligere Aufnahme gefunden hätte als »Die Welträtsel«. In weniger als zehn Jahren war es in einer Auflage von einer Viertelmillion verbreitet. Es wurde in etwa dreißig Sprachen übersetzt.

Die Lehre vom Monismus des Kosmos fand umso mehr begeisterte Anhänger, als Haeckel zugleich einen »reinen Kultus des ›Wahren, Guten und Schönen‹« proklamierte, den er als »Kern unserer neuen monistischen Religion« bezeichnete. Der 1906 gegründete Monistenbund verfügte über eine weite Anhängerschaft und eine eigene Wochenzeitschrift, die seit 1912 den programmatischen Titel »Das monistische Jahrhundert« führte.

Entgegen der Prognose Haeckels brachte das 20. Jahrhundert jedoch nicht den endgültigen Triumph, sondern die große Krise der klassischen Naturwissenschaften. Sie hat das allgemeine Bewußtsein jedoch nur wenig geprägt, denn aufsehenerregende Entdeckungen und insbesondere technische Errungenschaften wirken stärker als die grundlegenden Schwierigkeiten einer neuen Interpretation der Wirklichkeit. Es gelingt zwar immer wieder, einzelne Passagen des Buches der Natur zu entziffern, der Text insgesamt jedoch gibt vorerst keinen rechten Sinn.

Die »Leseschwierigkeiten« beginnen schon damit, daß wir vom Buch der Natur jeweils nur die Seite zu lesen vermögen, die im Augenblick aufgeschlagen ist. Das hat man grundsätzlich immer gewußt. Aber man glaubte, auf den anderen Seiten stünde im Prinzip der gleiche Text. Das heißt, was sich in der Vergangenheit ereignet hat und was sich in der Zukunft ereignen wird, unterscheide sich nicht grundlegend von den Erfahrungen der Gegenwart. Daher versicherte noch Albert Einstein: »Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer, wenn auch hartnäckigen, Illusion.«⁴

Heute jedoch sind wir überzeugt: Die Zeit läuft irreversibel in eine Richtung. In der Vergangenheit hat es Vorgänge gegeben, die sich in der Gegenwart nicht wiederholen. Und in der Zukunft wird es Ereignisse geben, die es bislang noch nie gegeben hat. Es gibt also immer wieder auch Ereignisse, die sich nicht zwangsläufig aus bestimmten Konstellationen ergeben und die sich nicht aus Gesetzmäßigkeiten ableiten lassen. Daher gibt es eine »Geschichte« der kosmischen Entwicklung und eine Evolution des Lebendigen, die sich – hierin der Geschichte der Menschheit vergleichbar – zwar im Nachhinein erklärend beschreiben, aber nicht als zwangsläufige Folge aus gegebenen Anfangsbedingungen ableiten läßt.⁵

³ E. Haeckel, *Gemeinverständliche Werke*, Bd. 5, Leipzig und Berlin 1924, S. 270

⁴ Einstein/M. Besso, *Correspondance 1903–1955*, Paris 1972, S. 538

⁵ Vgl. hierzu insgesamt BzD 9, Ulrich Niemann, *Zum Problem der Selbstorganisation der Materie – Symposium des Instituts für Wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung vom 1.–3. 10. 1990 in Paderborn* (Tonbandnachschrift) Paderborn und Wuppertal 1991

Hieraus ergibt sich eine Abhängigkeit unseres Erkenntnishorizontes von unserem Erfahrungshorizont. Daher dürfen wir unsere gegenwärtigen Erfahrungen nicht unkritisch in Vergangenheit und Zukunft verlängern. Das tat jedoch schon Aristoteles, als er die Ewigkeit der Welt und die Konstanz der Arten lehrte. Beides entsprach seinen und entspricht auch unseren unmittelbaren Erfahrungen: Die Bewegungen von Sonne und Mond wiederholen sich »ständig«, Tiere und Pflanzen bringen von Generation zu Generation Exemplare der gleichen Art hervor. Trotzdem bestand die Welt nicht schon immer, Fossilien und andere Befunde zeigen zudem, daß Pflanzen- und Tierarten keineswegs immer gleichgeblieben sind.

Trotzdem extrapolieren auch heute viele Wissenschaftler gegenwärtige Beobachtungen weit über unseren Erfahrungshorizont hinaus. Dafür nur ein Beispiel: Unser Weltall dehnt sich gegenwärtig aus. Hieraus und aus weiteren Beobachtungen schließen Experten, es habe einstmals an einem einzigen Punkt mit einem sogenannten »Urknall« begonnen. Diese Spekulation läßt sich gut mit dem ersten Satz der Genesis vereinbaren, demzufolge Gott am Anfang Himmel und Erde schuf. Vom wissenschaftstheoretischen Standpunkt aus handelt es sich beim Urknall-Modell jedoch nicht um gesichertes Erkenntnis, sondern um Spekulation. Wer mehr behauptet, ist fast genauso naiv wie jemand, der ein Kind beim Aufblasen eines Luftballons beobachtet und daraus schließt, der Luftballon habe ursprünglich die Ausdehnung Null gehabt. Trotzdem bleibt die Hypothese vom »Urknall« als Spekulation höchst beachtenswert und sie ist theoretisch gut denkbar.

Grundsätzlich ist allerdings nicht alles theoretisch Denkbare auch faktisch möglich. So ist rein theoretisch jede Geschwindigkeit denkbar und ebenso jede Temperatur. In der Realität gibt es jedoch anscheinend keine höhere Geschwindigkeit als die des Lichtes⁶. Bei Temperaturen gibt es einen absoluten Nullpunkt, der nicht unterschritten werden kann.

Die Differenz zwischen theoretisch Denkbarem und faktisch Möglichem bleibt bei vielen heutigen Überlegungen über die kosmische und insbesondere die biologische Evolution unbeachtet. Selbstverständlich ist z. B. ein rein »zufälliges« Entstehen von Leben aus unbelebter Materie rein theoretisch denkbar, faktisch möglich ist es jedoch ohne koordinierende Impulse nicht. Das Gleiche gilt für den Übergang von einer der grundlegend verschiedenen Typen von Lebewesen zu einem anderen. Daß er durch eine Fülle glücklicher Zufälle zustandekommen konnte, ist auch nach der Überzeugung eines atheistischen Denkers wie Jacques Monod in höchstem Maße unwahrscheinlich. Er gesteht zu: »Bei dem Gedanken an den gewaltigen Weg, den die Evolution seit vielleicht drei Milliarden Jahren zurückgelegt hat, an die ungeheure Vielfalt der Strukturen, die durch sie geschaffen wurden, und an die wunderbare Leistungsfähigkeit von Lebewesen – angefangen vom Bakterium bis zum Men-

⁶ Dabei wird die als Lichtgeschwindigkeit im allgemeinen die mit c bezeichnete Vakuum-Lichtgeschwindigkeit bezeichnet. Als universale Konstante der speziellen Relativitätstheorie ist sie die obere Grenze der Geschwindigkeit, mit der sich Energie in irgendeiner Form, also auch ein Signal, ausbreiten kann. Materielle Körper können die Lichtgeschwindigkeit nur annähernd erreichen. Bei elektromagnetischen Wellen kann dagegen die Gruppengeschwindigkeit v^* unter besonderen Umständen größer werden als c . Das ändert jedoch nichts daran, daß die von der Welle transportierten physikalischen Größen stets unter c bleiben.

schen – können einem leicht wieder Zweifel kommen, ob das alles Ergebnis einer riesigen Lotterie sein kann, bei der eine blinde Selektion nur wenige Gewinner aussersehen hat.«⁷

Mit diesem Eingeständnis bleibt Monod jedoch grundsätzlich bei einem unangemessenen Erklärungsmodell. Denn er verabsäumt es, zwischen Gesamterscheinungen und Einzelercheinungen sowie zwischen Gesamtvorgängen und Einzelvorgängen zu unterscheiden.

Das jedoch ist nötig: Wenn z. B. Archäologen quaderförmige Steine in der gleichen Größe und einer regelmäßigen Zuordnung zueinander finden, dann folgern sie aus diesem Gesamtbefund, daß es sich um eine von Menschen geschaffene Anlage handelt. Diese Folgerung besteht auch dann zu Recht, wenn jeder einzelne Stein für sich betrachtet durch reinen Zufall abgebrochen und in seine derzeitige Stellung gekommen sein könnte. Daraus, daß jeder einzelne Stein zufällig zu seiner Form und in seine Lage gekommen sein könnte, läßt sich also keineswegs folgern, daß sich vielleicht die gesamte Anlage einer Summierung von Zufällen verdanke.

Analoges gilt auch für Gesamtvorgänge: So bewegen sich in jedem Fluß einzelne Wassermoleküle vorübergehend stromaufwärts. Wer sein Augenmerk nur auf die einzelnen Moleküle richtet, kann unschwer eine Wahrscheinlichkeitsrechnung darüber anstellen, wann sich alle Moleküle einmal zufällig stromaufwärts bewegen. Diese Rechnung geht jedoch an der Wirklichkeit vorbei. Denn bei einem Fluß handelt es sich um eine Gesamterscheinung und sein Fließen ist jeweils ein Gesamtvorgang. Entgegen den Ergebnissen einer nur an den einzelnen Molekülen orientierten Wahrscheinlichkeitsrechnung wird er als ganzer niemals stromaufwärts fließen.

Diese Feststellungen haben erhebliche Konsequenzen für die Bewertung gängiger Evolutionstheorien. Die Entwicklung des Kosmos und des Lebendigen kann allein durch glückliche Zufälle ohne koordinierende Impulse nicht zulänglich erklärt werden. Die These Monods: »Unsere ›Losnummer‹ kam beim Glücksspiel heraus.«⁸ ist unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten nicht nur höchst unwahrscheinlich, sondern schlechthin unhaltbar.

Zu diesen grundlegenden Einwänden gegen viele heutige Veröffentlichungen kommt schließlich noch eine weitere Tatsache: Alle Deutungen, die wir den Erscheinungen geben, sind standortgebunden. Wir müssen Modelle verwenden. Sie jedoch können die Wirklichkeit nur unter beschränkten Gesichtspunkten sehen und deuten. Das bekannteste Beispiel dafür ist das Licht. Je nach dem Experiment bzw. nach dem Zusammenhang erscheint es einmal als Welle und ein anderes Mal als Korpuskel. Aber auch unsere Vorstellungen von Atomen sind an Modelle gebunden. Sie stellen uns jeweils bestimmte Erscheinungsweisen bzw. Eigenschaften der Materie vor Augen. Eines der bekanntesten ist das Schalenmodell. Mit seiner Hilfe vermögen wir das Periodische System der Elemente eindrucksvoll darzustellen.

⁷ Jacques Monod, *Zufall und Notwendigkeit – Philosophische Fragen der modernen Biologie*, dtv 1069, S. 324

⁸ Jacques Monod, a. a. O. S. 129

Insgesamt läßt sich feststellen: Wir wissen jeweils nur, wie die Wirklichkeit unter bestimmten Bedingungen erscheint. Sie selbst bleibt in ihrem Wesen unerkannt. Bezeichnenderweise vermag niemand zu sagen, was Materie selbst eigentlich ist, was Leben ist oder gar was Geist ist⁹. Dennoch bedienen wir uns dieser Begriffe, um uns über die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit zu verständigen.

Was für einzelne Erscheinungen gilt, gilt in noch stärkerem Maße für die Wirklichkeit insgesamt. Wir können sie nicht überblicken. Daher können wir auch nicht sagen, wie bedeutend oder unbedeutend ihre einzelnen Erscheinungen sind. So ist z. B. die Behauptung: Angesichts der Größe des Weltalls habe unsere Erde keine entscheidende Bedeutung, reine Willkür. Denn wir wissen nicht, ob der Gesichtspunkt der Größe der angemessene Gesichtspunkt ist, um ihre Bedeutung richtig einzuschätzen.

Zur Veranschaulichung nur ein Hinweis: Die schon erwähnte Teilchenbeschleunigungsanlage LEP bei Genf hat einen Umfang von 30 km. Gebaut wurde sie, um Teilchen zu erforschen, die bedeutend kleiner sind als die kleinsten Atome. Unter dem Gesichtspunkt der Größe wäre es eine völlig unglaubliche Spekulation, daß um so kleiner Teilchen willen eine derart riesige Anlage konstruiert sei. Mit welcher Begründung kann man ausschließen, daß Vergleichbares auch für eine angemessene Interpretation der Erde in Beziehung zum Weltall gilt? Immerhin befinden sich nach dem gegenwärtigen Stand unserer Erkenntnis nur hier Beobachter, die das Gesamt des Weltalls zu beobachten, zu erforschen und zu deuten suchen¹⁰.

3) Die Hl. Schrift als Interpretationshilfe

Wie diese Überlegungen zeigen, sind gesicherte wissenschaftliche Erkenntnisse am ehesten für Fragen zu gewinnen, die von vornherein nur unter bestimmten Gesichtspunkten gestellt werden und sich auf den gegenwärtigen Zustand der Wirklichkeit beschränken. Trotzdem werden gerade in jüngster Zeit erstaunlich oft Versuche unternommen, die Wirklichkeit insgesamt wissenschaftlich zu interpretieren. Dabei zeigt sich – unbeschadet aller Differenzen in Einzelheiten – ein bemerkenswertes Ergebnis: Atheistische Wissenschaftler kommen fast durchweg zu der These, die gesamte Wirklichkeit sei das Ergebnis zufälliger Konstellationen und Entwicklungen und das menschliche Dasein sinnlos und absurd. Repräsentativ dafür ist der schon zi-

⁹ Entgegen einer weitverbreiteten Auffassung muß betont werden, daß unsere Unkenntnis über das Wesen der Materie nicht geringer ist als die über »Leben« und »Geist«.

¹⁰ Natürlich hat es immer wieder Spekulationen gegeben, denen zufolge es auch auf anderen Himmelskörpern Lebewesen geben könne. Sie sind weder beweisbar noch widerlegbar. Sofern man sich allein an die Tatsachen hält, sollte man allerdings stets mitbedenken, daß es uns auch mit modernsten Apparaturen bisher nicht gelungen ist, außer unserem eigenen noch irgendein anderes Planetensystem im Weltenraum zu entdecken. Hieraus folgt, daß Planetensysteme zumindest keine allzu häufigen Erscheinungen sind. Außerdem müssen wir feststellen, daß in unserem Planetensystem offensichtlich nur auf einem einzigen Planeten, nämlich unserer Erde, Bedingungen gegeben sind, unter denen sich Leben entfalten konnte.

tierte Jacques Monod: Der heutige Mensch wisse endlich, »daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat«¹¹.

Eine solche These steht allerdings in unaufhebbarer Widerspruch zu den Informationen, die wir aus dem anderen Buch Gottes, der Bibel, entnehmen können. Daher stellt sich die Frage, ob die Hypothese Monods oder die biblische Offenbarung von größerem Gewicht bzw. von größerer Glaubwürdigkeit ist. Zur Beantwortung sei von allgemeinen Erfahrungen ausgegangen. In der uns erfahrbaren Wirklichkeit gibt es offensichtlich einzelne sinnvolle Erscheinungen. Allerdings vermögen wir deren Sinn jeweils nur dann zu erkennen, wenn wir sie nicht isoliert, sondern in den Zusammenhängen betrachten, in denen sie stehen.

Gerade die Erkenntnisfortschritte der letzten Jahre haben uns die Bedeutung der Relationen für das Verständnis der Wirklichkeit ins Bewußtsein gebracht. So wurden von der Physik die Feldtheorie und die Relativitätstheorie entwickelt. Von der Biologie werden Öko-Systeme und Biotope erforscht. Die Humanwissenschaften versuchen, den einzelnen Menschen in seinen sozialen Beziehungen zu verstehen. Angesichts dieser Tatsachen stellt sich die Frage, ob die These von der Absurdität des menschlichen Daseins und der sinnlosen Zufälligkeit der Welt darin gründet, daß das Bezugssystem, in dem Mensch und Welt stehen, aus atheistischer Sicht nicht erkannt werden kann.

Selbstverständlich ist mit diesem Hinweis kein »Gottesbeweis« erbracht. Es zeigt sich jedoch: Versuche einer atheistischen Weltdeutung legen durch die ihnen zugrundeliegende Vorentscheidung ungewollt auch das Ergebnis ihrer Überlegungen von vornherein fest. Sie sind also keineswegs besonders unvoreingenommen. Unvoreingenommene Überlegungen haben sich dementsprechend weder von vornherein auf ein theistisches noch auf ein atheistisches Gesamtbild festzulegen.

Ein solcher Versuch zeigt: Weder die theistische noch die atheistische Interpretation der Wirklichkeit kann im strengen Sinne bewiesen werden. Ebenso zeigt sich jedoch: Sofern atheistische Positionen konsequent zu Ende gedacht werden, enden sie zwangsläufig in der These von der Absurdität der Welt und der Sinnlosigkeit menschlichen Daseins. Beim heutigen Stand unserer wissenschaftlichen Erkenntnis läßt sich auch diese These weder beweisen noch widerlegen, solange man das Buch der Natur allein als Argumentationsbasis zuläßt.

Nimmt man jedoch auch das andere Buch, die Bibel, zur Hilfe, so zeigt sich überraschend: Sie bietet nicht nur eine Alternative zur These der Sinnlosigkeit und Absurdität. Ihr Inhalt kann vielmehr zugleich eine Interpretationshilfe sein beim Lesen des Buches der Natur. Verwunderlich ist das nicht. Zwar sind beide Bücher nach Stil und Aussage nicht deckungsgleich. Bedenkt man jedoch, daß beide vom gleichen »Erst«-Autor stammen, dem schöpferischen und heilspendenden Gott, so kann man mit guten Gründen annehmen, daß sie in einer eigenen Art »compatibel« sind. Damit stellt sich der Theologie, aber auch der Naturwissenschaft eine in die Zukunft weisende Aufgabe. Es geht um eine Deutung des Buches der Natur, die nicht in der »Ab-

¹¹ Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit – Philosophische Fragen der modernen Biologie, dtv 1069, S. 156

surditätsfalle« des Atheismus endet, sondern ein tieferes Verständnis ermöglicht; ein Verständnis, dessen Richtigkeit zwar nicht im strengen Sinne bewiesen werden kann, das jedoch atheistischen Verständnisversuchen durch eine größere innere Plausibilität überlegen ist.

So wird, um konkrete Beispiele zu nennen, in der Genesis eine Erklärung dafür gegeben, wie es zu dem zwar theoretisch denkbaren, jedoch ohne koordinierenden Impulse unmöglichen Beginn des Lebens und seiner weiteren Entfaltung kommen konnte. Vergleichbares gilt für die menschliche Person, die nach der Überzeugung des Alten Testaments durch eine personale Zuwendung Gottes ins Dasein gerufen wurde.

Für den Christen wird die Glaubwürdigkeit dieser biblischen Begründungen nicht zuletzt dadurch bestätigt, daß sie im Rahmen der gesamten Offenbarung und das heißt nicht zuletzt im Zusammenhang mit Jesus Christus gesehen werden müssen.

Das Verständnis der Frau am Beispiel der Magnifikat-Interpretationen im 20. Jahrhundert

Von Jutta Burggraf, Pamplona

1. Vorbemerkung

Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß die Marienverehrung in diesem nun ausgehenden 20. Jahrhundert gewaltigen Schwankungen unterworfen war. In den ersten Jahrzehnten galt sie in katholischen Kreisen als fester, undiskutierbarer Bestandteil der religiösen Praxis. Dabei scheint es seit jeher eine Gefahr zu sein, daß sie in einigen (eher extremen) Gruppen auch hypertrophische Züge annimmt: Leichtgläubigkeit, hochgespielte Emotionalität, Wunder- und Erscheinungssucht zeichneten sie nach dem Zweiten Weltkrieg besonders deutlich aus; dazu kam die Tendenz, sich statt auf historisch-objektive Wahrheiten bloß auf Legenden stützen zu wollen.¹ So ist es begreiflich, daß manche die Entwicklungen hin zur dogmatischen Entscheidung von 1950 mit Sorgen verfolgten.²

Das Zweite Vatikanische Konzil dämmte die Ausuferungen ein und brachte einige bedeutende und notwendige Anstöße zur Erneuerung der marianischen Frömmigkeit.³ Trotzdem ließ sich nicht verhindern, daß diese in den folgenden Jahrzehnten beträchtlich an Resonanz verlor; auch in der theologischen Forschung beschäftigte man sich in der nachkonziliaren Zeit auffallend wenig mit der Mutter Jesu.⁴ Dagegen haben einige neuere, nicht unumstrittene Strömungen der Theologie Maria in den letzten Jahrzehnten für sich entdeckt und bemühen sich, ihre Gestalt in neuartigen Interpretationen den Menschen nahezubringen. Es handelt sich im wesentlichen um die feministische und die Befreiungstheologie.

¹ Vgl. Alois Müller: Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie, in: Fragen der Theologie heute, hrsg. von Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle, Einsiedeln – Zürich – Köln 1957, S. 301–317; hier S. 301 f. – Paul VI. warnt vor diesen Mißständen in seinem Apostolischen Schreiben über die Marienverehrung, *Marialis Cultus*, 2. 2. 1974, II, Nr. 38.

² Karl Rahner spricht in diesem Zusammenhang von einem »marianischen Enthusiasmus, der allein auf Maria blickt und sich wenig und zu wenig um die theologischen Zusammenhänge kümmert, um die Einordnung der Lehre in das Ganze der Heilsgeschichte und des Dogmas, einzig allein bedacht, die Jungfrau zu preisen und das Herrlichste für sie auszudenken.« Er rechtfertigt diese Haltung aber zum Teil mit dem Hinweis auf die Gemeinschaft der Heiligen, in der eine Liebe herrscht, die nicht auf das Eigene sinnt, sondern gerade für den anderen das Beste wünscht. Vgl. Mariologie (Manuskript), Innsbruck 1951, S. 463.

³ Das Konzil hat mit der Einordnung des Marienkapitels in die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* eine deutliche Wende markiert. Zu seiner Mariologie siehe G. Barauna: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche«* des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. II, Freiburg – Frankfurt/M. 1966, S. 459 f. – Auch Bernhard Langemeyer OFM: Konziliare Mariologie und biblische Typologie, in: *Catholica* 21 (1967), S. 295–316.

Nun ist immer wieder betont worden, daß die Entwicklung der katholischen Mariologie und diejenige des katholischen Frauenbildes parallel verliefen, ja daß beide wesentliche Impulse voneinander erhalten haben. Und es ist offensichtlich, daß sich in unserem Jahrhundert nicht nur die Beschäftigung mit Maria, sondern auch das Verständnis der Frau erheblich wandelte. »Je größer Maria, desto geringer die Frau« ist mit Blick auf die ersten Jahrzehnte recht zynisch vermerkt worden.⁵ Damit wollte man sagen, daß mit Maria zwar auch die Frau idealisiert wurde, doch dieser Hochschätzung in der Theorie entsprach nicht selten eine Mißachtung in der Praxis. »Der Mann redete der Frau ein, daß sie seine Königin sei, und er behandelte sie wie seine Sklavin,«⁶ sagte Simone de Beauvoir in ihrem berühmten Werk »Le Deuxième Sexe«, das später als »Bibel des Feminismus« bezeichnet worden ist.⁷ Es bleibe einmal dahingestellt, inwieweit dieses Urteil auf Fakten beruht, jedenfalls sprach man in jener Zeit tatsächlich etwas einseitig von der Unterordnung der Frau unter den Ehemann, von der Frau als »Innenminister der Familie«⁸, deren spezifischer Platz bei den Kindern und am Herd sei. In der Aufbruchstimmung des Zweiten Vatikanums ist es dann zu einer wohlthuenden Ausweitung und Vertiefung der Blickrichtung gekommen. Zahlreiche Theologen bemühten sich, die Würde der Frau neu zu formulieren. Doch ihre lobenswerten Bestrebungen wurden bisweilen von einer antikirchlichen Propaganda ausgenutzt und in die immer breiteren Bahnen der atheistischen Gesellschaftskritik gelenkt. In diesem Zusammenhang vermittelte man nicht selten den Eindruck, daß das Marienbild nur störend auf die Emanzipation wirken könne und den Fortschritt hindere. Daher ist es zum Teil wohl zu erklären, daß sich in den sechziger und siebziger Jahren eine gewisse Distanz zu Maria bildete. Diese Distanz scheint durch die schon erwähnte neue Sicht der Mutter Jesu nun weitgehend überwunden zu sein. In einigen der zeitgenössischen Ansätze nimmt die Frau – ebenso wie Maria – eine hervorragende Stellung ein; beide werden manchmal sogar als diejenigen gefeiert, die der Menschheit die Erlösung bringen.⁹

Um diese Interpretationsstränge genauer zu untersuchen, bietet sich die Rezeption eines Textes aus dem Lukasevangelium wie kaum eine andere Stelle der Heiligen Schrift zur Betrachtung an. Es handelt sich um das Magnifikat Mariens (Lk 1,46–55), jenes große Preislied auf die Allmacht Gottes, das in dem Erlebnis einer außergewöhnlichen Mutterschaft gründet.¹⁰ Maria steht mit diesem

⁵ Vgl. Rosemary Radford Ruether: *New Women – New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975. – Deutsch: *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, München 1979, S. 51; auch S. 68. – Luise Rinser bemerkt, »daß man in der Kirche die Frau zur Madonna (Jungfrau-Mutter) erhöht, um die konkreten Frauen nicht erhöhen zu müssen.« Vgl. *Winterfrühling*, Frankfurt/M. 1982, S. 226.

⁶ Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1951, S. 718. – Das französische Original, *Le Deuxième Sexe*, ist erstmals 1949 in Paris erschienen.

⁷ Vgl. C. Wagner: *Simone de Beauvoirs Weg zum Feminismus*, Rheinfelden 1984, S. 1 und 89.

⁸ Vgl. Michael von Faulhaber: *Zeitfragen und Zeitaufgaben*, Freiburg/Br. 1915, S. 183 f.

⁹ Vgl. etwa Elisabeth Moltmann-Wendel: *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit*, München 1977, S. 70–72. – L. Caldecott/S. Leland (Hg.): *Reclaim the Earth*. London 1983, S. 1.

¹⁰ In dieser Hinsicht stimmt das Lied Marias mit dem Lied der Hanna, der Mutter Samuels (1 Sam 2,1–10), überein, weshalb man das Hannelied auch das alttestamentliche Magnifikat genannt hat. Auch mit den Worten der Schwester Rachels (Gen 29,32.35), dem Habakukpsalm (Hab 3,3–19) und dem Lied der Braut Jahwes (Is 61,1.10) hat das Magnifikat gedankliche und sprachliche Verwandtschaft.

Gesang in der prophetischen Tradition des alttestamentlichen Verheißungsglaubens,¹¹ der im Neuen Testament vor allem in der Bergpredigt (Lk 6, 21 ff.) seine Fortsetzung und Erfüllung findet.¹² Sie rühmt Gott als den Befreier der Kleinen und Niedrigen. Die Tatsache, daß ausgerechnet eine Frau es ist, die an einer zentralen Stelle des Evangeliums von einer umfassenden Befreiung Zeugnis gibt, hat mit wechselndem Interesse die Gemüter bewegt. Manche nahmen kaum Notiz von diesem Umstand, während andere ihn zum Angelpunkt ihrer Exegese machten.

Im folgenden möchte ich das Verständnis der Frau, wie es aus den Magnifikat-Interpretationen aufleuchtet, in groben Zügen nachzeichnen. Ich werde mich dabei an die kurz skizzierten Epochen der Marienverehrung in unserem Jahrhundert halten. Leider ist es nicht möglich, sämtliche Magnifikat-Interpretationen zu berücksichtigen, da dies den Rahmen der vorliegenden Ausführungen bei weitem sprengen würde. Ich werde mich daher auf die Kommentare beschränken, die im deutschsprachigen Raum entstanden oder hier bekannt geworden sind, und einige von ihnen, die mir im Hinblick auf das Thema von Bedeutung zu sein scheinen, exemplarisch herausgreifen. Da ich die Magnifikat-Rezeption vornehmlich unter dem Aspekt der Frauenfrage betrachte, können interessante exegetische Einzelfragen – etwa nach der Art der Komposition, dem Autor oder der Datierung – nicht berücksichtigt werden.¹³ Ferner ist es nicht möglich, die einzelnen Epochen gleichmäßig zu gewichten, da die Frauenfrage im Laufe der Zeit immer mehr an Bedeutung gewonnen hat. Der Schwerpunkt meiner Darstellungen wird folglich bei der Betrachtung der letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts angesiedelt sein.

2. Vom Anfang des Jahrhunderts bis zum Zweiten Vatikanum

In der ersten Hälfte des Jahrhunderts bedient sich die Mariologie weitgehend einer symbolischen und allegorischen Terminologie. Die Mutter Jesu wird als »Urbild«¹⁴, als »Typus«¹⁵ der Kirche betrachtet. Gemeinhin werden ihre Privilegien be-

¹¹ Das Lied enthält zahlreiche Verweise auf alttestamentliche Psalmen (z.B. V. 46 s. Ps 35,9; V. 47 s. Ps 31,8 u.a.), weshalb man es zu Recht einen neutestamentlichen Psalm genannt hat. Notker Füglistner hat in einer anregenden Studie über das Psalmgebet auf die eigene poetische Evokationsmacht dieser alttestamentlichen Liedgattung hingewiesen: Die Psalmen vermögen zu wecken, was den Leser bereits an geheimer Sehnsucht, Trauer, Glaube, Hoffnung und Liebe zutiefst bewegt und wofür er nur vergebens den befreienden Ausdruck sucht. So dienen sie »der Selbstverwirklichung des Christen«. Vgl. Das Psalmengebet, München 1965, S. 52 f.

¹² Das Magnifikat weist auch verwandte Züge mit dem Benedictus (Lk 1,67–79) und dem Nunc dimittis (Lk 2,29–32) auf.

¹³ Vgl. hierzu die einschlägigen exegetischen Kommentare, etwa von Heinz Schürmann (Das Lukasevangelium I, Freiburg – Basel – Wien 1969), Rudolf Schnackenburg (Schriften zum Neuen Testament, München 1971) und Josef Ernst (Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1977). – Erhellend sind auch die Magnifikat-Kommentare von Lucien Deiss (Maria, Tochter Sion, Mainz 1961, S. 119–146) und von Franz Mußner (Lk 1,48 f; 11,27 f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche, in: Catholica 21/1967, S. 287–294; besonders S. 289–291).

¹⁴ Vgl. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik V. Mariologie, München 1955, S. 175.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 260.

wundert,¹⁶ ihre Tugenden den Christen zur Nachahmung empfohlen. So streicht man im Umfeld des Magnifikats etwa ihre große Nächstenliebe, ihre Höflichkeit, ihre dankbare Bewunderung gegenüber den älteren Verwandten heraus.¹⁷ Bei der Interpretation des Liedes betont man nicht selten ihre Bescheidenheit, Zurückhaltung und Gottesfurcht.¹⁸ Man ist bestrebt, den öffentlichen Charakter ihrer Sendung zu erfassen,¹⁹ wobei das spezifisch *Frauliche* noch weitgehend unberücksichtigt bleibt.

Eine interessante Ausnahme bildet Kardinal Michael von Faulhaber, der in seinen berühmten Magnifikat-Interpretationen durchaus zu den damals aktuellen Frauenfragen Stellung bezog. Dabei steht dieser große Theologe sicher nicht in dem Verdacht, das vorgestellte Schema durcheinanderzubringen. Mancher wird sogar eine Verteidigung des traditionellen Frauenbildes erwarten; denn bekanntlich vertrat der Kardinal die Ansicht, daß die Vorrangstellung des Mannes in der Familie so feststehe »wie Granit vom Sinai«²⁰ – eine These, die mittlerweile alles andere als unangefochten ist.²¹ Was früher als »göttliches Gesetz« galt, wird heute in theologischen Kreisen nicht selten als »strukturelle Sünde«²² bezeichnet.²³

Faulhaber bescheinigte den Frauen in seinen Betrachtungen zum Magnifikat hohe geistige und moralische Qualitäten und weite Möglichkeiten. Er tat es vor allem, indem er Maria als deren Repräsentantin und Vorbild hervorhob.²⁴

Doch hier könnte sich ein Verdacht regen. Man könnte sich fragen, ob hier nicht tatsächlich idealtypische Aussagen über das »Weibliche« gemacht werden, ohne die konkreten Frauen in ihren spezifischen Sorgen und Nöten zu erfassen. Bei genauem Hinsehen stellt man allerdings fest, daß genau dies bei Kardinal Faulhaber nicht der Fall ist. Der Theologe brachte im Gegenteil eine Reihe von praktischen Vorschlägen zur Förderung der Frauen; und er trug sie bisweilen fast kämpferisch vor. 1910 sah er sich beispielsweise genötigt, darauf hinzuweisen, daß »die frohe Botschaft von dem Bildungsrecht der Frauenwelt bis heute noch nicht überall ausge-

¹⁶ Vgl. Wirtz: Das Magnifikat unter exegetischem, textkritischem, dogmatischem und ästhetischem Gesichtspunkte, in: Pastor Bonus 29 (1916/17), S. 289–301; 345–353; hier S. 345 f.

¹⁷ Vgl. dazu O. Cohausz: Maria in ihrer Uridee und Wirklichkeit, 2. Aufl. Limburg/Lahn 1940, S. 206. – Matthias Premm: Katholische Glaubenskunde II, Wien 1959, S. 341.

¹⁸ Vgl. Wirtz: Das Magnifikat unter exegetischem, textkritischem, dogmatischem und ästhetischem Gesichtspunkte, a. a. O., S. 289–292.

¹⁹ Vgl. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik V, a. a. O., S. 291.

²⁰ Michael von Faulhaber: Zeitfragen und Zeitaufgaben, a. a. O., S. 184.

²¹ Vgl. die Ausführungen zur Ehe und Familie als »communio personarum« bei Johannes Paul II., etwa in dem Apostolischen Schreiben Mulieris dignitatem, 15. 8. 1988, Nr. 10 und in dem Brief an die Familien, 2. 2. 1994, Nr. 6–8.

²² Dieser Begriff wurde im Kontext der Befreiungstheologie geprägt und von Johannes Paul II. in die Sozialenzyklika »Sollicitudo rei socialis« aufgenommen, hier allerdings auf das Verhältnis von Armen und Reichen bezogen.

²³ Vgl. hierzu Manfred Hauke: »Ordinatio Sacerdotalis«: Das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion, in: Forum Katholische Theologie 11 (1995) Nr. 4, S. 270–298 (hier S. 293) und die von demselben Autor, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993, S. 94 f., Anm. 85 aufgeführten Autoren.

²⁴ In einem weiteren Sinne verstand Michael von Faulhaber Maria als Vorbild aller Christen. Er nannte das Magnifikat Mariens etwa »das Morgenlied der erlösten Menschheit«. Charakterbilder der biblischen Frauenwelt, 6. Aufl. Paderborn 1935 (1. Aufl. 1912), S. 226.

reift« sei. Vielen sei einfach noch nicht klar, so verkündete er, daß weibliche Intelligenz »kein bloß relativer Wert« ist, der – nach einem damals verbreiteten Bonmot²⁵ – nur dazu diene, daß sich »einige Männer mit intelligenten Frauen etwas weniger langweilen« als mit dummen. Demgegenüber gebe die Kirchengeschichte ein strahlendes Zeugnis für die selbständigen geistigen Leistungen des weiblichen Geschlechts. Sie sage den Frauen ganz eindeutig: »Ihr dürft auch Lehrerinnen werden – ihr müßt nicht nur Schülerinnen sein.«²⁶

Um diese Einsichten zu untermauern, greift Faulhaber auf das Magnifikat zurück. Hier, so stellt er heraus, beweist eine Frau, daß sie fähig ist, sich in den »Tiefen des Gemütes« und in den »Höhen des Geistes« zu bewegen. Daher sieht der Kardinal gerade hier einen Aufruf zur Mitarbeit der Frauen auf allen Gebieten der Kunst und des Geisteslebens.²⁷

Faulhaber geht aber noch weiter. Im Magnifikat findet er nicht nur einen Beweis für Intelligenz und Sensibilität des weiblichen Geschlechts. Er sieht hier auch eine Rechtfertigung für die Frauen, sich in die Politik einzumischen, am öffentlichen Leben teilzunehmen: Wenn Maria singt: »Machthaber stürzt er vom Thron«, so bezeugt sie nach ihm, daß auch eine Frau fähig ist, die »Donnersprache der Propheten« anzunehmen.²⁸ »Es sind metallharte Klänge im Tone der ernstesten Propheten«, betont der Kardinal sogar.²⁹ »Wer darf hier noch sagen, Politik habe mit der Religion nichts zu tun, und die gottwärts gerichteten Seelen, besonders die Frauen, sollten vom öffentlichen Leben fernbleiben? Wenn sich die stille Jungfrau von Nazareth ... (im Magnifikat) um das Geschehen auf der Weltbühne kümmert, dann darf es dem religiösen Menschen nicht gleichgültig sein, auch nicht den Frauen, ob der Arm Gottes in der Weltregierung sichtbar ist ..., oder ob hochfahrende Geister mit ihrer Wissenschaft die Menschen verwirren, politische Machthaber den Namen Gottes im öffentlichen Leben ausstreichen, kapitalistische Emporkömmlinge die wirtschaftliche Ordnung umstürzen.«³⁰

Das Magnifikat bescheinigt nach Faulhaber den Frauen, daß sie ein Recht darauf haben, ihre Fähigkeiten zur Entfaltung zu bringen und öffentliche Verantwortung zu übernehmen. Als Christinnen wird von ihnen sogar *erwartet*, daß sie sich mit allen Kräften für die Frohe Botschaft einsetzen und gegen Pessimismus, Materialismus und Atheismus kämpfen.³¹ Ihre Bemühungen werden allerdings nur wirksam sein, wenn sie mit Gott verbunden sind, das heißt, wenn sie die helfende Gnade Gottes demütig annehmen. Daher streicht Faulhaber die *Demut* Marias als weiteres Charakteristikum des Magnifikats heraus.³² Diese zeige sich schon in der *Struktur* des Lie-

²⁵ Auch Edith Stein weist auf diese Auffassung hin. Vgl. ihr Werk: *Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute*, Freiburg – Basel – Wien 1962, S. 41.

²⁶ Michael von Faulhaber: *Die Lehrmission der Frau in vergangenen Jahrhunderten* (Vortrag von 1910), in: *Katholische Bildung* 6 (1985), S. 321–332; hier S. 321 f.

²⁷ Vgl. ders.: *Zeitfragen und Zeitaufgaben*, a. a. O., S. 198.

²⁸ Ders.: *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage*, München 1929, S. 331.

²⁹ Ders.: *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt*, a. a. O., S. 233.

³⁰ Ders.: *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage*, a. a. O., S. 333.

³¹ Vgl. ebd.: *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage*, a. a. O., S. 331. – *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt*, a. a. O., S. 232.

³² Vgl. ders.: *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt*, a. a. O., S. 227.

des, das bei aller Darstellung von weiblichen Qualitäten kein Hymnus *auf* Maria und die Frauen, sondern ein Hymnus *von* Maria auf die Güte, Allmacht und Treue Gottes ist.³³ Maria lenkt alles Lob auf Gott; das haben auch andere namhafte Kommentatoren immer wieder betont, in der Zeit vor dem II. Vatikanum etwa Rengstorf³⁴ und Schmaus (in seiner ersten Dogmatik)³⁵. *Inhaltlich* wird die Demut vor allem dadurch sichtbar, daß die Mutter Jesu sich im Magnifikat – wie auch schon früher bei der Verkündigung (Lk 1,38) – als *Magd des Herrn* bezeichnet: »Er hat herabgesehen auf die Niedrigkeit seiner Magd.« Im Gegensatz zu dem verwandten Lied der Hanna aus dem Alten Testament (1 Sam 1,11) bezeichnet die »Niedrigkeit« der Magd im Magnifikat aber – nach einhelliger Überzeugung aller Interpreten³⁶ – nicht das damals beschämende Schicksal der Kinderlosigkeit (vgl. Gen 30,23) und die damit verbundene Verhöhnung (1 Sam 1,6 f.). Wenn Maria von ihr spricht, so drückt sie aus, daß sie *allein* nichts, mit Gottes Hilfe aber alles vermag. Schmaus weist darauf hin, daß es sogar als Ehrentitel anzusehen ist, *Magd des Herrn* zu sein: Maria ist allein abhängig von Gott, nicht von Menschen – nicht von den Männern ihrer Gesellschaft, so könnte man aus heutiger Sicht ergänzen. Sie ist sich ihrer Erwählung zu einem einmaligen Dienst bewußt.³⁷ Der Titel bringt außerdem – nun wiederum nach Faulhaber – die geistige Nähe Marias zu ihrem göttlichen Sohn zum Ausdruck, der als *Knecht Gottes* verheißen war.³⁸ »Der Messias ... (wollte) nicht selber den Herrn spielen, sich nicht bedienen lassen, nicht selbstherrlich auftreten, nicht seine eigenen Wege gehen, er wollte die Gestalt eines Knechtes annehmen (Phil 2,7) ..., seine Speise und sein tägliches Brot darin erblicken, den Auftrag des Vaters zu erfüllen.«³⁹ Indirekt, aber doch deutlicher als die übrigen Interpreten hebt Faulhaber hervor, daß die Grundhaltung der Demut keine frauenspezifische Angelegenheit ist, sondern von jedem Christen, ob Frau oder Mann, gleichermaßen gefordert wird: Denn jeder Christ ist aufgerufen, Christus zu folgen; und dieser erschien in Knechtsgestalt.⁴⁰

Schelke zieht eine Verbindung von Maria zu den großen Frauengestalten des Alten Testaments – zu Mirjam, der Schwester des Moses (Ex 15,20 f.), zu Deborah (Ri 5) und Judith (Jdt 16) – die als Retterinnen und Prophetinnen ihres Volkes gefeiert wurden und den Männern ihrer Zeit in keiner Weise nachstanden.⁴¹

³³ Vgl. ders.: Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage, a. a. O., S. 324. – Zeitfragen und Zeitaufgaben, a. a. O., S. 47.

³⁴ Vgl. Karl Heinrich Rengstorf: Das Evangelium nach Lukas, Göttingen 1937, S. 23.

³⁵ Vgl. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik V, a. a. O., S. 173.

³⁶ Vgl. ebd.: Katholische Dogmatik V, a. a. O., S. 174. – Josef Schmid: Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1955, 4. Aufl. 1960, S. 54. – Später auch Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 73. – Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 85. – Noch später auch Schalom Ben-Chorin: Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht, München 1971, S. 65. – Johann Auer: Das Magnificat als Morgengebet der Immaculata, in: Theologisches 18 (1988) Nr. 7, Sp. 354–361; hier Sp. 357. – Josef Zmijewski: Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments, Kvelaer 1989, S. 103.

³⁷ Vgl. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik V, a. a. O., S. 150 f. – Auch Johann Auer: Das Magnificat als Morgengebet der Immaculata, a. a. O., Sp. 357.

³⁸ Vgl. Is 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12.

³⁹ Michael von Faulhaber: Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage, a. a. O., S. 326 f.

⁴⁰ Vgl. ders.: Charakterbilder der biblischen Frauenwelt, a. a. O., S. 228.

⁴¹ Karl Hermann Schelke: Die Mutter des Erlösers, Düsseldorf 1958; 2. Aufl. 1963, S. 77.

Zusammenfassend läßt sich wohl für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts sagen, daß Kardinal Faulhaber als derjenige bezeichnet werden kann, der bei der Interpretation des Magnifikats am eindeutigsten auch Frauenfragen mit einbezogen hat. Er nahm den Text zum Anlaß, um für Bildung und öffentliches Auftreten der Frauen zu plädieren. Auf ihn trifft, bezüglich der Magnifikat-Rezeption, der feministische Vorwurf nicht zu, daß das weibliche Geschlecht hochstilisiert, zugleich aber mit Blick auf die Praxis eingeengt worden sei.

Faulhabers Kommentare zum Magnifikat müssen auf die Frauen der damaligen Zeit im Gegenteil höchst befreiend gewirkt haben. Das bezeugt die Philosophin Edith Stein, die in einem ihrer Aufsätze den Kardinal wörtlich zitiert, um das gesellschaftliche Engagement der Frauen zu rechtfertigen.⁴²

3. Die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum

Schon nach der Jahrhundertmitte bahnte sich allgemein eine Wende in der Mariologie an. Sie wurde *einerseits* durch die Studien einiger einflußreicher Theologen, vor allem Karl Rahners, erheblich vorbereitet.⁴³ Rahner betrachtete die Mutter Jesu, entsprechend seinem anthropologisch-existentiellen Verständnis von Erlösung und Heil, als exemplarischen Fall von Erlösung überhaupt, als »Erste der Erlösten«, und er machte die Mariologie somit zum Grundentwurf einer theologischen Anthropologie.⁴⁴ *Andererseits* wurde die Wende durch das Bewußtwerden der gesellschaftlichen Dimension des Evangeliums innerhalb der modernen Theologie und Katechetik gefördert,⁴⁵ wozu die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des Zweiten Vatikanums schließlich entschieden beigetragen hat.⁴⁶ Uns stellt sich die Frage, ob und

⁴² Vgl. Edith Stein: Aufgaben der katholischen Akademikerinnen der Schweiz, in: Gesammelte Werke, Bd. V, hrsg. von L. Gelber, Louvain – Freiburg 1959, S. 225. – Zur Kontroverse, ob dieser Aufsatz tatsächlich von Edith Stein stammt, vgl. S. XXXVII f. desselben Bandes und den beachtenswerten Beitrag von Sabine Düren: Über die wissenschaftliche Redlichkeit bei der Herausgabe der Werke Edith Steins, in: Forum Katholische Theologie 10 (1994) H. 3, S. 211–215; hier S. 214. Die Autorin geht davon aus, daß besagter Aufsatz von Frau Dr. Borsinger/Luzern geschrieben wurde. – Für unseren Zusammenhang ist lediglich von Interesse, daß gebildete Frauen sich auf Kardinal Faulhaber beriefen. Dessen Grundgedanken zu den Magnifikat-Kommentaren finden sich auch in (anderen) Werken von Edith Stein. Vgl. Frauenbildung und Frauenberufe, München 1949, etwa S. 18 f., 164–169. (Auch unter dem Titel: Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute, Freiburg – Basel – Wien 1962). – Frauenbild und Frauenbildung. – Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, Freiburg 1959.

⁴³ Vgl. hierzu die Studie von Klaus Riesenhuber: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner, Freiburg – Basel – Wien 1973.

⁴⁴ Vgl. Karl Rahner: Mariologie, a. a. O., S. 449 f. – Ders. auch: Maria, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen, 5. Aufl. Freiburg/Br. 1956, S. 24. – Als die »Erste und vollkommen Erlöste« gilt Maria zu Recht als das Paradigma des göttlichen Heilswirkens am Menschen; in ihr vermochte sich die erlösende und befreiende Kraft der göttlichen Gnade wie bei keinem anderen Menschen sonst durchzusetzen.

⁴⁵ Vgl. Hansjürgen von Mallinckrodt: Die gesellschaftliche Dimension des Evangeliums und ihre theologische und katechetische Entfaltung, in: Otto Knoch u. a. (Hgg.): Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, Frankfurt/M. 1972, S. 273–287, hier S. 273.

⁴⁶ Die wechselseitige Beziehung zwischen Evangelium und Welt ist wohl am deutlichsten mit der Formulierung der »compenetratio« (Art. 40 der Pastoralkonstitution) des irdischen und himmlischen Gemeinwesens ausgedrückt.

wie die neuen Einsichten für das Verständnis der Frau nutzbar gemacht worden sind und in den Magnifikat-Interpretationen zum Ausdruck kamen.

Zunächst ist auf die großen exegetischen Kommentare von Schürmann,⁴⁷ Schnackenburg⁴⁸ und Ernst⁴⁹ einzugehen. Das Magnifikat nimmt in ihnen nur einen kleinen Raum ein, frauenspezifische Fragen werden kaum berührt – es sei denn, daß alle drei Autoren die »Würde der Messiasmutter«⁵⁰ hervorheben. Doch die Einstellungen der Exegeten zum *Praxisbezug des Evangeliums* scheinen für unser Thema nicht unbedeutend zu sein. Diese zeigen sich in den Diskussionen, die um den Begriff der »Niedrigkeit«, um die Art der angekündigten Revolution (»Machthaber stürzt er vom Thron«) und schließlich, untergeordnet, auch um die individuelle oder kollektive Deutung des Textes geführt werden.

Während Schürmann und Ernst wiederholen, daß der Hinweis auf die »Niedrigkeit« vor allem als Demutsäußerung der »Magd des Herrn« verstanden werden muß,⁵¹ hält es Schnackenburg für angebracht, die äußeren Umstände zumindest mit zu berücksichtigen.⁵² Maria habe zu den unteren Volksschichten, zu den Armen und Einflußlosen gehört. Ihre Armut beziehe sich zwar nicht so sehr auf die ökonomischen Verhältnisse, die sich ständig wandeln können, wohl aber auf eine große menschliche Hilflosigkeit.⁵³

Abgesehen von der Deutung des Wortes »Niedrigkeit« sieht aber auch Schürmann an anderen Stellen des Magnifikats Bezüge zur gesellschaftlichen Situation. Er stellt klar, daß zwar nicht ein enges Klassendenken die Aussagen dieses Liedes bestimme,⁵⁴ man mit Blick auf die »Mächtigen« und »Reichen« aber zugeben müsse, daß der äußere Zustand der Welt »heillos in Unordnung« sei. »Nur eine Revolution, die

⁴⁷ Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O.

⁴⁸ Rudolf Schnackenburg: Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie, in: Geist und Leben 38 (1965), S. 342–357. – Eine überarbeitete Fassung findet sich in dem schon erwähnten Werk: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 201–219.

⁴⁹ Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O.

⁵⁰ Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 74. – Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 214, 216. – Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 86; der Autor gibt einen Hinweis auf die Selbstpreisungen palästinensischer Mütter in Gen 29,32 und Gen 30,13.

⁵¹ Vgl. Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 37. – Der Autor ergänzt aber, daß die niedrige soziale Stellung »des sozial bislang unbekannten jungen Mädchens immerhin verstärkend wirken kann.« Ebd., S. 73 f. – Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 85.

⁵² »Gewiß wird man die »Niedrigkeit« der Magd des Herrn nicht einfach als Demut verstehen dürfen, sondern die äußere Lage mitberücksichtigen müssen.« Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 205. – Vgl. auch Raniero Cantalamessa: Das Leben in Christus, Graz – Wien – Köln 1990, S. 251.

⁵³ Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 206. – Vgl. auch die Ausführungen zur »Armenfrömmigkeit«. Ebd.

⁵⁴ Heinz Schürmann weist auf eine einfache Gleichschaltung im Magnifikat hin: »Die Hochmütigen sind gleichzeitig die Mächtigen in Herrscherstellung und die Reichen dieser Welt. Entsprechend ... sind die Kleinen der Erde und die Armen die »Gottesfürchtigen« (V 50) – ein Urteil, das aus Deutero-Isaias bekannt ist (Is 57,15 ff.; 61,1–11) und in den Worten Jesu seine Aufgipfelung erfährt.« Die Urteile würden hier bestimmt durch den klaren Blick eines Beters, der den Zustand der Welt mit Gottes Augen sieht. Vgl. Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 76. – Zur Bekräftigung seiner Aussage verweist der Autor auf 1 Sam 2,5–10; auch auf Job 5,11–16; 12,17–25; 36,5–7; Ps 74,8; 88,11; 106,33–41; 112,7 ff.; Ez 21,26.31; Sir 10,14.

von Gott kommt, ... kann da Abhilfe schaffen. Diese Revolution wird auch eine *politische* sein, die die Machtverhältnisse, dann auch eine *soziale*, die die Besitzverhältnisse umkehrt.« (Hervorhebung von Verf.)⁵⁵

So weit allerdings mag Schnackenburg nicht gehen. Er nimmt beschwichtigend Stellung zu den Worten Schürmanns: Dieser habe sicherlich nicht annehmen wollen, daß im Magnifikat beschrieben werde, wie die Verhältnisse einmal durch eine politisch-soziale Revolution umgekehrt würden, so versichert er.⁵⁶ Wenn Maria von jenen umwälzenden Ereignissen spricht, so geschehe das »ohne Rachegedanken«⁵⁷ und ohne kleinliche Ressentiments, die bei menschlichen Revolutionen nur selten fehlten; es geschehe im Gegenteil »aus dem gläubigen Begreifen und Bewundern der Größe Gottes«, der den Reichen seine überlegene Macht beweist.⁵⁸

Ernst sagt schließlich ganz deutlich, daß der soziale Aspekt in dem durch und durch theologisch geprägten Text »praktisch bedeutungslos« wird.⁵⁹ Vor dem Hintergrund der messianischen Erwartungen des Judentums könne man auf den ersten Blick zwar von einer »Umkehr der Machtverhältnisse« sprechen: die Großen werden vom Thron gestürzt, die Niedrigen erhöht.⁶⁰ Aber die Rechnung gehe im weiteren Kontext der eschatologischen Jesuspredigt nicht mehr auf. Hier sei in keiner Weise von einer Neuregelung der Besitzverhältnisse, von einer »Expropriation der Expropriateure« die Rede. Denn die alten Kategorien des Machtdenkens zählten nicht mehr. Fortan gelte nur noch das Prinzip der Diakonie,⁶¹ das in Maria, der »Magd des Herrn«, eine sichtbare Vorausdarstellung und in der Erhöhung des Knechtes Jesus zum Kyrios⁶² seine gültige Verwirklichung gefunden habe.⁶³

Für alle drei Kommentatoren ist das Magnifikat im wesentlichen ein persönliches Danklied für die Großtaten Gottes und ein Lobpreis der Heiligkeit Gottes.⁶⁴

⁵⁵ Heinz Schürmann: Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 76. – Der Autor weist außerdem darauf hin, daß es um die endzeitliche Wiederherstellung und Erhöhung Israels geht. Das Israel, das Gott durch sein endzeitliches Handeln schafft, besteht nur noch aus »Gottesfürchtigen« (V 50) und hat Ruhe vor den hochmütigen Machthabern und Reichen innerhalb und außerhalb seiner Grenzen. Vgl. ebd. S. 76 f.

⁵⁶ Vgl. Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 219.

⁵⁷ Ebd., S. 207.

⁵⁸ Ebd., S. 208.

⁵⁹ Vgl. Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 85.

⁶⁰ Vgl. Ps 147,6; Sir 10,14; Ez 21,26.31; 1 Sam 2,7 f.; Ijob 5,11; 12,19 u. a.

⁶¹ Vgl. Lk 22,24–30.

⁶² Vgl. Phil 2,6–11.

⁶³ Vgl. Josef Ernst: Das Evangelium nach Lukas, a. a. O., S. 87. – »Trotz der scharfen sprachlichen Antithese: »Hungernde hat er mit Gütern erfüllt – Reiche leer ausgehen lassen« sollte das Stichwort »Umkehrung« nur mit Vorbehalt benutzt oder besser ganz vermieden werden ... Der Sänger des Magnifikats sieht die Ordnungen dieser Welt unter einem eschatologischen Vorbehalt. Seine Verkündigung will nicht mehr als Drohwort gegen bestimmte Gruppen verstanden werden, sondern als Aufruf zur Umkehr und zur Verheißung für jene, die mit der Bereitschaft zur Diakonie und zur Armut die neue Gesinnung Gottes und Jesu sich zu eigen gemacht haben.« Ebd.

⁶⁴ Heinz Schürmann beschreibt das Magnifikat als persönliches Danklied mit eschatologischem Charakter. Die Aoriste (ab Vers 51) verherrlichen Gottes zukünftige Taten in der Vergangenheitsform, als wenn sie schon geschehen wären, da sie schon ihre anfängliche Erfüllung gefunden haben. Vgl. Das Lukasevangelium I, a. a. O., S. 71–75. – Auch Rudolf Schnackenburg: Schriften zum Neuen Testament, a. a. O., S. 207.

Schnackenburg wendet sich ausdrücklich gegen eine kollektive Deutung des Textes, in welcher angenommen wird, daß das Lied nicht von Maria, der Mutter Jesu, sondern von dem alten Gottesvolk *durch den Mund Marias* angestimmt wird.⁶⁵ Auf diese Weise wäre Maria in ihrem Lobgesang als eine Personifikation Israels, nicht als eine individuelle Person zu verstehen.⁶⁶ Und ihre Tugenden könnten nicht voll gewürdigt werden. Schürmann, Schnackenburg und Ernst betonen vor allem jene Tugenden, die traditionsgemäß eher den Frauen zugeschrieben werden, obwohl die Autoren sicher nicht abstreiten wollen, daß sie für beide Geschlechter Geltung haben: verfügbare Hingabe,⁶⁷ Dienstbereitschaft,⁶⁸ Gehorsam⁶⁹, Demut und Frömmigkeit⁷⁰. Es mag zu diesen Haltungen passen, daß Schnackenburg Maria die »stille Jungfrau« zu nennen pflegt.⁷¹ Doch wenn man bedenkt, daß Kardinal Faulhaber genau dieselbe Bezeichnung wählte, just als er von der politischen Relevanz des Magnifikats sprach,⁷² dann wird deutlich, daß hier wohl kein Lob auf Passivität und Schüchternheit vorliegt. Es wird ein Hinweis auf die Fähigkeit zur Kontemplation, auf die Offenheit den göttlichen Plänen gegenüber sein. Hinzu kommt, daß Schnackenburg – wie auch die anderen Kommentatoren – sehr deutlich den Glauben Marias hervorhebt, der in der Haltung des Stammvaters Abraham eine Parallele hat.⁷³ Maria wird zur Repräsentantin des neuen Heilsvolkes.⁷⁴ Die an die Väter, speziell an Abraham⁷⁵ ergangene Verheißung findet jetzt ihre Erfüllung.⁷⁶

Betrachtet man diese Magnifikat-Interpretationen, so wird deutlich, daß die Bezüge zur gesellschaftlichen Realität nur sehr zögernd hergestellt, dann zum Teil auch wieder zurückgenommen worden sind. Die vorwiegend spirituelle Deutung mag dem Gehalt des Textes weitgehend entsprechen. Es bleibt nur zu fragen, welche Konsequenzen es hat, wenn man die sozialen Fragen fast ganz ausklammert. Das Bild der Frau, das im Hintergrund auftaucht, ist äußerst unklar zu erkennen. Es wird eigentlich nur in jenen Grundzügen sichtbar, die nach Ansicht der Kommentatoren sicherlich alle Christen auszeichnen sollten. Alle sollten sich doch wohl um Hingabe und Demut bemühen. Trotzdem bleibt zu fragen, warum nicht von Marias Kühnheit und ihrer Stärke, von ihrem Großmut und ihrer Siegesgewißheit gesprochen wird, kommen diese Haltungen doch ebenfalls im Magnifikat sehr deutlich zum Tragen. Wenn man schließlich in Maria eine *Frau* als Repräsentantin aller Christen und als würdige Nachfolgerin Abrahams betrachtet, so ist das zwar eine Auszeichnung des

⁶⁵ So besonders René Laurentin: *Structure et Théologie de Luc I–II*, Paris 1957, S. 83 ff. – Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967, S. 96 ff.

⁶⁶ Vgl. Rudolf Schnackenburg: *Schriften zum Neuen Testament*, a. a. O., S. 214–216.

⁶⁷ Vgl. Heinz Schürmann: *Das Lukasevangelium I*, a. a. O., S. 69.

⁶⁸ Vgl. Rudolf Schnackenburg: *Schriften zum Neuen Testament*, a. a. O., S. 217.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 218.

⁷⁰ Vgl. Josef Ernst: *Das Evangelium nach Lukas*, a. a. O., S. 86.

⁷¹ Vgl. Rudolf Schnackenburg: *Schriften zum Neuen Testament*, a. a. O., etwa S. 213.

⁷² Vgl. Michael von Faulhaber: *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage*, a. a. O., S. 333.

⁷³ Vgl. Rudolf Schnackenburg: *Schriften zum Neuen Testament*, a. a. O., S. 208.

⁷⁴ Vgl. Josef Ernst: *Das Evangelium nach Lukas*, a. a. O., S. 83.

⁷⁵ Vgl. Gen 12,2 f.; 15,4 f.

⁷⁶ Vgl. Josef Ernst: *Das Evangelium nach Lukas*, a. a. O., S. 88.

weiblichen Geschlechts, doch keine neue Erkenntnis gegenüber der traditionellen Theologie. Und es werden keine konkreten Folgerungen daraus gezogen.

Einige bedeutende Ausnahmen können nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in der nachkonziliaren Theologie recht still um Maria geworden ist. Woran könnte das liegen? Der Hinweis auf den allgemeinen Glaubensschwund scheint zu pauschal, wenn auch nicht abwegig zu sein. Darüber hinaus sehen manche einen wichtigen Grund für das weitverbreitete marianische Desinteresse in dem Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis: »In der Theologie bildete Maria den Gegenstand vielfacher abstrakter Spekulationen, in der Frömmigkeit dagegen das Objekt einer stark gefühlsmäßig geprägten Verehrung. Idee und Ideal, Ratio und Sentiment fanden in der marianischen Theologie keine geeignete Vermittlung. In der Theologie der Erfahrung allzuweit entrückt, in der Frömmigkeit dem Erleben zu nahe, verzerrten sich notgedrungen die Perspektiven im christlichen Glaubensbekenntnis von Maria.«⁷⁷

Weitsichtig bemühte sich Paul VI. gerade in den Jahrzehnten nach dem Konzil, Theologie und Glaubensleben tiefer zu vereinen. Es war ihm ein Anliegen, Maria aus dem Bereich der subjektiven Frömmigkeit wie der abstrakten Spekulation herauszuholen. In seinem Apostolischen Schreiben über die Marienverehrung, »*Marialis Cultus*«, brachte er gegen Mitte der siebziger Jahre die religiöse Distanz zur Mutter Jesu mit der Frauenfrage in Verbindung.⁷⁸ »Es fällt in der Tat schwer«, bemerkte er, »das Bild von Maria, wie es in bestimmten Andachtsbüchern und frommen Schriften zu finden ist, mit den heutigen Lebensbedingungen der Gesellschaft und insbesondere der modernen Frau in Einklang zu bringen – sei es im häuslichen Bereich, wo die Gesetze und die Gewohnheiten mit Recht darauf hinwirken, daß die Frau in der Leitung der Familie die gleichen Kompetenzen besitzt wie der Mann – sei es auf dem Gebiet der Politik, wo sie heute in vielen Ländern die gleichen Rechte besitzt wie der Mann – sei es im sozialen Bereich, wo sie in vielfältigen Aufgaben ihre volle Eigenart entfalten kann und so immer mehr aus dem engen Raum der Familie herauswächst – sei es auf kulturellem Gebiet, wo ihr neue Möglichkeiten der wissenschaftlichen Forschung und der intellektuellen Leistung offenstehen.«⁷⁹

⁷⁷ Paul Schmidt: Maria und das Magnificat, a. a. O., S. 231 f. – Zu dieser Problematik führt Raniero Cantalamessa aus: »Tatsächlich hatten einige die Vorstellung, Maria sei in den Himmel aufgenommen worden, ohne daß sie vorher die Pforte des Todes hätte durchschreiten müssen ... Man machte es sich nicht bewußt, daß, statt Maria mit Jesus zu vereinen, man sie auf diese Weise vielmehr vollständig von ihm trennte, der doch ... aus Liebe zu uns all dies auf sich nehmen wollte: Erschöpfung, Schmerz, Bedrängnis, Versuchung, Tod. Diese Vorstellung spiegelt sich auch in der gesamten Ikonographie der Gottesmutter wider ... (Maria wird dargestellt als) ein zuweilen geradezu körperloses, idealisiertes Geschöpf..., eine Madonna, die die Erde kaum mit der Fußspitze berührt zu haben scheint.« Vgl. Maria, ein Spiegel für die Kirche, Köln 1994, S. 112 f.

⁷⁸ Wolfgang Beinert weist darauf hin, daß das Apostolische Schreiben eine Ergänzung und Fortführung der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellt. Vgl. seinen Kommentar zum Apostolischen Schreiben *Marialis Cultus*, Leutesdorf 1974, S. 10.

⁷⁹ Paul VI.: Apostolisches Schreiben *Marialis Cultus*, II, Nr. 34. – Zu den Schwierigkeiten, heute von Maria zu reden, vgl. auch Catharina J. M. Halkes: Eine »andere« Maria, in: *Una Sancta* 32 (1977), S. 323–337; hier S. 323. – Herlinde Pissarek-Hudelist: Maria – Schwester oder Mutter im Glauben? Chancen und Schwierigkeiten in Verkündigung und Katechese, in: Maria für alle Frauen oder über allen Frauen, hrsg. von Elisabeth Gössmann und Dieter R. Bauer, Freiburg – Basel – Wien 1989, S. 146–167.

Paul VI. stellte Maria als Modell der »neuen Frau« vor, einer Frau, die aktiv und engagiert das Geschehen in der Welt mitbestimmt. Denn »trotz ihrer vollen Hingabe an den Willen Gottes war Maria keineswegs eine passiv unterwürfige oder von einer befremdenden Religiosität geprägte Frau, sondern sie war eine Frau, die nicht zögerte zu verkünden, daß Gott der Rächer der Niedrigen und Bedrückten ist und die Mächtigen dieser Welt von ihren Thronen stürzt (vgl. Lk 1,51–53). Sie (die moderne Frau) wird Maria ... als eine starke Frau erkennen, die Armut und Leid, Flucht und Verbannung mitmachte (vgl. Mt 2,13–23): Situationen, die der Aufmerksamkeit dessen nicht entgehen können, der im Geist des Evangeliums die befreienden Kräfte des einzelnen wie der menschlichen Gesellschaft fördern möchte.«⁸⁰

Ganz in dieser Linie sieht sich der Theologe Paul Schmidt mit seinen Betrachtungen zum Magnifikat.⁸¹ Er betont wiederum den »politischen Charakter« dieses Liedes, wobei er sich ausdrücklich auf Schürmann als »unverdächtigen Zeugen« beruft⁸² und in ökumenischer Gesinnung auch die anregenden und praktisch orientierten Interpretationen Martin Luthers auszuwerten weiß.⁸³ Bekanntlich hat Luther seinen Magnifikat-Kommentar einem Mann gewidmet, der selber zu den *Gewaltigen und Reichen* gehörte,⁸⁴ und er hält darin seinem künftigen Landesherrn einen Spiegel rechten christlichen Verhaltens vor.⁸⁵ Der Text zeigt zugleich, welch vorbildhafte Bedeutung der Reformator Maria für die Gestaltung des politischen Lebens beimaß.⁸⁶

Bezeichnenderweise erläutert Paul Schmidt am Beispiel der *Demut* seine Position: »Diese Haltung galt wie viele andere passive Tugenden bislang als typische Eigenschaft Marias und der christlichen Frau und hat viel zu der weltflüchtigen Askesse beigetragen, die die christliche Spiritualität lange Zeit kennzeichnete«⁸⁷, bemerkt er. Wieder greift der Autor auf Luther zurück,⁸⁸ der in aller Schärfe die heuchlerische

⁸⁰ Paul VI.: Apostolisches Schreiben *Marialis Cultus*, II, Nr.37.

⁸¹ Vgl. Paul Schmidt: *Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie*, Kevelaer 1974, S. 8 und 57.

⁸² Vgl. Paul Schmidt: *Maria und das Magnificat*, a. a. O., S. 242.

⁸³ Vgl. ebd., S. 238–241.

⁸⁴ Es handelte sich um den Herzog Johann Friedrich von Sachsen, dem Luther für sein Eintreten beim sächsischen Kurfürsten Friedrich dem Weisen danken und den er zugleich auch ermahnen wollte, sein Amt gottgefällig auszuüben. Man nennt die Schrift daher auch einen »Fürstenspiegel«. Vgl. Albert Brandenburg in der Einführung zu Martin Luther: *Das Magnifikat*, Freiburg – Basel – Wien 1964, S. 19.

⁸⁵ Martin Luther: *Das Magnifikat*, Freiburg – Basel – Wien 1964.

⁸⁶ »Das »Erheben« (der Niedrigen) ist nun nicht so zu verstehen, daß Gott sie auf die Stühle und an die Stelle derer setzt, die er abgesetzt hat ... Nein, er gibt ihnen viel mehr, daß sie, in Gott und durch den Geist erhoben, über Stühle und Gewalt und alles können Richter werden. Denn sie wissen mehr als alle Gelehrten und Gewaltigen.« Martin Luther: *Das Magnifikat*, a. a. O., S. 109. – »Denn solange die Welt steht, muß Obrigkeit, Regiment, Gewalt und Stühle bleiben.« (Der Stuhl ist für Luther der Thron als Sinnbild der Gewalt.) Ebd., S. 106.

⁸⁷ Paul Schmidt: *Maria und das Magnificat*, a. a. O., S. 245 f.

⁸⁸ Martin Luther übersetzt das Wort »humilitas« bisweilen auch mit Nichtigkeit, um die Mitwirkung des Menschen beim Alleinhandeln Gottes auszuschließen: »Unter den »Niedrigen« sollen hier nicht die Demütigen verstanden werden, sondern alle, die vor der Welt kein Ansehen genießen ... Jedoch sind diejenigen, die von Herzen gern so niedrig ... und nicht hoch zu sein suchen, gewiß (zugleich auch) demütig.« Vgl. *Das Magnifikat*, a. a. O., S. 56 und 109.

Haltung einer falschen Demut demaskierte; bei dieser handele es sich um ein bewußtes Genießen der Erniedrigung, um ein Alibi für die eigene Ängstlichkeit und Feigheit und schließlich um den verdrängten Wunsch nach Ehre und Erhöhung.⁸⁹ Sofern die Demut in der Vergangenheit von den Frauen gefordert worden sei, ergänzt Paul Schmidt, habe dies in unzähligen Fällen zu einer verkrampften Selbstbescheidung geführt.⁹⁰ Dagegen zeige das Magnifikat eine Frau, die kühn und selbstbewußt und in begeisterten Worten für den Glauben geworben hat.⁹¹

Ähnlich wie die Bergpredigt zur Magna Charta der neuen politischen Theologie wurde, so vermag nach Paul Schmidt das Magnifikat als Typus eines biblischen Protestliedes die charismatische Funktion Marias in einer neuen Mariologie (und Anthropologie) zu umschreiben, die Erfahrung und Zeugnis, Erinnerung und Hoffnung umfaßt.⁹² Der Autor spricht von einer »frauenfreundlichen«, ja »emanzipatorischen«⁹³ Tendenz im Lukasevangelium. Hier werde deutlich, daß *die Frauen* und die *Armen*, d.h. die Unterprivilegierten und die Diffamierten (überhaupt alle Unterdrückten und Verachteten), sich in besonderer Weise zu jenem Protest eignen, der eine umfassende Änderung aller menschlichen Verhältnisse erhofft.⁹⁴ Dieser Protest werde *gewaltlos* sein.⁹⁵ Er beinhalte eine tiefgreifende Umwertung aller herrschenden menschlichen Wertungen im Lichte der kommenden eschatologischen Gottesherrschaft, müsse darüber hinaus aber auch als ein *äußerer Wechsel der Machtverhältnisse* verstanden werden.⁹⁶

Es ist offensichtlich, daß man begonnen hat, die Anregungen von Paul VI. nicht nur aufzugreifen, sondern in einem ersten Ansatz bereits sehr radikal zu fassen. Damit ist der Weg in verschiedene Strömungen der feministischen Theologie geebnet, von denen im folgenden die Rede sein wird.

4. Das letzte Viertel des Jahrhunderts

In einigen Kreisen der feministischen Theologie⁹⁷ wird heute die überkommene Mariologie als Ausdruck des historischen Elends der Frau und gleichzeitig als Pro-

⁸⁹ Vgl. Paul Schmidt: Maria und Magnificat, a. a. O., S. 245 f.

⁹⁰ Vgl. ders.: Maria, Modell der neuen Frau, a. a. O., S. 48.

⁹¹ Vgl. ders.: Maria und das Magnificat, a. a. O., S. 242.

⁹² Vgl. ebd., S. 243.

⁹³ Ebd., S. 245. – Näheres bei demselben Autor: Maria, Modell der neuen Frau, a. a. O., S. 56–70.

⁹⁴ Vgl. ders.: Maria, Modell der neuen Frau, a. a. O., S. 47 und 59.

⁹⁵ Ders.: Maria und Magnificat, a. a. O., S. 245.

⁹⁶ Vgl. ders.: Maria, Modell der neuen Frau, a. a. O., S. 39.

⁹⁷ Zu den unterschiedlichen Strömungen innerhalb der feministischen Mariologie vgl. Catharina J. M. Halkes: Art. »Maria« und Elisabeth Gössmann: Art. »Mariologie«, beide im Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, S. 268–275 und S. 279–283. – Feministische Theologinnen gehen im allgemeinen davon aus, daß die feministische Theologie eine der verschiedenen Ausprägungen der Befreiungstheologie darstellt. Vgl. Renate Rieger: Art. »Befreiungstheologie«, ebd., S. 39–44.

test gegen dieses Elend kritisch rezipiert.⁹⁸ Man betont die »revolutionäre Seite«⁹⁹ des Marienbildes. »Maria verlangt nach Befreiung von dem Bild, das man sich von ihr gemacht hat,« fordert Catharina Halkes. »Sie verlangt nach *Befreiung* von den Projektionen, die eine männliche Priesterhierarchie an sie geheftet hat ... Es ist auch nötig, daß wir *Frauen befreien von noch herrschenden Marienbildern*, welche ... beengend wirken.«¹⁰⁰ Die Beschäftigung mit Maria wird zur Sozialkritik, die Lehre von der Mutter Jesu zur »Befreiungsmariologie«, wie mit Rosemary Ruether¹⁰¹ auch Hans Küng,¹⁰² Catharina Halkes¹⁰³ und zahlreiche andere Autoren¹⁰⁴ betonen. Daß man gerade das *Magnifikat* als eine wichtige Schaltstelle zwischen der feministischen und der Befreiungstheologie entdeckt hat,¹⁰⁵ ist naheliegend. Denn hier zeigt sich Maria aktiv, kraftvoll und frei;¹⁰⁶ hier spricht die »Maria vom Widerstand«.¹⁰⁷ So sieht man sie in beiden Strömungen »als Vorbild für alle, die die widrigen Umstände des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens nicht passiv hinnehmen«.¹⁰⁸ Ihr Gesang wird zu einem Kampflied gegen das Unrecht der Welt.¹⁰⁹ Er faßt nach

⁹⁸ Das gilt vor allem von der Marienverehrung in Lateinamerika. Vgl. Virgil Elizondo: Maria und die Armen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 641–646; der Autor spricht von politisch-wirtschaftlicher Befreiung, S. 644.

⁹⁹ Rosemary Radford Ruether: Frauen für eine neue Gesellschaft, a.a.O., S. 75.

¹⁰⁰ Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, in: Walter Schöpsdau (Hg.): Mariologie und Feminismus, Göttingen 1985, S. 42–70; hier S. 54. – Vgl. auch dies.: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 646–652; hier S. 646. – Nach Christa Mulack wird Maria auch als tiefenpsychologisches Befreiungssymbol verstanden. Vgl. Maria. Die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart 1985, S. 194: Maria ist »Repräsentantin jenes weiblichen Seelenanteils, der nicht mitgefallen ist ins Patriarchatsbewußtsein mit seiner unterdrückerischen Vorstellungswelt und von dieser auch nicht infiziert werden konnte.«

¹⁰¹ Vgl. Rosemary Radford Ruether: Is there a liberation-mariology? Manuskript, niederländische Übersetzung: Bestaat er een bevrijdingsmariologie? in: De Bazuin 63, 12. 9. 1980. – Dies. auch: Mariologie der Befreiung, in: dies., Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, S. 185–192.

¹⁰² Vgl. Hans Küng: Maria in den Kirchen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 587–591; hier S. 591.

¹⁰³ Vgl. Catharina J. M. Halkes: Maria und die Frauen, ebd., S. 649 und 651. – Dies. auch: Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, S. 87–90.

¹⁰⁴ Vgl. Herlinde Pissarek-Hudelst: Thesen zur Befreiungsmariologie, in: Maria für alle Frauen oder über allen Frauen, a.a.O., S. 180–190.

¹⁰⁵ Für Ernesto Cardenal ist das Magnifikat ein politisches Protestbild mit emanzipatorischer Wirkung. Vgl. Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Bd. 2, Wuppertal 1967, S. 32 f. – Auch Catharina J. M. Halkes: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 649.

¹⁰⁶ Elisabeth Gössmann weist darauf hin, daß die auf der menschlichen Stärke und Aktivität basierenden Interpretationen »immer schon ein emanzipatorisches Element (enthalten), das heute in Lateinamerika bis zur Erkenntnis von Marias Rolle in der Befreiungstheologie geführt hat, für die ein aufmerksames Lesen der Verse des Magnificat den Anschlag gab.« Vgl. Maria und die Frauen, in: Lebendiges Zeugnis 43 (1988), S. 54–63; hier S. 56.

¹⁰⁷ Christa Mulack: Maria. Die geheime Göttin im Christentum, a.a.O., S. 87.

¹⁰⁸ Herlinde Pissarek-Hudelst: Thesen zur Befreiungsmariologie, a.a.O., S. 182. – Vgl. auch Gustavo Gutiérrez: Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München – Mainz 1986, S. 140.

¹⁰⁹ Vgl. Horst Goldstein: Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika, in: Diakonia 12 (1981), S. 396–402; besonders S. 398–400. – Auch in offiziellen Texten wird das Magnifikat genannt. Vgl. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, S. 297. – Von einer bedingungslosen Option für das arme Volk her sind lateinamerikanische Befreiungstheologen allmählich zu einer positiveren Einschätzung der früher eher verachteten Volksreligiosität gekommen: Denn das arme Volk erkennt sich in Maria wieder.

Halkes alle »Randexistenzen« zusammen¹¹⁰ und wird als allgemeiner Aufruf an die Herrschenden verstanden, endlich ihre Macht abzulegen¹¹¹ und die »Privilegiensysteme« zu zerbrechen.¹¹² »Damit kommt ein Brocken Dynamit in das schwerbefestigte Kirchengebäude hinein, und zwar an eine Stelle, an der sich bisher ein traditionelles Heiligenbild befunden hatte. Es ist an uns (Feministinnen), dieses Stück Dynamit zur Explosion zu bringen und die Außenschicht des Bildes wegzublasen.«¹¹³ Ganz in diesem Sinne ist für Jürgen Moltmann das Magnifikat ein gefährliches Lied einer »großen Revolution der Hoffnung«.¹¹⁴ Andere nennen es *subversiv*,¹¹⁵ womit sie ein Thema von Heinrich Böll variieren.¹¹⁶ Zur Erläuterung bemerkt Dorothee Sölle: Maria ist »subversiv in dem Sinn, wie die lateinamerikanische Polizei das Wort benutzt: Sie zersetzt die Macht der Herrschenden. Im neuesten Vokabular der Bundesrepublik unserer Tage würde man sagen: Maria ist eine Sympathisantin.«¹¹⁷

Der Schweizer protestantische Pfarrer und Lyriker Kurt Marti bedient sich in seinen Mariendarstellungen ebenfalls einer befreiungstheologischen Hermeneutik. Das Magnifikat, das er dichterisch umgestaltet,¹¹⁸ wird für ihn zum Ausgangspunkt eines politisch-utopischen Marienbildes – »jenseits von Süße und Sentimentalität, Demut und Hingabe«.¹¹⁹ Maria singt vom »heiligen Umsturz«.¹²⁰ Sie ist bei Marti »nicht die »ewige Frau«, sondern die konkrete Frau, deren Sache ein ewiges Thema der Weltgeschichte ist: die Beförderung des Prozesses von Freiheit und Gerechtigkeit unter den Menschen.«¹²¹

¹¹⁰ Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 42–70; hier S. 64.

¹¹¹ Vgl. dies.: Gott hat nicht nur starke Söhne, Gütersloh 1980, S. 95. – Auch dies.: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64. – Dies.: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 650. – Nach Rosemary Radford Ruether sollen auch zwischen Gott und den Menschen keine »hierarchischen Machtverhältnisse« bestehen. Vgl. Frauen für eine neue Gesellschaft, a. a. O., S. 75.

¹¹² Rosemary Radford Ruether: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, S. 189.

¹¹³ Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64. – Auch dies.: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 649. – Nach eigenen Worten folgt die Autorin hier Rosemary Radford Ruether.

¹¹⁴ Jürgen Moltmann: Freude an der Revolution Gottes, in: ders., Die Sprache der Befreiung, München 1972, S. 125.

¹¹⁵ Vgl. Catharina J. M. Halkes: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 649 und 650. – Herlinde Pissarek-Hudelist: Thesen zur Befreiungsmariologie, a. a. O., S. 182. – Auch Kurt Marti spricht in seiner Umschreibung des Magnifikats von einer »subversiven Hoffnung«. Vgl. Und Maria, in: Ders., Abendland. Gedichte, Darmstadt–Neuwied 1980, S. 41–44; hier S. 44. – Horst Goldstein sagt sehr deutlich: »Biblischer Bezugspunkt dieser »subversiven« Marienverehrung ist das Magnifikat.« Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1991, S. 145.

¹¹⁶ Vgl. R. Matthaei (Hg.): Die subversive Madonna. Ein Schlüssel zum Werk Heinrich Bölls, Köln 1975.

¹¹⁷ Dorothee Sölle: Maria ist eine Sympathisantin, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern. Literarische Texte, Freiburg–Basel–Wien 1990, S. 185–190; hier S. 189. – Von den »subversiven Worten« des Magnifikats sprach schon vorher Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64.

¹¹⁸ Vgl. Kurt Marti: Und Maria, in: Ders., Abendland. Gedichte, Darmstadt–Neuwied 1980, S. 41–44. – Auch andere haben das Magnifikat umgeschrieben. Vgl. etwa Dorothee Sölle: Lukas 1,46–55, in der Sammlung: Gebete unserer Zeit, hrsg. von Peter Cornehl, Gütersloh 1973, S. 64 f. – Auch mit der Überschrift: Meditationen über Lukas, in: Dies., Die revolutionäre Geduld, Berlin 1974, S. 14 f.

¹¹⁹ Vgl. den diesbezüglichen Kommentar von Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 69.

¹²⁰ Kurt Marti: Und Maria, a. a. O., S. 41.

¹²¹ Kommentar von Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 69.

Auch in anderen literarischen Texten unserer Tage wird das Magnifikat zunehmend in seiner kritisch-utopischen Funktion entdeckt,¹²² etwa bei Walter Jens¹²³ und Dorothee Sölle¹²⁴. Vielfach handelt es sich um den Versuch einer neuen Synthese zwischen Mythos und Politik, dessen spirituelle Grundlagen in der sogenannten »marianischen Dialektik« von Macht und Ohnmacht, Sieg und Niederlage zu suchen sind.

In der feministischen Theologie, so stellt Sölle klar, dient Maria nicht mehr dem »Interesse religiös verklärter Unterwerfung«.¹²⁵ Maria ist im Gegenteil eine Figur der weiblichen Emanzipationsgeschichte, ja ein »Vorbild der Frauenbewegung«¹²⁶ geworden. Sie ist nicht mehr die »gezähmte Frau«, sondern das »aufrührerische Mädchen.«¹²⁷ Feministische Theologinnen machen Paul VI. nun den Vorwurf, keine klaren Konsequenzen aus den Einsichten gezogen zu haben, die er in »Marialis Cultus« zur Sprache brachte.¹²⁸ Die Verehrung Marias wird für sie zu einem Symbol für die Befreiung der Frauen,¹²⁹ wobei das Magnifikat eine hervorragende Rolle spielt. Da dieses Lied in besonderer Weise dem weiblichen Selbstbewußtsein dient, wird es übrigens auch in Erfahrungsberichten von Frauen über liturgische Feiern sehr häufig genannt.¹³⁰

Man wehrt sich nun vehement dagegen, daß Gehorsam, Unterwerfung und Demut als »Haupttugenden der Frau« metaphysisch legitimiert würden.¹³¹ Neue Werte werden betont. Maria ist nach Sölle »frech wie die Johanna von Orleans, die es wagte, einem Erzbischof ins Gesicht zu sagen, das gerade Gesagte sei »selbst für ihn eine ungewöhnlich dumme Bemerkung« gewesen.«¹³² Für Halkes ist die Mutter Jesu darüber hinaus nicht schön, sondern *unansehnlich*,¹³³ womit vielleicht der feministische Protest gegen das Diktat von Jugend, Mode und Kosmetik zum Ausdruck kommt.

¹²² Vgl. Karl-Josef Kuschel: Maria und die Literatur, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 660–666.

¹²³ Vgl. Walter Jens: Predigt zu Lk 1, in: Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten, Bd. I, hrsg. von Walter Jens, Stuttgart 1978, S. 17 f.

¹²⁴ Vgl. Dorothee Sölle: Der Herr der Geschichte, in: Dies., Spiel doch von Brot und Rosen. Gedichte, Berlin 1981, S. 8.

¹²⁵ Dies.: Maria ist eine Sympathisantin, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 188.

¹²⁶ Kari Elisabeth Borresen: Maria in der katholischen Theologie, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 632–640; hier S. 638.

¹²⁷ Dorothee Sölle: Maria ist eine Sympathisantin, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 189.

¹²⁸ Vgl. Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64. – Auch dies.: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 649.

¹²⁹ Vgl. Rosemary Radford Ruether: Frauen für eine neue Gesellschaft, a. a. O., S. 74 f.

¹³⁰ Vgl. Teresa Berger: Liturgie und Frauenseele, Stuttgart, Berlin – Köln 1993, S. 111.

¹³¹ Demosthenes Savramis: Die Stellung der Frau im Christentum. Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias, in: Walter Schöpsdau (Hg.): Mariologie und Feminismus, a. a. O., S. 18–41; hier S. 29. – Harvey Cox bemerkt: »Im Katholizismus werden Zorn und Hoffnungen der Frauen durch die offizielle Marienverehrung untergraben und umgebogen.« Vgl. Verführung des Geistes, Stuttgart 1974, S. 174 f.

¹³² Dorothee Sölle: Maria ist eine Sympathisantin, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern, a. a. O., S. 189.

¹³³ Vgl. Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64.

Kaum jemand wird erwarten, daß in einem solchen Kontext die »Würde der Messiasmutter« gerühmt wird.¹³⁴ Der Feminismus kämpft ja seit Simone de Beauvoir¹³⁵ ganz bewußt gegen die »einseitige Orientierung des Frauenideals an der Mutterschaft«. ¹³⁶ Marti greift in seiner Neuschreibung des Magnifikats zwar auch das Thema »Mutter« auf, setzt aber bisher ungewohnte Akzente: Das Lied wird gewissermaßen zu einem *Erziehungsprogramm für den Sohn*.¹³⁷ Jesus soll später das verwirklichen, wovon seine Mutter nur träumen konnte; er soll die »Sache Marias« universalisieren. Marti betont also die Bedeutung der Mutter für die inhaltliche Gestaltung der Botschaft und der Praxis des Sohnes. Doch auch da, wo Mutterschaft in ihrer physischen Dimension gesehen wird, setzt man sich von traditionellen Deutungen ab. Man hebt Marias bewußte, freie Entscheidung für das Kind hervor. »Ihre Schwangerschaft ist nicht Folge der üblichen Frauenrolle«, sagt Ruether bei einer ihrer Betrachtungen des Magnifikat. »Maria gerät durch sie vielmehr in die gefährliche Situation einer Frau, die ohne Rücksicht auf ihren künftigen Ehemann selbständig über ihren Körper ... verfügt hat.« Die Auszeichnung besteht für Ruether darin, daß Josef nicht zu Rate gezogen worden ist: Auf diese Weise werde Schwangerschaft zur Befreiung.¹³⁸

Theologische Begriffe werden mit neuem Inhalt gefüllt. Nach Christa Mulack zeigt das Magnifikat tatsächlich, daß Maria »unbefleckt« ist: Sie ist unbefleckt von »patriarchalischer Korruptiertheit«, das heißt, weder Macht noch »Obrigkeitsgehorsam« werden von ihr legitimiert.¹³⁹ Wegen ihres Frauseins erfährt sie keinerlei Diskriminierung.¹⁴⁰ Deshalb könne man mit vollem Recht sagen, daß sie ohne Erbsünde sei: Denn die Herrschaft der Männer komme bei ihr nicht zum Zuge – und in *dieser* bestehe der eigentliche Sündenfall der Menschheit.¹⁴¹

Halkes weist aber auch darauf hin, daß der Feminismus, wenn er wirksam sein soll, sich nicht nur mit revolutionären Befreiungsprogrammen befassen dürfe; er müsse auch für das Wirken des Geistes offen und empfänglich bleiben. Er müsse

¹³⁴ Vgl. dies.: Maria, die Frau, a. a. O., S. 64: »Als Maria ihre Base Elisabeth besucht, gerät sie nicht in Begeisterung, weil sie schwanger ist.« – In einigen Richtungen der feministischen Theologie allerdings scheint man der Versuchung einer Mythologisierung des Mutter-Seins zu unterliegen. Vgl. etwa Ingeborg Kruse: Alter Wein in neuen Schläuchen, in: Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild, hrsg. v. Angelika Schmidt-Biesalski, Stuttgart 1989, S. 83.

¹³⁵ Simone de Beauvoir warnte vor der »Falle der Mutterschaft«, die den Frauen ihre Freiheit und Aufstiegschancen nehme. Vgl. Alles in allem, Reinbek 1974, S. 450. – Auch dies., Interview von Alice Schwarzer, in: Der Spiegel 15 (1976), S. 195.

¹³⁶ Demosthenes Savramis: Die Stellung der Frau im Christentum. Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias, in: Walter Schöpsdau (Hg.): Mariologie und Feminismus, a. a. O., S. 18–41; hier S. 29. – Vgl. auch Horst Goldstein, Art. »Frau«, in: Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, a. a. O., S. 62–65.

¹³⁷ Vgl. Kurt Marti: Und Maria, a. a. O., S. 42.

¹³⁸ Rosemary Radford Ruether: Sexismus und die Rede von Gott, a. a. O., S. 186 f. – Für Christa Mulack ist die Mutter Jesu eine mutige Frau, die sich dem »patriarchalen Verbot einer außerehelichen Schwangerschaft« ausdrücklich widersetzt. Sie ist die erste Frau, »die sich nicht durch einen Mann definiert und auf eine Beziehung mit ihm beruft.« Vgl. Maria. Die geheime Göttin im Christentum, a. a. O., S. 192 und 195.

¹³⁹ Vgl. Christa Mulack: Maria. Die geheime Göttin im Christentum, a. a. O., S. 194.

¹⁴⁰ Vgl. Rosemary Radford Ruether: Frauen für eine neue Gesellschaft, a. a. O., S. 75.

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 75.

gleichsam »pendeln zwischen »Fiat« und »Magnifikat««, wobei es der Autorin angebracht erscheint, daß die *Frauen* sich vom Magnifikat inspirieren lassen, während die *Männer* sich die exemplarische Haltung des gläubigen Menschen im »Fiat« zu eigen machen.¹⁴² Mit weiblicher Aktivität und männlicher Rezeptivität könnte die Menschheit gesunden, so hebt auch Ruether hervor.¹⁴³

Im Magnifikat verkörpert Maria das Bild eines zum Heil gelangten Menschen.¹⁴⁴ Sie zeigt »die versöhnte Ganzheit von Frau und Mann, von Mensch und Natur, von Gott und Schöpfung.«¹⁴⁵ Nach Mulack stellt sie das Wissen um die Mitverantwortlichkeit des weiblichen Geschlechts an der Umgestaltung der Welt dar.¹⁴⁶ Würde die Mutter Jesu von allen Menschen in diesem Sinne verstanden, hebt Ruether hervor, »dann könnten auch die (heutigen) Frauen sagen: »Meine Seele preist die Größe des Herrn.««¹⁴⁷

Soweit die feministischen Interpretationen des Magnifikats. Es ist offensichtlich, daß mangelnder Praxisbezug und ein idealisiertes Frauenbild nun nicht mehr die Probleme sind, die davon abhalten könnten, sich mit Maria zu beschäftigen. Die Mutter Jesu wird als eine moderne Feministin vorgestellt, die mit Erfolg gegen die Unterdrückungsstrukturen des Patriarchats zu Felde zieht. Ihr Lied erscheint nicht mehr als Lob auf die Größe und Allmacht Gottes. Es ist primär ein Protest gegen die entwürdigenden Zustände in dieser Welt. Allerdings kann nicht übersehen werden, daß die feministische Auslegung sich vielfach über das Selbstverständnis der Überlieferung hinwegsetzt. Wo aber Feminismus mit dem Anspruch auftritt, Theologie zu sein, dürfte eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den exegetischen und theologischen Denktraditionen nicht fehlen. Sagte nicht schon Luther mit vollem Recht: Das entscheidende »Wörtlein« im Magnifikat ist »Gott«?¹⁴⁸ Wenn man meint, hier einen Text weiblichen Aufbegehrens vor sich zu haben, dann muß man sich bewußt sein, daß man einen Bruch mit der herkömmlichen Theologie vollzieht.

5. Schluß

Bei allen Provokationen und Übertreibungen sollte man nicht übersehen, daß feministische Autorinnen und Autoren den Finger in eine tatsächlich vorhandene

¹⁴² Vgl. Catharina J. M. Halkes: Maria, die Frau, a. a. O., S. 67. – Auch dies.: Maria und die Frauen, in: Concilium (D) 19 (1983), S. 651.

¹⁴³ Vgl. Rosemary Radford Ruether: Maria. Kirche in weiblicher Gestalt, München 1980, S. 83. (Es handelt sich um eine gekürzte Fassung des Werkes: Mary. The Feminine Face of the Church, Philadelphia 1977) – In diesem Sinne auch Elizabeth Carroll: Kann die Herrschaft der Männer gebrochen werden? in: Concilium 16 (1980), S. 251–259.

¹⁴⁴ Catharina J. M. Halkes: Gott hat nicht nur starke Söhne, a. a. O., S. 94.

¹⁴⁵ Rosemary Radford Ruether: Frauen für eine neue Gesellschaft, a. a. O., S. 75 f.

¹⁴⁶ Vgl. Christa Mulack: Maria. Die geheime Göttin im Christentum, a. a. O., S. 194.

¹⁴⁷ Rosemary Radford Ruether: Frauen für eine neue Gesellschaft, a. a. O., S. 75 f.

¹⁴⁸ Vgl. Martin Luther: Das Magnificat, in: ausgewählte Werke, hrsg. von H. H. Borchardt, Bd. 6, 2. Aufl. München 1934, S. 237.

Wunde legen. Frauen würden sich nicht so lautstark gegen die Macht wehren, wenn sich nicht eine ganze Reihe von ihnen von den Mächtigen ausgenutzt fühlten. Sie würden sich nicht weigern, die Mutterschaft zu rühmen, wenn sie als Mütter in unserer Gesellschaft mehr Anerkennung fänden. Und schließlich wären die meisten von ihnen vielleicht auch zur Hingabe und zum Dienst an den Mitmenschen bereit, wenn noch mehr Männer sich ebenfalls darum bemühten. Dies könnte für die traditionelle Theologie eine Herausforderung bedeuten, auf die sie sich noch entschiedener einlassen sollte.

Dabei kann kein Zweifel daran bestehen, daß im Laufe der Zeit einige pastorale und theologische Ansätze sichtbar wurden, die weitreichende Konsequenzen für das Leben der katholischen Kirche haben könnten, wenn sie aufgegriffen und ausgearbeitet würden. Vielleicht darf man die Frage stellen, ob der feministische Protest mit gleicher Wucht in Theologie und Kirche eingebrochen wäre, wenn man eindeutiger und sensibler die Linie verfolgt hätte, die vor allem Faulhaber am Anfang des Jahrhunderts begonnen und Paul VI. gegen Mitte des Jahrhunderts ausdrücklich empfohlen hat.¹⁴⁹

Andererseits dürfen feministische Theologinnen und Theologen die klassischen Entwürfe nicht einfach ignorieren, die vom Glauben an den dreifaltigen Gott, von der Würde des Menschen und von dem Geschenk der göttlichen Gnade Zeugnis geben. Auch diese Ansätze sind in den letzten Jahren weiterentwickelt worden. Cantalamessa etwa stellte in seinen Magnifikat-Kommentaren heraus, wie auch heute die Haltung der Demut glaubwürdig zu vermitteln ist.¹⁵⁰ Zmijewski zeigte von neuem auf, wie man »Armut« und »Niedrigkeit« zugleich spirituell und sozial verstehen kann,¹⁵¹ und Auer erweiterte das Ideal der Mutterschaft um jenes der christlichen Jungfräulichkeit, als er Marias Lied interpretierte; er bemühte sich somit, die Mutter Jesu und die Frauen allgemein in ihrer inneren Selbständigkeit und in ihrer Unabhängigkeit vom Mann zu erfassen,¹⁵² womit er einigen Vertreterinnen der feministischen Theologie recht nahekommen dürfte.¹⁵³ Der evangelische Theologe Ulrich Wilckens hat in jüngster Zeit hervorgehoben, daß das Magnifikat »das konzentrierte Evangelium der ganzen Heilsgeschichte Gottes« ist, in dem Maria uns als »Vorbild des Glaubens« vor Augen gestellt wird: »Aller Lobpreis Mariens in der Kirche Christi ist der Sache nach ganz und allein Lobpreis Gottes und Lobpreis

¹⁴⁹ Vgl. Paul VI.: Apostolisches Schreiben *Marialis Cultus*, II, Nr.35: »Die Kirche hat ihren Gläubigen die Jungfrau Maria nicht als Vorbild hingestellt wegen einer bestimmten Lebensform und noch weniger wegen des heute fast überall überholten sozialen und kulturellen Rahmens, in dem das Leben sich abspielte, sondern immer nur deswegen, weil Maria in ihrer konkreten Situation vorbehaltlos und ganz bewußt dem Willen Gottes Folge geleistet hat, ... weil sie die erste und vollkommenste Jüngerin Christi gewesen ist« – darum ist sie überall und für immer gültiges Vorbild.

¹⁵⁰ Vgl. Raniero Cantalamessa: *Das Leben in Christus*, a. a. O., S. 251–254. – Ders.: *Maria, ein Spiegel für die Kirche*, a. a. O., S. 26.

¹⁵¹ Vgl. Josef Zmijewski: *Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments*, a. a. O., S. 103–105.

¹⁵² Vgl. Johann Auer: *Das Magnificat als Morgengebet der Immaculata*, a. a. O., Sp. 358.

¹⁵³ Vgl. etwa die Erläuterungen zum Bild der Jungfräulichkeit bei Catharina J. M. Halkes: *Eine »andere« Maria*, in: *Una Sancta* 32 (1977), S. 332 f.

Christi.«¹⁵⁴ Diese Gedanken haben bedauerlicherweise nicht für solch ein Aufsehen gesorgt wie die vorgestellten Interpretationen.¹⁵⁵ Doch wäre es nicht möglich, in dieser Richtung weiter zu vertiefen und so ein tragfähiges Fundament für berechnigte Anliegen der Frauen zu erarbeiten? Johannes Paul II. hat bereits damit begonnen. In seiner Enzyklika »Redemptoris Mater« wird er sowohl der christlichen Tradition als auch dem neuen Aufbruch gerecht, wenn er dazu ermahnt, die im Magnifikat enthaltenen *beiden* Elemente – »die Wahrheit über Gott, der rettet« und die »Bekundung seiner vorrangigen Liebe zu den Armen« – nicht voneinander zu trennen. Er unterstützt ausdrücklich die »Option für die Armen«¹⁵⁶ und hebt zugleich hervor, daß eine Befreiung aller Erniedrigten im umfassenden christlichen Sinn zu leisten ist.¹⁵⁷ Mir scheint, daß hier Perspektiven für eine Theologie der Zukunft liegen. Würde der kurz skizzierte Ansatz weiter entwickelt, dann könnte es vielleicht sein, daß die feministische Theologie eines Tages überflüssig wird, weil ihre grundsätzlichen Anliegen von der traditionellen Theologie aufgefangen worden sind.

¹⁵⁴ Ulrich Wilckens: Maria, die Mutter des Herrn, in evangelischer Sicht, in: Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung, hrsg. von Manfred Kießig, Lahr 1991, S. 109–120; hier S. 113 f. – Der Autor kann sich mit dieser Aussage wiederum auf Luther stützen, der hervorhebt, daß das Magnifikat »von den großen Taten und Werken Gottes« handelt. Vgl. Martin Luther: Das Magnificat, in: ausgewählte Werke, Bd. 6, a.a.O., S. 234.

¹⁵⁵ Nur kurz sei darauf hingewiesen, daß es auch Karl Rahner in seinen letzten Lebensjahren ein Anliegen war, die Aussagen der Mariologie mit den Anfragen der feministischen Theologie in Beziehung zu setzen. Vgl. Mut zur Marienverehrung, in: Karl Rahner; Marianne Dirks: Für eine neue Liebe zu Maria, Freiburg 1984, S. 11–33; zum Magnifikat besonders S. 23.

¹⁵⁶ Dies erkennen auch feministische Theologinnen an. Vgl. Elisabeth Gössmann: Maria und die Frauen, a.a.O., S. 56.

¹⁵⁷ Johannes Paul II.: Enzyklika Redemptoris Mater, 25. 3. 1987, Nr.37.

Warum gerade die Komplet?

Hinweise aus einer Miszelle Eduard Hegels
zur Feier der Komplet in der Pfarrgemeinde

Von Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt

Der emeritierte Bonner Kirchenhistoriker *Eduard Hegel*, der von 1953–1966 Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gewesen ist¹, vorher in Trier, später in Bonn lehrte, hat – einer Anregung *Angelus A. Häußlings OSB* folgend – im »Archiv für Liturgiewissenschaft« auf eine »Besonderheit der Gottesdienstordnung im Erzbistum Köln« aufmerksam gemacht, was dankbar zu registrieren ist. In einer aufschlußreichen Miszelle mit dem Titel »*Die Komplet als Gemeindegottesdienst*«² berichtet Hegel aus eigener Erinnerung von dem im Erzbistum Köln üblichen Brauch, am Nachmittag oder frühen Abend besonderer Festtage – meistens um 17 Uhr – die Komplet mit der Gemeinde zu feiern. Warum gerade die Komplet?

»Die Komplet«, berichtet Eduard Hegel, »wurde *coram exposito Sacramento* gehalten und in lateinischer Sprache gesungen. Gesangsweisen und Psalmodie fanden sich im *Cantuale ad usum Archidioecesis Coloniensis*. Der Offiziant trug bei diesem Gottesdienst den Chormantel und wurde von Diakon und Subdiakon ... assistiert, der übrige Klerus war in Rochett und Stola zugegen. Man kniete auf Betschemeln *versus altare* ... Der Gesang wechselte zwischen den Klerikern und dem Kirchenchor. Nach der Marianischen Antiphon wurde die Lauretanische Litanei lateinisch gesungen, wobei die Gemeinde respondierte. Es folgten oft – namentlich an Gebets-tagen – sakramentaler Umgang durch die Kirche, mancherorts unter Begleitung durch den Kirchenvorstand, abschließend Tedeum und sakramentaler Segen.«³

Mit den »Gebets-tagen«, an denen die Komplet den größten Zulauf hatte, meint Eduard Hegel das »Ewige Gebet«⁴, das »Vierzigstündige Gebet« an den drei Oster-

¹ Geb. 28. 02. 1911 Wuppertal-Barmen, seit 1937 Priester der Erzdiözese Köln, 1949–1953 o. Professor für Kirchengeschichte in Trier, 1953–1966 in Münster, 1966–1979 in Bonn. Vgl. Eduard Hegel, *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964*. Bd. II. Münster 1971, 26–28; Walter Habel (Hg.), *Wer ist wer? Das deutsche Who's who*. Lübeck 1983, 468. – Als Student und Priesteramtskandidat der Diözese Münster habe ich von 1955–1957 Prof. Hegel gehört, ohne damals voll zu erfassen, daß wir es mit einem großen Forscher und Experten der Kirchengeschichte des Rheinlandes zu tun hatten. Wohl aber erinnere ich mich seiner lebhaften Darstellung und Beurteilung des »Kölner Ereignisses«. Erst in den Assistentenjahren (1964–1968) bei Prof. Emil Joseph Lengeling (1916–1986) an der Universität Münster habe ich Hegels pastoralgeschichtliche Studien in die Hand bekommen.

² ALw 34. 1992, 199–202.

³ Ebd. 199. Dem »Kirchenvorstand« entspricht in Bayern die »Kirchenverwaltung«.

⁴ Vgl. Herbert Vorgrimmler, *Ewige Anbetung*, in: LThK 3 (²1959) 1263; Kai Gallus Sander, *Ewige Anbetung*, I. Begriff und Geschichte, in: LThK 3 (³1995) 1074 f.

tagen⁵ und das »Dreizehnstündige Gebet«⁶ am Buß- und Betttag. In Köln sei es üblich gewesen, daß sich zur feierlichen Komplet beim »Ewigen Gebet« jeweils auch die Kleriker aus den Nachbarpfarreien einfanden.⁷ Auch ein Teil der Gläubigen habe diese Wanderung mitgemacht. Zwar sei an »Gebetstagen« bereits um 15 Uhr die Vesper gesungen worden, »aber nur von einem Offizianten und nur im Wechselgang mit dem Organisten bei ganz geringer Beteiligung aus der Gemeinde«⁸.

Hegel sieht in der »Komplet als Festtagsgottesdienst« einen Überrest des Stundengebetes, wie es im Mittelalter an städtischen Pfarrkirchen mit mehreren Priestern *in choro* gehalten worden ist. Dabei habe man sich an der Praxis der Stifts- und Klosterkirchen orientiert, also an Kirchen mit einem Priesterkapitel bzw. einer monastischen Kommunität. Darüber existieren gedruckte Quellen aus Ingolstadt und Hilpoltstein im Bistum Eichstätt.⁹ In diesem Zusammenhang verweist Hegel auch auf eine Kölner Handschrift, die *Rituale Columbanum* (ab 1690) genannt wird. Diese Bezeichnung erweist sich als ungenau und eher irreführend, handelt es sich bei der genannten Handschrift aus Köln doch – wie bei den Quellenwerken aus Ingolstadt und Hilpoltstein – ebenfalls um ein »Pfarrbuch« (oder einen Liber ordinarius), der den Gottesdienst im Verlauf des liturgischen Jahres in der Kölner Stadtpfarrkirche St. Kolumba beschreibt. In der 1960 erschienenen Festschrift für den Bonner Kirchenhistoriker Wilhelm Neuß (1880–1966) hat Eduard Hegel selbst einen Beitrag über dieses »Pfarrbuch von St. Kolumba« veröffentlicht.¹⁰ Aus dieser Quelle geht hervor, daß auch an der Pfarrkirche St. Kolumba die Tagzeitenliturgie üblich gewesen ist. Die Zahl der rezitierten oder gesungenen Horen richtete sich jeweils nach dem liturgischen Rang des Tages, doch gehörten das Hochamt, die Vesper und die Komplet zum täglichen Chordienst der Pfarrgeistlichen. Im allgemeinen schloß man die Komplet unmittelbar an die Vesper an, doch an Fronleichnam, am Kirchweihfest, am Patronatsfest und an den »Gebetstagen« (s. o.) fand sie um 17 Uhr statt, getrennt von der Vesper, was dann seit dem 19. Jh. stets der Fall war. Auch zwei Siegburger Ordnungen aus den Jahren 1789 und 1820 kennen diese Praxis: die Feiertagskomplet *coram Sanctissimo exposito*.¹¹

⁵ Vgl. Josef Andreas Jungmann SJ, Die Andacht der vierzig Stunden und das Heilige Grab, in: Lit. Jahrbuch 2 (1952) 184–198. Adolf Adam/Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg – Basel – Wien 1990, 538 f: Vierzigstündiges Gebet.

⁶ Joseph Braun SJ, Liturgisches Handlexikon. Regensburg 1922, 69: Dreizehnstündiges Gebet.

⁷ Diese Praxis habe ich selbst noch als Kaplan im Bistum Münster (1961–1964) erlebt, und zwar im nordmünsterländischen Dekanat Rheine, zuletzt (1964) in der Herz-Jesu-Pfarrkirche unter dem markanten Pfarrer Dr. iur. utr. Heinrich Lampe (1889–1970).

⁸ Hegel, Die Komplet (s. Anm. 1) 199.

⁹ Joseph Greving, Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt. Ein Beitrag zur Kenntnis der pfarrkirchlichen Verhältnisse im 16. Jahrhundert. Münster/Westfalen 1908; Johann Bapt. Götz, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511. Münster/Westfalen 1926.

¹⁰ Eduard Hegel, Stadtkölnischer Pfarrgottesdienst zwischen Barock und Aufklärung. Peter Hausmanns Pfarrbuch von St. Kolumba, in: Robert Haaß/Joseph Hoster (Hg.), Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln (FS Wilhelm Neuß). Düsseldorf 1960, 204–234.

¹¹ Als Beleg nennt Hegel: Wilhelm Wilbrand, Zwei Siegburger Gottesdienst-Ordnungen aus den Jahren 1789 und 1820, in: Eduard Hegel (Hg.), Festgabe für Wilhelm Neuß zur Vollendung seines 65. Lebensjahres. Köln 1947, 239–250, bes. 245 f.

Eine im Jahre 1779 erneuerte Sakramentsbruderschaft an St. Kolumba in Köln hat dort mit ihren Nachmittagsandachten sowohl der Vesper als auch der Komplet allmählich den Rang abgelaufen, aber nur vorübergehend. Als nach mehrjähriger Unterbrechung in »französischer Zeit« der Chordienst wieder auflebte, verweigerten die Kapläne ihre Mitwirkung. Wie Schriftstücke aus dem Jahr 1822 belegen, bestärkte der Generalvikar die Kapläne in ihrer Weigerung, und zwar mit dem Hinweis, das Chorgebet gehöre nicht zu den Aufgaben der Hilfsgeistlichen von St. Kolumba, wohl aber zur Pflicht der beiden Chorvikare, die ein für den Chordienst gestiftetes Benefizium innehatten.

Nach der Neuorganisation der Kölner Erzdiözese sind viele mittelalterliche Einrichtungen auch im Bereich des liturgischen Lebens untergegangen.¹² Erstaunlicherweise überlebte aber die Komplet als Gemeindegottesdienst an bestimmten Festtagen. Bemerkenswert ist, daß der Seelsorgsklerus die Aufnahme der lateinischen Vesper und der lateinischen Komplet verlangte, als die 1856 erschienene zweite Auflage des diözesanen Kölner Gebet- und Gesangbuches vorbereitet wurde.¹³ Daß in der Praxis die Komplet den Vorrang vor der Vesper erhielt, ist gewiß überraschend. Hegel vermutet, daß die Wurzel dieser Entwicklung darin liegen könne, daß die Komplet an den »Gebetstagen« den Abschluß bildete und deshalb besonders feierlich gestaltet worden sei.

Nicht hinreichend geklärt ist bisher die Frage, wo der Ursprung für das erstaunliche Phänomen zu suchen ist, daß die katholische Jugend der dreißiger und vierziger Jahre zur Komplet gefunden hat. Natürlich ist der deutsche Text im »*Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst katholischer Jugend*« (1930)¹⁴ für die Verbreitung der Komplet entscheidend gewesen, erst recht jedoch die von *Heinrich Kahlefeld* (1903–1980) eingerichtete singbare Fassung der Leipziger Oratorianer.¹⁵ Eduard Hegel sieht eine Antwort darin, daß mehrere Priester der Kölner Erzdiözese in den beiden Zentren katholischer Jugendseelsorge, im »Jugendhaus« Düsseldorf und in Altenberg, unter Generalpräses *Ludwig Wolker* (1887–1955) tätig gewesen sind, denen die Praxis der Komplet als Gemeindegottesdienst geläufig gewesen sei. Dies trifft z. B. für *Jakob Clemens* (1890–1963) zu, der von 1927–1938 als Generalsekretär des Katholischen Jungmännerverbandes im Jugendhaus Düsseldorf gewirkt

¹² Zur Neuorganisation vgl. Rudolf Lill, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von Hubert Jedin, Bd. VI, 1. Freiburg 1971, 166f; zu den Entwicklungen im Bereich der Liturgie vgl. Franz J. Peters, *Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Meßliturgie. Untersuchung über die gedruckten Missalien des Erzbistums Köln* (Colonia Sacra 2). Köln 1951.

¹³ Vgl. dazu Josef Hacker, *Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesangbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart*. München 1950, 21.

¹⁴ *Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst katholischer Jugend*. (Bearbeitet und herausgegeben von Ludwig Wolker.) Düsseldorf 1930. Weitere bibliographische Angaben bei Angelus A. Häußling OSB, *Das Missale deutsch. Teil 1* (LQF 66). Münster 1984, 162f (Nr. 1331–1337).

¹⁵ *Deutsche Komplet zum Singen für die Gemeinde*. Herausgegeben vom Oratorium (Leipzig). Imprimatur vom 12. Dez. 1933. Stich und Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig. 101.–150. Tausend. (Verlag Jakob Hegner.) Leipzig 1936. Mir steht nur diese Ausgabe zur Verfügung. Erstmals dürfte die »Deutsche Komplet« 1934 erschienen sein.

hat.¹⁶ Ganz auszuschließen ist in dieser Hinsicht auch ein Einfluß Pius Parschs (1884–1954) nicht, der früh versucht hat, Laien mit der Stundenliturgie der Kirche vertraut zu machen.¹⁷

Für die zweite Hälfte der dreißiger Jahre verweist Hegel auf die »Deutsche Komplet« am Samstagabend in der Krypta der Kölner Pfarrkirche St. Maria im Kapitol (seit 1938), die bereits Theodor Schnitzler (1910–1982) in seinem Buch »Was das Stundengebet bedeutet« sehr anschaulich beschrieben hat.¹⁸ In Köln ist aber die »Deutsche Komplet« der Leipziger Oratorianer längst vor 1938 in der katholischen Jugend heimisch geworden, was zum Beispiel der 1934 im »Jungführer« erschiene-ne Bericht »Ein Jahr liturgische Arbeit in der Sturmshar Köln links« bestätigt.¹⁹ Schon im Vorwort zur ersten Ausgabe des »Kirchengebet« (Ostern 1930) vermerkt Ludwig Wolker, die Komplet sei »längst im Gebrauch neuer Jugend«.²⁰ Möglicher-weise ist dies u. a. als ein Hinweis auf den Quickborn und seine Burg Rothenfels am Main zu werten. Im Jahre 1983 sind Tagebuchnotizen einer damals 19jährigen Stu-dentin von einer »Werkwoche« im August 1924 auf Burg Rothenfels veröffentlicht worden; darin ist vom »kirchlichen deutschen Abendgebet« die Rede, das jeweils den Tag beschlossen habe. Mit diesem kann meines Erachtens nur die Komplet ge-meint sein.²¹

Die lateinische Festtagskomplet, so berichtet Hegel in seiner Miszelle, sei inzwi-schen auch in der Erzdiözese Köln durch die Praxis der Abendmessen verdrängt worden und untergegangen. Gleichwohl stehen deren Text und Melodie noch heute unter Nr. 977 im Kölner Diözesananhang zum »Gotteslob«. Im Stammteil des EGB

¹⁶ Jakob Clemens (1890–1963), seit 1914 Priester der Erzdiözese Köln, 1914–1918 Kaplan in Heinsberg, 1918–1924 in Neuß, 1924–1927 in Köln St. Ursula, 1927–1938 Generalsekretär des Katholischen Jung-männerverbandes, seit 1938 Pfarrer an St. Engelbert in Köln-Riehl, 1949 Erzb. Geistl. Rat, 1956 Dechant (Dekanat Köln-Nippes); gest. am 23. Mai 1963. – Vgl. in diesem Zusammenhang den aufschlußreichen Band: Erwin Gatz (Hg.), Erinnerungen rheinischer Seelsorger aus den Diözesen Aachen, Köln und Lüttich (1933–1986). Aachen 1988. Besonders wertvoll ist der Beitrag von Augustinus Frotz über die »Jugend-seelsorge in den deutschen Bistümern von 1918–1945« (ebd. 3–45).

¹⁷ Vgl. Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Klosterneuburg 1940. ²1952; s. das Verzeichnis der Veröffentlichungen von Parsch, in: Norbert Höslinger/Theodor Maas-Ewerd (Hg.), Mit sanfter Zähig-keit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Klosterneuburg 1979, 322–329.

¹⁸ Theodor Schnitzler, Was das Stundengebet bedeutet. Hilfen zum geistlichen Neubeginn. Freiburg – Basel – Wien 1980, 185–187: Die Komplet der katholischen Jugend; vgl. auch: Raimund Hieronymi, Die Entstehung der deutschen Komplet in St. Maria im Kapitol, in: Colonia Romanica. Jahrbuch des Förder-vereins Romanische Kirchen 3, 1988, 148. Zum Ganzen vgl. Theodor Maas-Ewerd, Zur Bedeutung der Komplet in der Jugendseelsorge der dreißiger Jahre, in: KIBI 68 (1988) Nr. 11, 317–321; Andreas Heinz, Die Komplet der Jugend in den vierziger Jahren. Ein Bericht aus Trier, in: Erich Renhart/Andreas Schnider (Hg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv (FS Philipp Harnoncourt). Graz 1991, 185–194. Pastoral noch bedeutsamer als die Komplet ist freilich in dieser Zeit die »Gemeinschaftsmesse« gewesen. Vgl. dazu Theodor Maas-Ewerd, »Nun sind Gesichter unsere Fahnen...«. Die »Gemeinschafts-messe« in der Jugendseelsorge unter dem NS-Regime, in: Raphael Schneider/Ludwig Brandl (Hg.), Kirche in der Gesellschaft. Dimensionen der Seelsorge. Passau 1992, 107–120.

¹⁹ Abgedruckt in: Jungführer 25 (1934) 299–302. – Aufschlußreich war die Mitteilung von Regional-bischof em. Dr. Ernst Tewes aus München vom 13. Juli 1988 (an Vf.): »Die Singweise der Komplet, wie sie vom Oratorium in Leipzig ... herausgegeben wurde, verbreitete sich wie ein Lauffeuer, so sehr, als ob man darauf gewartet hätte.«

²⁰ S. Anm. 14.

findet man die Komplet in einer deutschen Fassung (GL Nr. 695–700).²² Inzwischen gibt es seit 1990 eine Sonderausgabe der Komplet, entnommen dem offiziellen »Stundenbuch«. Diese Ausgabe bietet die Komplet für alle Tage der Woche, ergänzt durch die Möglichkeit des Gesanges, die das »Gotteslob« bereithält.²³

Die Artikel 20–23 der *Allgemeinen Einführung* in die Stundenliturgie favorisieren bekanntlich deren Vollzug in Gemeinschaft. Und dies mit Recht, ist die *liturgia horarum* doch zutiefst Gebet der Kirche, »das Gebet, das Christus vereint mit seinem Leib an den Vater richtet« (SC 84).²⁴

²¹ Vgl. Katharina Kappes, Tagebuchnotizen. Abgedruckt in: Burgbrief 1/1983, 2–22. Diese Notizen bestätigen die Auskunft von Bischof Tewes (s. Anm. 19). »Die katholische Jugend hat sich in den dreißiger Jahren, besonders auch unter dem Impuls von Prälat Wolker, langsam das liturgische Beten erobert, das in Rothenfels seit den zwanziger Jahren lebendig geworden ist.«

²² S. dazu den »Nummernbericht« in: Paul Nordhues/Alois Wagner (Hg.), Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch »Gotteslob«. Paderborn/Stuttgart 1988, 801–803.

²³ Die Komplet. Authentische Ausgabe. Zürich u. a. 1990. Dazu erklärte – recht optimistisch – die Zeitschrift »Gottesdienst« 24 (1990) Nr. 10, 73: »In den Zeiten der Liturgischen Bewegung war für viele Menschen die Komplet ein wichtiger Teil ihres regelmäßigen Betens. Der Fortsetzung dieser Tradition möchte das Heft dienen.« Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Pastorale Erwägungen zur Komplet, in: Martin Klöckner/Heinrich Rennings (Hg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (FS Lucas Brinkhoff OFM). Freiburg – Basel – Wien 1989, 431–441.

²⁴ Zwei beachtenswerte Publikationen aus jüngster Zeit sind denn auch konsequenterweise bestrebt, die Feier der Stundenliturgie in den Pfarrgemeinden zu fördern: Guido Fuchs, Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern. Regensburg 1993; Paul Ringseisen, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Freiburg – Basel – Wien 1994.

Liturgiewissenschaft

Weyers, Heinrich: *Stundengebet als Gemeindeliturgie. Das Zeugnis der Diözesangesangbücher und des »Gotteslob«* [TThS 55] Trier: Paulinus 1994, XLVIII u. 301 S., ISBN 3-7902-1283-0 (kart.), DM 98,00.

Das Stundengebet ist Stimme der Kirche, so hat das Vat. II in der Liturgiekonstitution (SC 99f) nachdrücklich betont. Als Gebet der Kirche wird es vom ganzen Volk Gottes und nicht allein von eigens dazu bestellten Klerikern und Ordensleuten getragen. Der Praktiker weiß jedoch, daß vielerorts Reste der Stundenliturgie sowohl im häuslichen Gebet als auch im Gemeindegottesdienst, hier vor allem als Vesper und Komplet, lebendig geblieben sind. Das »Gotteslob« und seine zahlreichen Vorläufer, die als amtliche Diözesan-Gesang- und Gebetbücher (= DG) den Gläubigen in die Hand gegeben wurden, bezeugen dies (jedenfalls auf der Ebene der »Buchliturgie«). Vf. untersucht in seiner 1992 vorgelegten Trierer Diss. das Stundengebet in diesen Quellen. Themenbereiche sind u.a.: »Das Stundengebet in den deutschen DG bis zum Ende

des II. Vatikanums« (I) und »Diözesane Traditionen und regionale Gemeinsamkeiten« (II). Aufschlußreich ist die Erhellung des liturgiegeschichtlichen Hintergrunds (III), wo u.a. Nachwirkungen der Aufklärung und der eminente Einfluß der Liturgischen Bewegung aufgezeigt werden.

Ein weiterer umfangreicher Abschnitt gilt dem Stundengebet im EGB »Gotteslob« und seinen Anhängen. Am Ende dieses Abschnitts werden auch Erfahrungen aus der Praxis einiger Gemeinden eingebracht. Die Arbeit will einen Beitrag zur Erforschung der Feier des Stundengebets und der Gesangbuchgeschichte in Deutschland beisteuern. Überaus akribisch, fast pedantisch werden alle nur denkbaren Details erfaßt, so daß letztlich der Zusammenhang für den Leser verlorengeht. Trotz aller Einzelergebnisse bleibt das tatsächlich Neue für die Forschung gering. Das Erscheinungsbild der Arbeit ist schlampig: eine Legion von Fehlern in Orthographie und Zeichensetzung, falsche Silbentrennung sowie nicht eliminierte bzw. fehlende Worte.

Kurt Küppers, Augsburg

Kirchenrecht

Sebott, Reinhold: *Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573 – 746 des Codex Iuris Canonici*, Frankfurt: Josef Knecht 1995, 352 S., ISBN 3-7820-0723-9, DM 39,00

Die ordentliche Bischofssynode des Jahres 1994, die sich mit den Orden befaßte, und das mit Datum vom 25. März 1996 veröffentlichte Nachsynodale Apostolische Schreiben »Vita consecrata« von Papst Johannes Paul II. über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt haben nicht nur den Blick auf die Ordensgemeinschaften gerichtet, sondern darüber hinaus auch die Wertschätzung des Papstes für die Orden zum Ausdruck gebracht. Dennoch ist das Ordensrecht des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 bislang nur mühsam akzeptiert und rezipiert worden. Die Gründe sieht Sebott unter anderem darin, daß die Normen merkwürdig »diffus« sind und sich gegen eine genaue Kommentierung sperren. Dies sei jedoch so intendiert, da das Ordensrecht nur ein Rahmenrecht für die Lebensgemeinschaften der evangelischen Räte darstelle, das von den einzelnen Instituten erst durch ihr Eigenrecht ausgefüllt werden müsse. Sebott unterzieht sich der Mühe, diese diffuse Materie in dem anzuzeigenden Band transparent zu ma-

chen. Wenngleich das kirchliche Gesetzbuch in den Kanones 573 – 746 neben den Orden auch die Kongregationen, die Säkularinstitute und die Gesellschaften des apostolischen Lebens behandelt, so gibt der Begriff Ordensrecht am treffendsten das wieder, was vom kirchlichen Gesetzgeber in der Pars III des Buches II über das Volk Gottes erfaßt ist. Dadurch, daß der Verfasser gegenüber der synthetisch-systematischen Methode jener den Vorzug gibt, bei der jeder Kanon für sich erklärt wird, ist das vorliegende Buch nicht nur eine Gesamtkommentierung, sondern ein exaktes Nachschlagewerk zu den einzelnen Kanones.

Nach einer kurzen Einleitung über die Reformarbeit des CIC/1983 werden in der sehr umfangreichen Sektion I die Bestimmungen über die Institute des geweihten Lebens (cc. 573 – 730) kommentiert (S. 20 – 300). Nach der Darstellung der gemeinsamen Normen für alle Institute des geweihten Lebens behandelt der Verfasser zunächst die Religioseninstitute, näherhin die klösterlichen Niederlassungen, ihre Errichtung und Aufhebung, die Leitung der Institute, die Zulassung der Kandidaten und die Ausbildung der Mitglieder, die Pflichten und Rechte der Institute und ihrer Mitglieder, das Apostolat der Institute, die Trennung der Mitglie-

der vom Institut, die in das Bischofsamt berufenen Religiösen und die Konferenzen der höheren Oberen, und schließlich die Säkularinstitute. Die Sektion II ist den Gesellschaften des apostolischen Lebens (cc. 731 – 746) gewidmet (S. 301 – 324).

Für die praktische Handhabung ist es von großem Vorteil, daß der Verfasser zunächst den lateinischen Text und die deutsche Übersetzung der jeweiligen Erklärung vorausschickt. Der Kommentar zeichnet sich durch ausführliche Literaturhinweise, die Berücksichtigung der Geschichte, durch Hinweise auf die Bestimmungen des CIC/1917 und die wichtigsten Änderungen durch das II. Vatikanische Konzil, Verweise auf den CCEO sowie durch

Schaubilder aus. Ein Abkürzungsverzeichnis, ein Verzeichnis der gebräuchlichen Abkürzungszeichen der bedeutenderen oder besonders in Deutschland verbreiteten Ordensgemeinschaften, ein Personenregister, ein ausführliches und exaktes Sachwortverzeichnis sowie ein Kanonesverzeichnis CIC/1917 und CIC/1983 runden den Kommentar ab und erleichtern so die praktische Arbeit mit diesem. Der vorliegende Kommentar ist nützlich und hilfreich für jeden, der sich mit den Bestimmungen des Ordensrechts befaßt. Leider hält jedoch die Verarbeitung des Buches einer intensiveren Beschäftigung kaum stand.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Kirchenkritik

Haag, Herbert: *Den Christen die Freiheit. Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen*, Freiburg u.a.: Herder 1995, 224 S., ISBN 3-451-22776-2, DM 36,00.

Es gehört zu den Pflichtübungen der Kirchenkritiker, dann und wann wieder einmal ihrem kritischen Geist Luft zu machen und ihre Angriffe gegen die Kirche Papier werden zu lassen. Wenn dies zugleich aus Anlaß des 80. Geburtstags geschieht, kann man erwarten, daß es sich dabei um ein gereiftes Zeugnis des eigenen Glaubensverständnisses handelt. Und in der Tat: man könnte das neue Buch von Herbert Haag auch »Katechismus kritischer Katholiken« nennen. Der emeritierte Professor für alttestamentliche Exegese, schon bekannt für seine Bücher »Abschied vom Teufel« und »Teufelsglaube« liefert in dem neuen, bei Herder erschienenen Buch »Den Christen die Freiheit« Antworten auf alle Fragen, die sich der fortschrittliche Katholik nicht mehr stellt: Hereinspaziert in die neue Kirche.

Es ist eine Kirche, die in zahlreichen Punkten, die ein kirchentreuer Christ bisher für unwandelbar hielt, von der lehramtlichen Linie abweicht und auch bewußt abweichen will. So fragt Haag: Was brauchen wir noch ein »Oberhaupt« in der Kirche, wenn diese bereits ein Haupt hat: Christus (vgl. S. 12). Also: Weg mit dem Papsttum in seiner bisherigen Gestalt. Statt dessen die Forderung nach »Demokratisierung« (S. 16) und »Wahl des Papstes auf Zeit« (S. 15). Denn, so Haag, »es gibt nichts Gefährlicheres als die unumschränkte Alleinherrschaft« (S. 22). Haag brandmarkt den »römischen Zentralismus«, die »Aufblähung der vatikanischen Bürokratie« (S. 25), das »diktatorische Gehabe Roms« (S. 27), die »Verletzung der Menschenrechte durch den Vatikan« (S. 84). Und daher brauche es das Korrektiv von Propheten. Und solche Pro-

pheten und Lehrer sind Haag und andere charismatisch begabte Theologen (vgl. S. 35), aber auch der »Atheist Ernst Bloch« (S. 37).

Klar, daß Haag für die Zulassung von Frauen zum Priestertum eintritt (vgl. S. 30f), daß er sich gegen den Pflichtzölibat ausspricht (vgl. S. 32) und daß er sich für das »Recht auf Sexualität« (S. 34) einsetzt. Das Hohelied verherrliche die »erotische Liebe zwischen Mann und Frau« (S. 91): und zwar zwischen zwei Unverheirateten. Denn es handele sich »um eine Liebe, die sich nicht im Rahmen der Ehe abspielt« (S. 106): »Es geht im Hohenlied einzig und allein um die Freude, die zwei junge Menschen aneinander haben, und um den Liebesgenuß« (S. 107). Gelebte Sexualität sei nicht das Privileg der Verheirateten (vgl. S. 130.178): Jesus anerkenne »die Erlaubtheit des Geschlechtsverkehrs zwischen Verlobten und sieht offenbar im Umgang eines Mannes mit einer ledigen Frau nichts Unmoralisches« (S. 134). Welche Freiheit tut sich hier für die jungen Priester, ja für alle jungen Menschen auf! Und wie starr erscheint dagegen die katholische Sexualmoral! Wenn die Kirche weiterhin daran festhalte, daß es Sexualität nur in der Ehe geben dürfe – und dann nur ohne Verhütungsmittel – verliere die Kirche an Glaubwürdigkeit (vgl. S. 111).

Selbstbefriedigung sei eine Möglichkeit, »die eigene Orgasmusfähigkeit kennenzulernen« (S. 124). Da weiß man, was Priestern und Ordensfrauen entgeht: »Nicht selten sind Zölibatäre, vor allem Nonnen, orgasmusunfähige und -unbedürftige Menschen« (S. 124). Homosexualität sei »moralisch nicht mehr zu verbieten« (S. 128). Auch nehme Jesus die Prostitution einfach hin und habe niemals eine Moralpredigt gehalten (vgl. S. 137). Prostituierte kämen sowieso vor den Religionsführern in das Himmelreich, weil sie »ehrlich zu ihrer Lebensform stehen« (S. 173).

Natürlich ist Haag nicht gegen die Ehe. Aber man könne kaum behaupten, daß der Mensch von Natur aus zur Ehe veranlagt sei (vgl. S. 122). Und da Ehen häufig scheitern, werde ein besonnener Seelsorger dem Geschiedenen keinesfalls »verbieten, eine neue Ehe einzugehen, ihm sogar oft dazu raten« (S. 146). Und wenn ein Pfarrer den wieder-verheirateten Geschiedenen dann erlaubt, »an der Eucharistie teilzunehmen, gesteht er doch ein, daß Jesus nichts gegen sie hat« (S. 147).

Noch gravierender als Haags Einstellung zur Sexualmoral ist, daß er die gesamte Soteriologie aus den Angeln heben will: der Begriff Erlösung spiele in der Bibel kaum eine Rolle (vgl. S. 49); Jesus habe uns weder von der Sünde noch vom Bösen noch vom Teufel noch vom Tod noch von der ewigen Verdammnis erlösen wollen (vgl. S. 41–47). Denn die Sünde gehöre zum Menschen einfach dazu und Gott habe »ein für allemal zu allem Bösen in der Welt ja gesagt« (S. 45). Der Teufel sei keine Realität, sondern bloß »eine jüdische Vorstellung« (S. 44). Und da Gott »eine Welt geschaffen hat, in der es das Böse geben muß« (S. 47), könne auch nicht von Hölle und ewiger Verdammnis gesprochen werden. Wenn Jesus, so fragt sich der Leser, kein Erlöser ist, was dann? Jemand, der »frei war und frei machte« (S. 51): von Fesseln, von Bindungen, von Zwängen. Und was, so fragen wir uns, hat uns bisher so beengt? Haag gibt die Antwort: die Regelungen und Einengungen durch Gesetze, Vorschriften und Dogmen »auf dem Gebiet des Gottesdienstes, der Sakramente, der Glaubenslehre, der Kirchenordnung, der Sexualität« (S. 52). Also: Weg mit all diesen Fesseln, die uns das Leben bisher so schwer gemacht haben! Denn, so Haag, von all dem erlöst uns Jesus.

Und diese Erlösung geschah nicht etwa durch ein »Sühnopfer« am Kreuz (vgl. S. 64). Daher ist auch die Eucharistie kein Sühnopfer, sondern ein Sättigungsmahl, dem der Gemeindeleiter vorsteht, nicht aber ein Priester (vgl. S. 196). Natürlich konnte der Prophet Jesus, der Sohn Josefs (vgl. S. 163), niemals daran denken, »eine Kirche zu gründen« (S. 164): Es mußte »ihm fernliegen, ein Kirchensystem, eine Kultordnung und eine Hierarchie aufzubauen oder auch nur vorzusehen« (S. 192). Also:

Weg mit der römisch-katholischen Kirche, ihrem Papsttum, dem Meßopfer und dem Priestertum. Auch die Dogmen stören: Neben der Einzigkeit Gottes habe Jesus »kein weiteres Dogma verkündet« (S. 164). Wir sollten darüber staunen, welche Vielfalt im Glauben im Judentum, zu dem Jesus sich bekannte, möglich gewesen sei. Glaube dürfe nicht einseitig als Lehre verstanden werden, und daher sei es irrelevant, ob man an die Auferstehung der Toten glaube oder nicht (vgl. S. 164 f). Eschatologische Fragen spielen bei Haag sowieso keine Rolle: »Um den Himmel hat sich Jesus in seiner Predigt überhaupt wenig gekümmert« (S. 168). Was soll man also mit den Dogmen tun? Sie neu zu interpretieren habe gar keinen Sinn: aufgeben müsse man sie (vgl. S. 184).

Wenn man dann fragt: Was zeichnet denn einen Christen aus? So antwortet uns Haag: Gar nichts! Denn »Christ sein ist nichts anderes als voll und ganz Mensch sein« (S. 82). Es gibt also auch »keine spezifisch christliche Moral« (S. 82).

Und auf wen beruft sich Haag mit solchen Überzeugungen? Auf Karl Rahner, »der heute vielfach als der größte katholische Theologe dieses Jahrhunderts bezeichnet wird« (S. 83). Aber auch auf Martin Luther, der »mit Recht der katholischen Kirche vorwarf, sie sei vom wahren Evangelium abgewichen« (S. 160). Jetzt bezweifle aber niemand, daß Haag ein rechtgläubiger Katholik ist! Denn gegen Ende des Buches heißt es schon fast weinerlich: »Wirft ein Theologe kritische Fragen auf, gleich wird er verdächtigt, er wolle nicht mehr katholisch sein« (S. 186).

Eigentlich bräuchte man dieses Buch nicht zu kommentieren. Denn dem in der katholischen Lehre verwurzelten Leser gruselt es nach jedem Satz, den Haag schreibt: Was ist also das Resümee nach der Lektüre des Buches? Dem Leser wird bewußt, daß Haag, genau wissend um die katholische Lehre, ein neues Christentum und eine neue Kirche verkündet. Er lädt den Leser ein, innerlich den Bruch mit der katholischen Kirche zu vollziehen. Letztlich ist es eine Frage des Vertrauens. Wer führt die Menschen in die Irre: die katholische Kirche oder der »Prophet« Herbert Haag?

Peter Christoph Düren, Buttenwiesen

Spiritualität

Schmidt, Margot (Hrsg.): *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, Wiesbaden Naurod, vom 9. bis 12. September 1994 (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abtlg. I Christliche Mystik, hrsg. von M. Schmidt und H. Riedlinger, Bd. 10) Stuttgart – Bad*

Canstatt: Fromman-Holzboog 1995, 240 S., ISBN 3-7728-1702-5, Ln. DM 39,00.

Die gegenwärtige Hildegard-Renaissance, die in einem »muliebree tempus« (so Hildegard kritisch über ihre eigene Zeit) auch gewisse modische Züge annimmt, wird hier durch ein Sammelwerk repräsentiert, dem jeder modische Trend fernliegt.

Die auf dem obengenannten Symposium gehaltenen zwölf Referate, mit einem zusammenfassenden Nachwort der Herausgeberin versehen, spiegeln die geistige Spannweite der Mystikerin, Theologin und Naturkundlerin Hildegard und ihrer universalen Geistesrichtung wider. Die Beiträge gelten sowohl der sapientialen, der biblischen und mystischen Theologie der Äbtissin (A. Carlevaris, »Schriftverständnis«; E. Gössmann, »Mutterschaftssymbolik«; M. Schmidt, »Geistliche Sinne«; R. Cogan, »Schöpfungsmodell«; Bruce W. Hozeski, »Liber vitae meritorum«) als auch ihrem pastoralen Wirken (H. J. Pretsch, »Pastoralbriefe«; R. Pernoud, »Predigten«) und ihren naturkundlichen (A. J. Müller; Chr. Meier) und künstlerischen (musikalischen) (P. Escot) Unternehmungen. Dazu kommen Abhandlungen zur Zeitgeschichte und zur Bedeutung Hildegards für die Epoche (R. Blumenfeld-Kosinski; S. Flanagan), die durch manche Verfallserscheinungen in Kirche und Welt gekennzeichnet war, denen Hildegard mit der Kraft ihres prophetischen Wortes entgegentrat.

Die in diesen Beiträgen von fachkundigen Autoren gewährten Einblicke in das weitverzweigte literarische Schaffen der außergewöhnlichen Frau werden einleitend unterbaut von zwei Untersuchungen textkritischer und editionstechnischer Art, die der weitergehenden Hildegard-Forschung die verlässlichen Grundlagen liefern möchten. Diesbezüglich behandelt J. Müller die »Verfasserfrage der medizinisch-naturkundlichen Schriften Hildegards«, in welcher die Forschung nicht die gleiche Sicherheit besitzt wie hinsichtlich der durch eine breite Handschriftenüberlieferung belegten Echtheit der theologischen Schriften. Der hier geführte Nachweis, daß nach dem Fund der Florentiner Hs der »Physica Hildegardis« (um 1300 zu datieren) die Autorschaft Hildegards bezüglich der naturkundlich-medizinischen Texte der *Editio princeps* von 1533 fragwürdig geworden ist, erscheint überzeugend. Die Unsicherheit steigert sich noch bei Berücksichtigung der mittelhochdeutschen Übersetzungen der »Physica«, etwa der des »Speyerer Kräuterbuches«, in das der Kompilator die Hildegard-Texte mit denen anderer »Kräuterbücher« vermischte. Damit erweisen sich die seit Jahren als »Hildegardmedizin« umlaufenden medizinisch-naturkundlichen Texte immer mehr als nicht authentisch. So bleibt es eine Aufgabe der Forschung, die Kompilationstechnik anhand der Florentiner Hs weiter zu entschlüsseln und die Rekonstruktion der authentischen Texte weiterzuführen.

Daß die Hildegard-Forschung sich dieser Arbeit mit Eifer unterzieht, zeigt die Vorstellung einer neuen Edition, die A. Derolez in seiner Abhand-

lung über »Die Bedeutung der neuen Edition von Hildegards ›Liber divinorum operum‹« unternimmt. Gleichsam aus der Arbeitsstube des Textkritikers und Editors berichtend, begründet der Autor zunächst die Notwendigkeit einer neu einsetzenden Editionsarbeit mit der zutreffenden Feststellung, daß die an Hildegard Interessierten die Schriften der Mystikerin vorzugsweise in modernen Übersetzungen lesen (Deutsch, Englisch, Französisch), die z.T. wieder nach anderen Übersetzungen und nicht nach dem Urtext angefertigt wurden. Obgleich diese nicht selten von ansprechender Qualität sind (was besonders von der Übersetzung des »Liber divinorum operum« durch H. Schipperges gilt), wird doch durch Einführung solcher Zwischenstufen der Abstand zur Welt des späten 12. Jahrhunderts vergrößert. Diesem Mangel begegnet Derolez in seiner neuen kritischen Edition (gemeinsam mit P. Dronke) durch Heranziehung der wohl ursprünglichsten Genter Hs, mit der die Wurzel der Textüberlieferung erreicht wird. Mit deren Hilfe werden viele Lesarten der von Migne benutzten Lucca-Hs korrigiert und deren gegenüber anderen Hss beträchtliche Varianten (die wohl einer auf die Kanonisation Hildegards ausgerichteten Bearbeitung entstammen) verifiziert. Von Bedeutung ist dabei auch die Erstellung eines Quellenapparates, der Aufschluß über die patristischen und mittelalterlichen Autoren gibt, die Hildegard nur selten mit förmlichen Zitaten anführt. Besonderes Gewicht kommt dabei dem eigens erstellten Korrekturenapparat zu, der alle in der Genter Hs vorfindlichen Korrekturen und Textänderungen aufnimmt, die dem Leser in übersichtlicher Weise vermittelt werden sollen. Mit dieser neuen kritischen Edition werden die wichtigen drei Visionsschriften in zuverlässigen Ausgaben vorliegen und so möglicherweise auch zu Neuübersetzungen einladen.

Bezüglich der im Titel des Bandes angezeigten spezifischen Thematik der »Sprachgestalt« der Werke Hildegards fördern vor allem die Beiträge von A. Carlevaris (»Scripturas subtiliter inspicere«) und Br. W. Hozeski wertvolle Erkenntnisse zutage; denn an sich vertrat Hildegard keine höheren sprachlichen Ansprüche, wie sie auch in der Rhetorik keine besondere Ausbildung erfahren hatte. Umso mehr überrascht nach der eingehenden Darlegung von A. Carlevaris die ausgewogene Abstimmung zwischen dem Rhythmus der Sprache und dem Fluß der Gedanken, die es zuwege bringt, daß sich bei Hildegard ganze, in Prosa verfaßte Kapitel der Lyrik nähern, ähnlich, wie in den von Hildegard komponierten Antiphonen (»O quam mirabilis«) Sprache und Musik, Sinn und Klang miteinander verschmelzen (R. Cogan). Die charakteristi-

schen Merkmale der literarischen Ausdrucksform Hildegards liegen genauerhin in der Bildsprache der Prophetin und Dichterin, welche der objektiven Sinnerfahrung eine Konkretion verleiht, die von einem Sinn oder mehreren Sinnen erfaßt werden kann. Dabei wird auch verständlich, daß die Mystikerin sich mit Vorzug der »visuellen Bilder« bedient, obgleich auch »Gehörbilder« und den Tastsinn betreffende Bilder angewandt werden. Zur Vermittlung der mystischen Erfahrung dienen Hildegard vor allem auch besondere »Sprachfiguren«, die aus Metaphern, Gleichnissen und Personifikationen bestehen, für deren Anwendung Hildegard ein erstaunliches Talent entwickelte, durch dessen Einsatz sie die geistigen Gehalte mit Hilfe von Gefühl und Einbildungskraft wirksamer zur

Anschauung brachte, als dies auf dem Wege bloß informativer Aussage möglich gewesen wäre. So zeigt sich gerade an der Sprache Hildegards etwas von der Tiefenstruktur ihres Denkens, das durch die Polarität von schöpfungsfreudiger Erdnähe und geistig-übernatürlicher Ausrichtung auf die Heilswirklichkeit das Geheimnis des Inkarnatorischen widerspiegelt. Indem die fachlich hochstehenden Beiträge dieses Sammelbandes auf diese Wesensstruktur verweisen, leisten sie einen wertvollen Beitrag zum tieferen Verständnis des Hildegard'schen Schaffens, das in diesem hochrangigen Sammelband auch über den Kreis der Experten hinaus allen an Hildegard Interessierten erschlossen wird.

Leo Scheffczyk, München

Patrologie

Münch-Labacher, Gudrun: *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilswerkverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte Bd. 10)*, Bonn: Verlag Robert M. Borengässer 1996, XXII/200 S., ISBN 3-923946-29-5, DM 54,00.

Die 1994 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen angenommene Dissertation liegt nun gedruckt als Bd. 10 der Reihe »Hereditas« vor. Frau Münch-Labacher hat sich zum Ziel gesetzt, die Soteriologie des Cyrill von Alexandrien († 444) in seinem Johanneskommentar zu untersuchen.

Das Einleitungskapitel (1–29) skizziert die neuere Forschungsgeschichte, die erst in jüngster Zeit wieder eine Zuwendung zum Kirchenvater zeichnen kann (L. Fatica, L. Koen, R. A. Norris, R. M. Siddals, O. Blanchette). Von der Dogmengeschichtsschreibung übernimmt die Verfasserin den Begriff »physische Soteriologie« (27f.), mit dem eine Erlösungstheorie charakterisiert werden soll, die den Akzent auf die Inkarnation legt. Diesem »physischen« Modell einer Inkarnations-soteriologie, das bei den griechischen Vätern vorherrsche, wurde dann eine geschichtlich denkende Kreuzes-soteriologie gegenübergestellt, deren Hauptzeugen unter den lateinischen Vätern zu finden wären. Am Beispiel des Cyrill kann die Verf. die Korrekturbedürftigkeit solcher Schematisierungen aufzeigen. Ihr Anliegen ist vielmehr, »einerseits die Perspektiven, die es in Cyrills Heilslehre neben der »physischen« auch gibt, betont herauszustellen, und andererseits dabei die naturhaften Aspekte seines Denkens nicht einfach zu übergehen, sondern ebenfalls ernst zu nehmen. Es geht darum, die verschiedenen Betrachtungsebenen differenziert darzustellen,

aber auch auf die zwischen ihnen bestehenden Verbindungslinien hinzuweisen« (29). Auf die einleitende Themenreflexion folgt die Übersetzung (30–53) von drei Textpartien aus dem Johanneskommentar, die der Verf. gleichsam als »loci« zur Erörterung der Soteriologie Cyrills dienen werden. Es handelt sich um die Auslegung zu drei Stellen aus den Abschiedsreden: Joh 14,20; 16,7; 17,18f. Die inhaltliche Erörterung selbst gliedert sich in fünf Kapitel.

Das 1. Kapitel (54–74) zeigt in eingehender Textanalyse das Miteinander von seinhaften und geschichtlichen Reflexionen bei der Legung der Heilsökonomie durch Cyrill. Eine antiarianische Frontstellung des noch vor der Kontroverse mit Nestorius verfaßten Johanneskommentars dominiert seine Auslegungen. Da die Soteriologie mit der Protologie verzahnt ist, werden im 2. Kapitel (75–120) die Aussagen des Kirchenlehrers zur Erschaffung des Menschen und den Folgen des Sündenfalls behandelt. Besondere Beachtung verdient seine originelle Bestimmung der Gottebenbildlichkeit, die im Vergleich zu Athanasius, aber auch mit einem Blick auf Augustinus herausgearbeitet wird. Nach Cyrill liegt die Gottebenbildlichkeit in der supernaturalen Ausstattung des Menschen durch die Gabe des Hl. Geistes. »Cyrills Blick auf die Erschaffung nach dem Bild Gottes ist so sehr von der christlichen Erlösungswirklichkeit bestimmt, daß er Paulusstellen, die auf die eschatologische Vollendung weisen, zur Erklärung heranziehen kann, mehr noch, daß er die zum Abbild machende Teilnahme an der göttlichen Natur eindeutig als Einwohnung des Heiligen Geistes bestimmt« (93). Das 3. Kapitel (121–135) stellt das relative (nicht ausschließliche) Recht einer »physischen Soteriolo-

gie« dar, die das Heil in der Einigung des Logos mit der menschlichen Natur begründet sieht. Da Cyrill die Inkarnation als Kenose begreift und die Kenose im Kreuz ihren tiefsten Punkt erreicht hat, kommt gleich wieder die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise zur Geltung, mit der sich die beiden folgenden Kapitel auseinandersetzen. Um den Komplex des Kreuzesleidens und Todes dreht sich das 4. Kapitel (136–164). Eine innere Grenze der Christologie des Kirchenvaters, dem das Schreckgespenst arianischer Mißdeutung aufgrund seiner Abhängigkeit von Athanasius noch im Nacken sitzt, kommt hier zum Austrag: Für die menschliche Willens- und Gehorsamsproblematik des Christus zeigt er wenig Verständnis. Im Zusammenhang mit der Lösegeldtheorie werden verschiedene Vorstellungen früherer Väter (Origenes, Gregor von Nyssa, Basilius) eingeblendet. Kurz wird anhand einer Begriffsuntersuchung die Frage nach der Opfertheologie bei Cyrill gestellt. Auf die Peripetie der Auferstehung (der kein eigenes Kapitel gewidmet ist) folgt die Erhöhung des Christus. Die soteriologische Bedeutung seines Aufstiegs zum Vater steht im Mittelpunkt des 5. Kapitels (165–183). Erst in seiner Erhöhung kommt das Heilswerk zur Vollenendung. Christus bereitet uns Menschen den Platz im Himmel, der uns vorher verschlossen war. Mit Recht hebt das Geleitwort des Doktorvaters gerade auf die Erhöhungstheologie des Cyrill ab, für den die Himmelfahrt Christi »nicht nur Vorausverweis auf das Eschaton, sondern geradezu Vorbedingung und Ursache für die Verherrlichung der Erlösten« (VII) ist. Ein kurzes Schlußkapitel (184–188) hält

die »Logozentrik« und antiarianische Spitze der cyrillischen Soteriologie fest. Zwei Register (Hl. Schrift/Namen und Sachen) erschließen das reiche Material.

Was dem Rezensenten vor allem imponiert hat, sind die methodische Anlage und Durchführung der Untersuchung. Sie besitzt m. E. exemplarischen Charakter für eine patristische Studie, d. h. eine Untersuchung des theologischen Denkens der Väter. Hervorzuheben sind die schwerpunktmäßige Eingrenzung auf eine Schrift (hier der Johanneskommentar), die akribische Bereitung einer Textvorlage durch eine saubere Übersetzung, ausführliche Textanalyse und Interpretation, panoramische Entfaltung eines Lehrpunktes im Vergleich mit anderen Vätern, Begriffsanalyse zentraler Termini, gezielter Einsatz der vorhandenen lexikographischen Hilfsmittel.

Was für den Systematiker moderner Prägung auf den ersten Blick als Minus erscheinen könnte, nämlich die systematische Erhebung eines Lehrstückes anhand eines exegetischen Kommentars, liegt aber ganz auf der Linie der vom 2. Vaticanum in »Optatum totius«, 16 umrissenen Zielvorgabe, daß die Hl. Schrift die Seele der ganzen Theologie sein muß. Trotzdem wäre es in den Augen des Systematikers wünschenswert gewesen, wenn im Schlußwort noch ein Ausblick oder wenigstens ein Hinweis auf die aktuelle Diskussion um die Soteriologie erfolgt wäre, die von der Erhöhungstheologie des Cyrill profitieren könnte.

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. 3a, D-80638 München
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Jutta Burggraf, Mendilaz, c/Irunlarrea 5 1. A, E-31008 Pamplona
 Dr. Klemens Deinzer, Gartenstraße 4h, D-96120 Bischberg
 Wiss. Assistent Michael Kreuzer, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg
 Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll 20, D-85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Giovanni B. Sala, Kaulbachstr. 33, D-80539 München
 Prof. Dr. Hugo Staudinger, Fürstenweg 50, D-33102 Paderborn

Person und Individuum

Über Hans Urs von Balthasars Philosophie der Person und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitsstheologie¹

Von Josef Seifert, Schaan

Hans Urs von Balthasar ist sicher einer der hervorragendsten Denker unseres Jahrhunderts auf dem Gebiet der Philosophie und Theologie der Person. Seine Schriften über den Personbegriff bieten viele wichtige historische und systematische Erkenntnisse, denen die folgenden Überlegungen hauptsächlich gelten werden. In Gemeinschaft mit solchen Personalisten unseres Jahrhunderts wie Theodor Haecker, Erich Przywara, Romano Guardini, Alois Dempf, Helmut Kuhn, Dietrich von Hildebrand und anderen hat Urs von Balthasar die Tiefen, Höhen und Breiten der Person und des Menschen im Licht der Vernunft und des Glaubens ausgelotet wie wenige Denker unseres Jahrhunderts vor ihm. Bei aller Bewunderung für diese Leistung kann ich allerdings – selbst im Kreise seiner prominenten Freunde und Verehrer hier in Urbino – nicht verhehlen, daß ich Balthasars Ansichten im Felde der Philosophie der Person nicht in allem teile, ja in manchen Punkten sogar seine Ideen zum Personbegriff, soweit ich sie verstehe, für mißverständlich oder falsch und jedenfalls für gefährlich halte, da sie zumindest leicht, zu Recht oder zu Unrecht, im Sinne heute weit verbreiteter irriger Ideen über die Person gedeutet werden *können*, selbst wenn diese Deutungen dem von Balthasar Gemeinten nicht entsprechen sollten. Da Balthasars Werk als eines der richtungsweisenden und tiefsten theologischen Werke des 20. Jahrhunderts zu Recht einen erheblichen Einfluß ausübt und wesentliche Erkenntnisse enthält, zugleich aber, so meine ich, großen Irrtümern unserer Zeit über die Person Vorschub leisten kann, zumindest wenn es in bestimmter Weise gedeutet wird, ist es besonders notwendig, Balthasars Philosophie der Person sorgfältig auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen. Dabei werde ich primär Balthasars spezifisch *philosophische* Thesen in Betracht ziehen, ohne mich dabei allerdings ganz jedes theologischen Kommentars eines einfachen Gläubigen zu enthalten, was die von Balthasars Philosophie der Person kaum abtrennbaren Bemerkungen zu theologischen Aspekten des Personbegriffs angeht. Dies halte ich für unvermeidbar, da Balthasar einige seiner wichtigsten *philosophischen Thesen*, wie etwa die Notwendigkeit, Person und Individuum zu unterscheiden, zumindest teilweise gerade durch theologische – trinitarische und christologische – Reflexionen begründet.

¹ Als Vortrag auf Einladung von Freunden Hans Urs von Balthasars in Urbino gehalten am 2. 8. 1996.

1. Kurzer Überblick über einige Zentralkpunkte der Balthasarschen Philosophie der Person

Ein knapper Text, in dem einige Höhepunkte der Balthasarschen Philosophischen Anthropologie zum Ausdruck kommen, ist »Wer ist der Mensch?«² Dort zitiert Balthasar das delphische Orakel »Erkenne Dich selbst« (*Gnoti sauton*), und Juvenal, der sagt, diese Inschrift stamme vom Himmel: »E coelo descendit gnoti sauton.« (XI, 27).³ Und dieses Thema der Wahrheit über die eigene Person, aber auch über den Menschen als solchen, steht am Anfang des sehr existentiellen und in vielem an Pascal gemahnenden Denkens Urs von Balthasars über die Person, in dem sich ohne scharfe Scheidung philosophische und religiöse Erkenntnisse durchdringen.

Den Menschen, aber vor allem die Person überhaupt, die in Balthasars Gesamt-schau zuinnerst in das Mysterium Gottes und Christi hineinreicht, versteht Balthasar ferner als Theologe und auch als Philosoph immer als ein Geheimnis und Rätsel, das all unser Verstehen übersteigt. Sogar das scheinbar Selbstverständlichste am Menschen, etwa daß ich *ich* bin, wird zum Rätsel, das sich besonders im Geliebtwerden offenbart, in dem der Mensch sich die Frage stellt: »Warum liebst du mich? Gerade *mich*?« Ja sogar die »wahnwitzige Frage« »Wer ist denn dieser da, der in mir Ich sagt? Knapper: Warum bin ich gerade ich?«⁴ leuchtet in diese Rätselhaftigkeit der Person, die Gabriel Marcel, auf den Balthasar sich oft beruft, als *mystère*, vor dem das Staunen immer wächst, je mehr wir es erkennen, dem lösbaeren *Problem* gegenübergestellt hat, nach dessen Lösung unser Staunen verschwindet.

Dieses mysteriöse Menschenwesen stellt überdies etwas Unreduzierbares, Letztes dar. Alle materialistischen und evolutionistischen Erklärungsversuche, denen zufolge »das Antlitz der Person« als »Produkt eines vorpersonalen Prozesses« »auf-taucht«, werden diesem Mysterium des Menschen nicht gerecht, ebensowenig wie die Identifizierung des eigenen Ich mit dem absoluten Ich, da eine solche Identifizierung »der Untergang dieses bestimmten Ich, das ich bin, und nicht du, in einem uni-versalen Subjekt« wäre.⁵

Dieses Unreduzierbare am Menschen, ein Wort, das an den Titel eines Aufsatzes von Karol Wojtyła erinnert, ist in den Erkenntnissen, die wir Urs von Balthasar ver-danken, weiterhin auf das Engste mit jenem Phänomen verbunden, das man *die mo-ralische Transzendenz* der Person, ihre Öffnung gegenüber dem Du in Hoffnung und Liebe, ihren Antwortcharakter nennen könnte. Die Entdeckung dieser moralischen Transzendenz der Person macht eines der unentbehrlichen Elemente jedes wahren Personalismus aus.⁶ In der Hoffnung, aber vor allem in der Liebe, steht die Person in

² Hans Urs von Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, in: *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln: Johannesverlag, 1984), S. 13–25.

³ Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 14–15.

⁴ Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 17–18.

⁵ Balthasar, *ebd.*, S. 18–19.

⁶ Vgl. meinen in den Kongreßakten erscheinenden Beitrag zu einem Kongreß über den Personbegriff in Spanien (1996): »El papel del concepto de persona en la renovacion de la etica y de la teologia moral: Personalismo y personalismos.«

einer Beziehung, ist auf ein Du bezogen und gibt sich der anderen Person hin. Gerade diese Liebes- und Gemeinschaftsfähigkeit auf Grund einer Selbstschenkung, dieses Eintretenkönnen in personale Beziehungen, stellt für Balthasar den Kern des Personseins dar.⁷

Da ist noch eines: Alle diese zentralen Aspekte der Person weisen über alles von uns an der Person Erkennbare hinaus und zwingen den Menschen gleichsam vom Betrachten seiner eigenen Natur her, die religiöse Frage zu stellen, die allein eine Antwort auf das Rätsel Mensch zu geben imstande wäre, die allein das Dunkel des *Aenigmas*, das der Mensch einem tiefen Wort Augustins zufolge sich selbst ist, zu erhellen vermöchte. Rufen wir uns die nach dem Tod seines geliebten Freundes niedergeschriebenen Worte Augustins in Erinnerung, in denen Augustinus bewegend ausspricht, wie er sich selbst durch die erschütternde Erfahrung des Todes des geliebten Freundes zum Rätsel wurde:

Der Schmerz darüber verfinsterte mein Herz, und was immer mir vor Augen kam, war stets ein Bild des Todes. Die Heimat sogar wurde mir zur Folter, das Vaterhaus war mir eine merkwürdige Qual. Alles gemeinsame Erleben hatte sich nunmehr, da mein Freund tot war, zur furchtbaren Marter für mich gewandelt. Mein Auge suchte ihn überall zu erspähen, doch es stieß nirgends auf ihn. Alle Dinge begann ich zu hassen; denn sie bargen ihn ja nicht und konnten mir nicht sagen: »Schau, er wird kommen«, so wie es war, als er noch lebte, wenn er gerade abwesend war. Mir selbst ward ich zu einer großen Frage geworden.⁸

Nur ein göttliches Wort vom andern Ufer, das schon Platon im *Phaidon* als die letzten Endes allein befriedigende Antwort auf den Menschen bezeichnete, kann jene Antwort darauf, was der Mensch ist, geben, die der Mensch sich nicht selbst zu geben vermag. Pascal hat dies in einer berühmten Stelle aus den *Pensées* ausgesprochen, die Balthasar im erwähnten Aufsatz zitiert und die man geradezu als die Formulierung des Mottos für Balthasars Philosophie der Person betrachten könnte:

Quelle chimère est-ce donc que l'homme. Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige. Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers. Qui démêlera cet embrouillement?... Que deviendrez-vous donc, ô hommes qui cherchez quelle est votre véritable condition, par votre raison naturelle? ... Taisez-vous... apprenez que l'homme passe infiniment l'homme« (Pascal, *Pensées*, ed. Chev. 438).⁹

Und so kulminiert das zitierte Werk Balthasars in den bemerkenswerten Sätzen, welche die Breite und Tiefe der Balthasarschen Sicht des Menschen ebenso andeuten wie sie die Unmöglichkeit deutlich vor Augen führen, seine philosophische Anthropologie ganz von seiner Theologie der Dreifaltigkeit und Christologie abzutrennen:

⁷ Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 15, mit Bezug auf Gabriel Marcells Philosophie der Hoffnung in *Homo Viator*.

⁸ Siehe A. Augustinus, *Confessiones* IV, 2. Übers. v. H. Endrös (München, 1963). Im letzten Satz wurde das im Original stehende »quaestio« als Frage, nicht wie von Endrös als Problem übersetzt.

⁹ Urs von Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 20.

...hier weist die Frage: »Wer ist der Mensch?« weiter an die nicht mehr gestellte Frage: »Wer ist Gott?«. Genug, wenn der Adel des Menschen aufleuchtet, der sich ein Geheimnis bleiben muß, wenn anders er Gottes Bild und Gleichnis ist, und dessen dunkle Vergeblichkeit sich doch lichtet, wenn er erfährt, daß auch Gott nur in der Hingabe seiner selbst selig ist.«¹⁰

2. Ist die Person vom Individuum zu unterscheiden?

Mir ist kein bedeutenderer und inhaltsreicherer kurzer Text Balthasars zu einer Philosophie der Person bekannt – neben dem entsprechenden Abschnitt der *Theodramatik*¹¹ – als »Zum Begriff der Person« aus *Homo creatus est*.¹² Dort interpretiert Balthasar zunächst Maritains bekannte Unterscheidung zwischen »Person« und »Individuum« neu. Was Balthasar dort zu sagen hat und was wir selber zu seinen Thesen sagen möchten, können wir am besten anhand einer Unterscheidung grundsätzlich verschiedener Bedeutungen des Terminus »Individuum« im Unterschied zu jenem der »Person« erklären. Balthasar selbst macht diese Unterscheidungen zum Teil gar nicht, zum Teil nur implizite, doch tragen sie nichtsdestoweniger erheblich zum Verständnis seiner Position bei, ja erweisen sich als unerläßliche Instrumente eines solchen Verständnisses:

1) Erstens kann der Ausdruck *Individuum* auf jedes einzige und ungeteilt-unwiederholbar seiende reale 'Seiende (Wesen)'¹³ abzielen, ganz gleich welche Seinsart (materielles Wesen, Pflanze, Tier, Mensch, Engel oder Gott) es besitze. Diese Bedeutung von »Individuum« ist selbstredend auf das klarste vom Begriff der Person abzugrenzen. Denn eine Person ist gerade ein einzigartiges Individuum *geistiger* Wesensart und deshalb sind unzählige Individuen *keine Personen*, wenn wir den Ausdruck »Individuum« in diesem unserem ersten Sinne verwenden. Auf diesen evidenten Grund der notwendigen Unterscheidung zwischen Individuum (im ersten Sinne) und Person weist auch Urs von Balthasar dort mit klaren Worten hin, wo er den Unterschied zwischen Person und Individuum zu begründen sucht: »Man sieht es daran, [daß dieser Unterschied besteht] daß es im Tierreich eine Fülle von Individuen gibt, aber keine Personen.«¹⁴

¹⁰ Urs von Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 25.

¹¹ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 186 ff., 191 ff.

¹² Hans Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« in: Hans Urs von Balthasar, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, II* (Einsiedeln: Johannes Verlag: Einsiedeln, 1983), II, Person und Geschlecht, pp. 93–102.

¹³ Nur reale Wesen können im strengen Sinne Individuen sein. (Zum Begriff der Realität vgl. Josef Seifert, *Sein und Wesen*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 290 ff.) Damit soll allerdings nicht geleugnet werden, daß auch Ideen von *Individuen* existieren können und daß es sogar rein intentionale Gegenstände geben kann, die zwar kein Mensch, aber Gott bis in die letzte Individualität hinein – wenn sie diese auch nur *als wirkliche Wesen tatsächlich besitzen* – konzipieren kann. Vgl. dazu auch Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*. Colecciones Cuestiones Fundamentales (Madrid: Ediciones RIALP, 1990); *The Theory of the Pure Object*, English translation by Jorge García-Gómez (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996).

¹⁴ Hans Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, p. 93.

2) Zweitens aber können wir mit »Individuum« gerade ein einzigartig-unwiederholbares Wesen *spezifisch personaler* Natur meinen, aber in rein ontologischem Sinne und in solcher Weise, daß das gemeinte Wesen zwar objektiv diese schlechthin unwiederholbare und einzigartige personale Wesenheit und Würde besitzt, diese aber im Begriff »Individuum« nicht anerkannt und ausdrücklich bewußt wird. Es handelt sich bei dieser zweiten Bedeutung von »Individuum« also nicht um einen rein ontologischen Begriff des Individuums, sondern um einen teils ontologischen (der individuellen Person), teils auf die unzureichende Erkenntnis derselben bezogenen, wobei sich sowohl die genannte rein ontologische Dimension als auch die epistemologische in der logisch-begrifflichen Bedeutung dieses Begriffs von »Individuum«, den man als den des »*bloßen* personalen Individuums« bezeichnen könnte, niederschlägt und verobjektiviert. Dieser Begriff von »Individuum« liegt vor, wenn man eine Person ahnungslos, in neutraler Rede oder auch abfällig, als »Individuum« bezeichnet. Der Gebrauch dieses Begriffs von »Individuum« kann in abfälliger Rede vorkommen, z.B. wenn man von einer Person sagt, »Was will dieses Individuum da?« Eine andere Verwendung dieses Begriffs kann in neutraler Rede erfolgen, etwa dann wenn man Individuen nur als zählbare quantitative Größen ansieht (und dadurch ihrer schlechthin unwiederholbaren Einzigartigkeit nicht Rechnung trägt).

Von diesem Sinne von »Individuum« weicht die Bedeutung des Terminus »Person« dann ab, wenn der letztere gerade die individuelle Person *in ihrer unwiederholbaren Einzigartigkeit und Würde eines »reales Geistsubjekts«* bezeichnet. Auch diesen Unterschied macht Balthasar, wenn er die Maritainsche Unterscheidung zwischen Individuum und Person referiert¹⁵ und auch in anderen Zusammenhängen.¹⁶

3) Drittens aber können wir, etwa mit Kierkegaards Begriffen des Individuums und des Subjekts oder auch des Selbst, mit »Individuum« gerade die voll erkannte und als solche anerkannte *individuelle Person* meinen. Balthasar verwendet diesen Begriff und bringt ihn am schönsten in der *Theodramatik* zum Ausdruck, wo er das Beispiel des Kindes gibt, dem durch die Liebe seiner Mutter seine Würde als Individuum (*dignitas individui*) bewußt wird.¹⁷ In den meisten Texten – vor allem in jenen seiner Hegelkritik – verwendet Soeren Kierkegaard gerade diesen Begriff von »Individuum.«¹⁸ Es gibt aber auch bei Hegel selbst, so meilenweit entfernt seine Philosophie im allgemeinen und seine Geschichtsphilosophie im besonderen auch von jedem authentischen Personalismus ist, ähnliche Textstellen, in denen der Begriff des

¹⁵ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *ebd.*, pp. 93: »so wird man ... dann von »Individuen« reden, wenn es vor allem um die Identität der Menschennatur geht, der gewiß eine bestimmte Würde nicht abgesprochen werden kann, sofern alle Menschen Geistsubjekte sind; von Person aber dann, wenn die Einmaligkeit, Unvergleichlichkeit und damit auch Unersetzbarkeit des Einzelnen in den Blick kommt.«

¹⁶ Indem er den Begriff des »Individuums« in diesem Sinne (des »bloßen« und zählbaren Individuums) verwendet, schreibt Balthasar die Einführung des Personbegriffs als reales Geistsubjekt im Gegensatz zur bloßen Rolle Tertullian und vor allem dem Konzil von Chalkedon (431) zu, vor allem M. Richard und H. Dörrie folgend. Vgl. Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 96.

¹⁷ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 186 ff.

¹⁸ Vgl. Soeren Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, I.

Individuums im Sinne der voll in ihrer Würde anerkannten Person verwendet wird, etwa das Ende des folgenden Textes:

Wenn wir es uns nun gefallen lassen, die Individualitäten, ihre Zwecke und deren Befriedigung aufgeopfert, ihr Glück überhaupt dem Reiche der Zufälligkeit, dem es angehört, preisgegeben zu sehen, und die Individuen überhaupt unter der Kategorie der Mittel zu betrachten, so ist doch eine Seite in ihnen, die wir Anstand nehmen, auch gegen das Höchste nur in diesem Gesichtspunkte zu fassen, weil es ein schlechthin nicht Untergeordnetes, sondern ein in ihnen an ihm selbst Ewiges, Göttliches sey. Dieses ist die *Moralität, Sitlichkeit, Religiosität*.¹⁹

In diesem Sinne, in dem Individuum gerade die Person *in ihrer Einzigartigkeit* bedeutet, wäre es unsinnig, *Person* und *Individuum* einander entgegenzustellen. Und auch in diesem Sinne verwendet Hans Urs von Balthasar mitunter den Begriff des Individuums und erkennt die Unhaltbarkeit von dessen Entgegensetzung zum Personbegriff an, z.B. wenn er schreibt:

... da keiner Person sein kann, außer auf der Basis der Individualität, und andererseits das Wort Individualität, das heißt, Ungeteiltheit, immer schon das Moment der Einzigkeit enthält, das wenigstens potentiell auf das der Personalität hinweist.²⁰

Doch mit alledem bleiben wir noch jenseits der Kernes des von Hans Urs von Balthasar mit dem Unterschied zwischen Individuum und Person Gemeinten. Erst eine weitere Deutung der Gegenüberstellung zwischen Individuum und Person bringt uns diesem Kern näher.

4) Viertens können wir nämlich mit »Individuum« zwar eine in ihrer Würde verstandene und anerkannte Person meinen, aber eine im Sinne des »Individualismus« in ihrem Wesen und ihrer Würde mißdeutete und verkürzt aufgefaßte Person. Der Individualismus meint, die Person könne als in sich alleine stehend ihr Sein hinreichend erfüllen und für sich alleine ohne allen Gemeinschaftsbezug verständlich sein. Urs von Balthasar weist ganz zu Recht gerade diese Idee des Menschen als »individualistisch« interpretierte Person zurück. Vor allem dem auf das bloß für sich und in sich selber existierende »Individuum« reduzierten, isolatorisch aufgefaßten Menschenwesen, das letzten Endes metaphysisch unmöglich ist (da jede endliche Person zumindest in Relation zu Gott steht), stellt Urs von Balthasar die *Person* als jenes Geistsubjekt gegenüber, das wesenhaft auf ein Du, auf Relation zu anderen Personen, zu einem »Wir« und damit auf Gemeinschaft hin angelegt ist. Jede Reduktion des Personseins auf eine Einzelperson, die in sich ruhend und an und für sich begreifbar wäre, lehnt Balthasar ab. Balthasars Zurückweisung dieses individualistisch verkürzten Personbegriffs geschieht nicht zuletzt auch deshalb, weil sie die zweigeschlechtliche Natur des Menschen als Mann und Frau nicht begreiflich macht, die letzten Endes nur von der besonderen Liebe und gegenseitigen Hingabe von Mann und Frau aneinander, in der sie zum Geschenk füreinander werden, begriffen werden

¹⁹ G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Jub. Ausgabe Bd. XI., S. 63 f.

²⁰ Hans Urs von Balthasar, *ibid.*, p. 94.

kann.²¹ Nur wenn wir den Menschen in dieser Hingeordnetheit auf ein Du verstehen, erkennen wir ihn wahrhaft als Person. »Person« bedeutet dann »Geistsubjekt in seinem Bezug zum Du, zur Liebe, zur Gemeinschaft«. Diesem seinem durch Gemeinschaftsbezogenheit geprägten Personbegriff, der die Person als sich selber auf ein Du hin überschreitend erkennt, stellt Urs von Balthasar den eingengten und irreführenden Begriff des Individuums als des isolatorisch aufgefaßten Menschen gegenüber.

Dabei sieht Balthasar viele historische Wurzeln eines solchen Begriffs des »Individuums«, dem der volle Inhalt des authentischen Personbegriffs abhanden gekommen ist. Sogar unter den christlichen Vätern nimmt Balthasar Wurzeln eines solchen falschen »Individualismus« wahr. Mit Kardinal Ratzingers Werk über die Trinität²² erblickt Urs von Balthasar z.B. eine Wurzel dieser Einengung des Personbegriffs bei Augustinus, zwar keineswegs in dessen dialogisch-trinitarische Personmetaphysik, wie sie in Augustins *De Trinitate* dargelegt wird, wohl aber in der bei Augustinus vorliegenden Einengung des *Imago Dei* auf das Individuum (Gedächtnis-Erkenntnis-Wille) und darin, daß Augustinus – wohl aus Furcht vor Vielgötterei – die Analogie der Familie und der *communio personarum* für die Heiligste Dreifaltigkeit ablehnt. In diesem Gedanken können wir Balthasar nur zustimmen.

Nicht nur wo Balthasar²³ vom »relationalen oder ›dialogischen‹ Charakter der Personen in Gott« und vom dialogischen Prinzip spricht, das er für eine der wichtigsten Neuerungen in der modernen Philosophie und Bundestheologie hält,²⁴ auch an vielen anderen Stellen tritt auf das deutlichste hervor, daß gerade dieser gemeinschaftsbezogene, dialogische, in der Liebe allein voll begreifbare Charakter des Personseins es ist, was das innerste Anliegen Balthasars darstellt und dessen voneinander unabhängige Entdeckung durch Ferdinand Ebner, Martin Buber und Gabriel Marcel er für einen der wichtigsten Beiträge zum Verständnis der Person hält, einen Beitrag, der in den Philosophien Franz Rosenzweigs, Hermann Cohens, u.a. seine wichtigen Vorbilder hatte, ja in bemerkenswerten Spuren bis ins Mittelalter zurückreicht, wie Balthasar ausführt.²⁵

Einen interessanten Versuch macht Richard von St. Victor, der in seinem Trinitäts traktrat einen Begriff schafft, der die (göttliche, aber auch menschliche) Person als ex-sistentia be-

²¹ Vgl. dazu auch Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1963), 327–335, wo Balthasar das Verhältnis von Mann und Frau zueinander und ihre wesentliche Zuordnung aufeinander erforscht. Vgl. auch Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 1: Der Mensch in Gott*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 334 ff. Noch viel weiter ausholend und tiefer zu diesem Thema der wesenhaften Zuordnung von Mann und Frau scheinen mir die folgenden Werke zu sein: Karol Wojtyła, Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò* (Vatican City: Città Nuova Editrice/Libreria Editrice Vaticana, 1987); und Dietrich von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*; 4. Auflage, hrsg. von der Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft (mit einem Geleitwort von Leo Scheffczyk), (St. Ottilien: Eos Verlag, 1981); ders., *Die Ehe*, 3., durchgesehene Auflage, hrsg. von der Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft (St. Ottilien: Eos Verlag, 1983).

²² Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 97.

²³ »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 97.

²⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik I, Prolegomena* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973), S. 31 ff.

²⁵ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik I, Prolegomena* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973), S. 587 ff.

stimmt: als ein Geistsubjekt, das nur im Hinausgehen (ex) über sich selbst – bei Gott als ein Relativum – den Namen Person verdient...²⁶

Nur in einer ... Gemeinschaft existiert die Person wirklich.²⁷

Nimmt man die christliche Trinitätslehre ernst, dann erscheinen die göttlichen Personen, Vater, Sohn und Geist, falls man an der Einheit Gottes festhalten will, als durch nichts anderes konstituierbar denn durch reine Liebe und Selbstlosigkeit.²⁸

An vielen Stellen spricht Balthasar von »Herkunft und Hinordnung des Ich auf ein Du«, sagt, daß »Person, Akt und Berufung« für ihn »fast zu Synonymen« werden, und spricht von der Sendung von Personen als zu deren Wesen gehörig, was er besonders im theologischen Zusammenhang der Christologie erörtert. Balthasar betont die »Verwiesenheit des auf das Du und Wir hin offenen Ich«, wobei er sich auf Gabriel Marcel, Martin Buber, Romano Guardini, Denis de Rougemont und andere be ruft. Auch in seiner Ethik der Nachfolge Christi spielt diese Idee eine entscheidende Rolle.

Dieses »eigentliche Zentrum der Wirklichkeit von Personen« (die auf andere hin erfolgende Berufung als Charisma) sieht Balthasar sogar, und das zeigt sein komplexes Verständnis des dialektischen Verhältnisses zwischen Philosophie und Glauben, in gewissem Ausmaß besser vom Atheisten Feuerbach als von vielen traditionellen Philosophen wie René Descartes oder sogar als von christlichen Denkern wie Augustinus verstanden. Die materialistisch-atheistische Revolte gegen Hegels »personlosen Idealismus« habe im »vulgären atheistischen Materialismus eines Feuerbach die elementare Tatsache« wiederentdeckt, »daß es eine einzelne, in sich selber ruhende Person überhaupt nicht geben kann, sondern Personsein sich einzig im Verhältnis zwischen Ich und Du ereignet.«²⁹

Die Erkenntnis, daß die Person von ihrem innersten Wesen her auf Relation und Gemeinschaft hin angelegt ist, daß sie in ihrem innersten metaphysischen Wesen als göttliche oder auch als kreatürliche Person wesensnotwendig über sich selbst hinaus auf eine andere Person hin angelegt ist und in einer Relation zu einem Du steht, worauf übrigens gerade auch Søren Kierkegaard in seiner *Krankheit zum Tode*³⁰ äußerstes Gewicht legt, ist eine bedeutsame Einsicht Balthasars.³¹

5) Gerade diese an sich sehr tiefsinnige Einsicht Balthasars führt uns aber zur problematischsten Seite des Balthasarschen Personbegriffs, die man m.E. überwinden muß, um den echten Einsichten Hans Urs von Balthasars gerecht zu werden. Man könnte nämlich Individuum, fünftens, als Substanz, als Selbstand auffassen und dann Person und Individuum (oder individuelles »Geistsubjekt«) einander so entgegensetzen, daß die Rolle des Individuum-Seins, im Sinne der in sich stehenden einzigartigen Substanz verstanden, aus dem Personbegriff eliminiert werden müsse und

²⁶ »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 97.

²⁷ Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 100.

²⁸ Urs von Balthasar, *ebd.*, S. 101.

²⁹ Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 99.

³⁰ Vgl. Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übers. und komm. v. L. Richter (Frankfurt a.M., 1986).

³¹ Vgl. auch Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1963), S. 228 ff., 237 ff.

daß dieser letztere ausschließlich als Relation zu verstehen sei. Die Redeweise Balthasars, »daß es eine einzelne, in sich selber ruhende Person überhaupt nicht geben kann, sondern Personsein sich einzig im Verhältnis zwischen Ich und Du ereigne«, ³² ist äußerst unglücklich und geht ganz in die Richtung dieses Irrtums. Dasselbe kann man von jenen Stellen sagen, an denen Balthasar die Idee nahelegt, daß das individuelle Geistsubjekt (die *individua substantia rationalis naturae*) als solche keine Person sei, sondern erst durch ihre Sendung und ihr Verhältnis zu anderen Personen »personiert« oder zur Person werde. Soll das heißen, daß es vernünftige individuelle substantielle Seiende gibt, die keine Personen sind? Obwohl Urs von Balthasar ausdrücklich hervorhebt, daß die Person immer Individuum (wohl auch in diesem Sinne verstanden, den er übrigens nicht klar genug von den anderen abgrenzt) sein müsse, finden wir eine Reihe von Stellen, in denen er eine Entgegensetzung von Personalität und Individualität in dem besagten falschen Sinne zu befürworten scheint, so als müsse man den boethianischen und thomasischen Personbegriff der »*individua substantia rationalis naturae*« ³³ eliminieren, um jenen der Person als Relation zu verteidigen und so, als wäre die Idee, daß manche Menschen zwar rationale Geistsubjekte, aber keine Personen seien, nicht abwegig. Könnte man dann aber ausschließen, daß z.B. ungeliebte ungeborene Kinder noch nicht »personiert« und deshalb keine Personen seien? Auch wenn Balthasar diese Konsequenz verworfen und etwa Abtreibung und Euthanasie, die heute mit solchen »sozialen Personbegriffen« befürwortet werden, ³⁴ völlig abgelehnt hat, könnten nicht seine Ideen zu dieser logischen Konsequenz führen? Vor allem aber: Ist seine Idee einer Scheidung von individuellem Geistsubjekt und erst durch ihre Sendung oder Beziehungen konstituierten bzw. »personierten« Person wahr?

Genau genommen finden wir in Balthasars Kritik an der boethianisch-thomasischen Persondefinition zwei philosophische Thesen, deren erste an sich ganz korrekt ist und nur dann zum Irrtum führt, wenn sie als Grund für eine Verwerfung der boethianischen Persondefinition genommen wird, während die zweite einfach ein Irrtum ist. Die erste These besteht zunächst darin, das Ungenügende der boethianischen Definition darin zu sehen, daß in ihr sehr wesentliche Elemente des Personseins, wie ihre Transzendenz und Gemeinschaftsbezogenheit, ausgelassen sind. Der aus dieser richtigen These erwachsende Irrtum besteht in der Meinung, die (richtige und wichtige) Behauptung des in sich im Sein Stehens der Person (ihrer geistigen Substantialität) stelle einen Gegensatz zur Erkenntnis der wesenhaften Gemeinschaftsbezogenheit der Person dar. Dies impliziert die stillschweigende Behauptung, daß die Definition der Person als »Individuum rationaler Natur« durch Boëthius und Thomas von Aquin keinen Platz für eine *weitere wesentliche Bestimmung der Per-*

³² Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« zit., S. 99.

³³ »Persona est rationabilis naturae individua substantia« (die Person ist eine individuelle Substanz vernünftiger Natur). Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3; in PL 64, 1343 lautet der Text: »persona est naturae rationalis individua substantia.«

³⁴ Z.B. in der *Bioethik* T. H. Engelhardts, Jr. Und von Moralthologen wie Bernhard Häring. Vgl. Engelhardt, H.T., Jr., *The Foundation of Bioethics* (New York und Oxford: Oxford University Press, 1986), 2nd ed. 1996.

son lasse. Dies ist aber keineswegs der Fall, wenn man die Unzureichendheit jeder Definition letzter Urgegebenheiten wie der Person einsieht und von einer Definition nicht Vollständigkeit erwartet.³⁵ Dann kann die boethianische Definition nicht nur wahr sein, sondern auch genügen, um die an sich undefinierbare »Person« im Sinne einer reinen »Wesensdefinition« eindeutig von allen nicht-personalen Wesen abzugrenzen, aber doch der Ergänzung durch viele weitere wesentliche Bestimmungen bedürfen. In diesem Sinne kann man Balthasar zwar voll und ganz darin zustimmen, daß die Persondefinition als »individuelle Substanz vernünftiger Natur« ganz ungenügend ist, aber doch an ihr als abgrenzender und innerhalb ihrer Grenzen ganz korrekter Wesensbestimmung der Person festhalten, die durchaus Raum für weitere und andere Aspekte des personalen Seins artikulierende »Definitionen« oder Aussagen bietet. Man wird dann vielleicht nach anderen und zusätzlichen »Definitionen« oder nach Erklärungen dessen, was der Begriff der »Vernunft« und das Wesen der Person sonst noch enthalten, oder nach umfassenderen und adäquateren Definitionen und Bestimmungen der Person suchen, aber keineswegs die Definition als falsch oder irreführend verwerfen. Denn sie drückt dann eine entscheidend wichtige, wenngleich ergänzungsbedürftige, Wahrheit über die Person aus.

Die zweite These, die in der genannten Kritik Balthasars an der boethianisch-thomasischen Definition der Person enthalten ist, ist viel radikaler. Sie kritisiert nicht nur die *Ungenügendheit* der boethianischen Definition, sondern verwirft dieselbe ganz und gar, weil sie den Charakter der Person als *Selbstand* ablehnt und die Person im Sinne einer *reinen Relation* deutet. Darauf beziehen sich viele Texte Balthasars und auch viele Aspekte der Diskussion des Personbegriffs, die David Schindlers heftige Auseinandersetzungen mit Michael Novak in der amerikanischen Zeitschrift *Communio* entfacht haben, eine Diskussion, die sich nicht nur auf den Kapitalismus und dessen Individualismus bezieht (worin ich mit Schindlers Standpunkt viel Sympathie hege), sondern auch auf den Personbegriff Balthasars als Relation, worin ich weder Balthasar noch Schindler zustimmen kann.

Dabei könnte man noch einmal dreierlei unterscheiden: 1) die richtige These, daß zum metaphysischen Wesen jeder Person eine Relation gehört (was bei der endlichen Person wegen ihrer Kontingenz philosophisch einsichtig wahr ist, bei den göttlichen Personen Gegenstand des trinitarischen christlichen Glaubens ist); 2) die ebenfalls richtige These, daß jede endliche Person erst durch Schöpfung (die von einer Relation untrennbar ist) *konstituiert wird*,³⁶ 3) die falsche These, daß die Person kein substantielles Geistsubjekt sei, sondern Personsein sich erst und einzig in einem *Verhältnis* eines Geistsubjekts zu einem Du *bilde* und daß deshalb das individuelle

³⁵ Vgl. dazu meine Unterscheidung verschiedener Arten von Definition in Josef Seifert, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 106–123.

³⁶ Den *Akt* der Schöpfung (analog wie jenen der innergöttlichen *generatio* oder *spiratio* oder *processio*) müßte man dabei noch klar von der *Relation* unterscheiden, ein Unterschied, der bei der menschlichen Zeugung deutlicher hervortritt, wo der »punktuelle« Akt der Zeugung und die dauernde Relation der Vaterschaft deutlich verschieden sind. Beide sind vom Sachverhalt verschieden, daß eine Person gezeugt wurde. Dieser Sachverhalt ist weder Relation noch ein Akt. Vgl. zur Kategorie des Sachverhalts und seiner Verschiedenheit von Relationen Josef Seifert, *Sein und Wesen*, zit., S. 326–345.

Geistsubjekt als solches keine Person wäre. Nur die letzte dieser drei Thesen enthält jenen *falsch relationalen Personbegriff*, dem die folgende Kritik gilt. Da aber dieser *relationale Personbegriff* Balthasars, wenn er auch an sich eine rein *philosophische These* ist, die sich keineswegs zwingend aus dem Glauben ergibt, doch hauptsächlich aus den trinitarisch-theologischen Spekulationen Balthasars stammt, ist es unerlässlich, einen Exkurs in die Theologie zu machen bzw. unsere philosophische Aussage, daß die Person nie und nimmer auf eine Relation herabgewürdigt werden kann, sondern immer und überall substantiellen Charakter besitzt, am von mir im Glauben festgehaltenen Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit gleichsam »einem theologischen Test« zu unterziehen. Denn wenn einerseits unsere rein philosophische These richtig ist, daß die Person immer »*naturae rationalis individua substantia*« ist, und es andererseits unumstößlich wahr und von Gott geoffenbart ist, daß Gott ein einziger Gott in drei Personen ist, dann kann diese Glaubenswahrheit unserer philosophischen Einsicht nicht widersprechen, was gerade Balthasar zu implizieren scheint. Denn eine Wahrheit kann nie einer anderen, eine wirklich geoffenbarte Wahrheit nie einer schon der Vernunft allein zugänglichen evidenten Wahrheit widersprechen. Wenn aber der wesenhafte hypostatische, substantielle Charakter jedes personalen Seins dem von uns geglaubten Mysterium der Trinität nicht widerspricht, dann muß sich auch in theologischer Spekulation, die vom Sachkontakt getragen wird, diese Verträglichkeit in einer theologischen Gegenständen angemessenen Weise »bewähren« bzw. verständlich machen lassen.³⁷

3. Ein theologischer Exkurs eines Laien über das Mysterium der Heiligsten Dreifaltigkeit im Verhältnis zur Philosophie der Person

Bei seiner Verwerfung der rein philosophischen Definition der Person: »*persona est naturae rationalis individua substantia*« beruft Balthasar sich auf geoffenbarte Mysterien und theologische Lehren, um seine Philosophie der Person als Relation zu rechtfertigen, vor allem auf die christologischen Dogmen der hypostatischen Union der beiden Naturen in der einzigen Person Christi und auf die Dreifaltigkeitslehre. Da also die philosophische Fassung der Person bei Balthasar so eng und untrennbar mit seiner Theologie verbunden ist und uns als Gläubigen die geoffenbarten Wahrheiten über Gott ebenso wichtig, ja noch wichtiger sind als die rein philosophischen Evidenzen, die Balthasar in den Verdacht bringt, dem Glauben zu widersprechen, müssen wir, selbst wenn wir nur theologische Laien sind, dennoch die theologische Seite des Personproblems angehen und einen Exkurs in die Theologie wagen, ohne

³⁷ Man denke hier an Franz Brentanos m.E. mißglückte Versuche zu beweisen, daß die Trinitätslehre evidenten Wahrheiten widerspreche. Wären seine Beweise gelungen, müßte man die Dreifaltigkeit verwerfen. Gelingen sie hingegen nicht, und gelingt Balthasars versuchter Beweis, daß die philosophisch evidenten Substantialität jeder Person im Gegensatz zum Dreifaltigkeitsglauben stehe, nicht, dann läßt sich die Einsicht in den notwendig hypostatischen Charakter der Person als Geistsubjekt mit dem christlichen Glauben vereinbaren.

den wir die Berufung Balthasars auf theologische Lehren zur Rechtfertigung seiner Philosophie der Person nicht hinreichend beantworten könnten. So spricht Balthasar im Kontext der fünften Bedeutung von »Individuum« im Unterschied zur Person davon, daß Nestorius »in der Unfähigkeit (der Kappadozier) befangen blieb, Individualität und Person zu unterscheiden,«³⁸ wobei unklar bleibt, was dies mit der Irrlehre des Nestorius, seiner Verwerfung der hypostatischen Union und der Einzigkeit der Person Christi sowie – daraus folgend – der Gottesmutterchaft Mariä zu tun haben soll. Vielmehr ist ja wohl gerade umgekehrt Nestorius' Unfähigkeit, die einzige Person Christi als letzte substantielle und einzigartig-einzige, in sich stehende *Hypostase* (der nach der tiefen Einsicht von Duns Scotus und den Skotisten jede weitere ontologische Abhängigkeit ermangelt)³⁹ zu erfassen, die Wurzel seiner Häresie. Seiner Verwerfung der Einzigkeit der Person Christi in zwei Naturen liegt die Tendenz zugrunde, die letzte Hypostase, die letzte personale Substanz des menschengewordenen Logos zugunsten der Zweiheit seiner Natur zu leugnen.⁴⁰ Gerade Nestorius wechselt die in sich stehende einzige Person Jesu Christi mit den jeweils verschiedenen Relationen, die sie mit der menschlichen und mit der göttlichen Natur sowie mit Maria und Gott Vater verbindet.

Ganz unabhängig von der verschiedenen Beurteilung der Quelle des Nestorianismus scheint Urs von Balthasar die Unterscheidung zwischen Individuum (im fünften Sinne des individuellen substantiellen Geistsubjekts) und Person jedenfalls eindeutig bei den göttlichen Personen nötig zu sein, um die Trinitätslehre von einer Vielgötterei zu unterscheiden. Erst auf Grund dieser trinitarisch-theologischen These folgert Balthasar, es sei auch in Bezug auf menschliche Personen notwendig, diese nicht als Selbstand, als in sich ruhende Substanzen, aufzufassen, sondern sie vielmehr ganz als Relationen zu verstehen. Personen seien nicht Substanzen, sondern Relationen.

An dieser Idee nun, daß die Person wesentlich nicht Substanz, sondern Relation sei, eine Idee, die ich gerade heute in der Abtreibungs- und Euthanasiedebatte für ei-

³⁸ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 196.

³⁹ Was Urs von Balthasar für eine »rein negative Bestimmung« der Person erklärt, m.E. zu Unrecht, da diese Negation zugunsten eines rein positiven Phänomens, des letzten in sich selber Stehens der Person, die nichts anderem »inhärieren« kann, ausgesprochen wird. Vgl. *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 200. Vgl. auch das von mir über die verschiedenen Bedeutungen der *via negationis* Ausgeführte in Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 409–424. Im allgemeinen ist Urs von Balthasar gegenüber Duns Scotus und den Skotisten ausgesprochen ungerecht, wobei er den eigentlichen – der Lehre von der *analogia entis* gar nicht entgegengesetzten – Sinn des »univoken« Seinsbegriffs der Skotisten mißversteht und die bedeutenden Beiträge von Scotus zur Transzendentalienlehre und der Erkenntnis der reinen Vollkommenheiten, die gerade Urs von Balthasar so sehr betont und die über die abstrakten formalen Transzendentalien hinausgehen, mißverstehen bzw. übersieht. Vgl. dazu Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 5–6.

⁴⁰ Urs von Balthasar selber zitiert etwa den Satz des Tertullian, der dies bestätigt und die späteren christologischen Dogmen vorwegnimmt: »*Videmus duplicem statum non confusum sed conjunctum in una persona Deum et hominem Jesum.*« Vgl. Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person«, zit., S. 96.

nen verbreiteten und gefährlichen Irrtum halte, wie ihn auch bekannte Moraltheologen begehen, scheint mir scharfe Kritik nötig zu sein. Denn es gehört ebenso wesentlich zum Personsein als Subjekt, als Geistsubjekt und als Quelle freier Handlungen, in sich selber zu stehen, wie auf Gemeinschaft hin angelegt zu sein.

Dies geht aus drei verschiedenen Argumenten, zunächst (1) aus einer allgemeinen ontologischen Überlegung, hervor: Jede Relation überhaupt würde letzten Endes in der Luft hängen ohne Verankerung in Elementen, die keine Relationen sind. Gewiß, wie die Proportionalitätsanalogie, die eine Relation zwischen zwei Relationen darstellt, beweist, können auch Relationen Termini weiterer Relationen sein. Zwischen der mathematischen Relation von 2:4 und 16:32 kann selber ein Verhältnis (eine Relation) und eine im Entsprechungsverhältnis 1:2 ausdrückbare Analogie bestehen. Auch kann das Verhältnis zwischen dem Sehen und dem gesehenen Gegenstand dem Verhältnis zwischen dem Verstand und dem eingesehenen Gegenstand ähnlich und also Fundament einer »Relation von Relationen« sein. Ein absolutes Netzwerk von Relationen ohne letzte Termini der Relationen, die einfachere Elemente und keine Relationen sind, ist hingegen schlechthin wesensunmöglich. Immer finden wir als letzte Bausteine der Relationen und ihrer Verhältnisse Elemente, die nicht mehr selber Relationen sind. So steht die Zahl Zwei bzw. die ihr entsprechende Menge⁴¹ von Objekten zur Zahl bzw. zur Menge Vier in einer Relation von 1:2, weil weder die Zwei noch die Vier (noch die ihnen entsprechenden Mengen) selber Relationen *sind*. Zwei Linien können in Relation zu einander stehen, sind aber nicht selbst Relationen und – selbst wenn jemand sie so auffassen mag – könnten, *wären sie Relationen*, niemals letztlich in immer weiteren Relationen gründen, da Relationen immer letzten Endes Seiende (Seinselemente) voraussetzen, die als solche von Relationen verschieden sind.

(2) Ein zweites Argument bezieht sich auf die wirkliche Welt und nicht auf ideale Gegenstände oder rein intentionale Objekte.⁴² Vor allem liegt es nämlich in der Natur der wirklichen Welt, daß alle Relationen in ihr letztlich eingebettet sind in einfachere Elemente, die nicht ihrerseits Relationen sein können, sondern von Relationen verschiedene Eigenschaften oder Dinge sein müssen. Tiere und ihre Jungen, Vater und Sohn können nur in einer Relation zueinander stehen, weil die Subjekte dieser Relation weder selber Eigenschaften noch Relationen *sind*, sondern ihrerseits in sich selber stehende Substanzen (Subjekte) sind: in unserem Beispiel sind weder die alten noch die jungen Tiere, sowie weder das personale Subjekt des Vaters noch das des Sohnes, in denen alle ihre gegenseitigen Relationen ontologisch wurzeln oder ihre notwendige ontologische Bedingung finden, Relationen. Dies schließt nicht aus, daß etwa die Relation der Vaterschaft auch eine das Kind allererst zeugende kausale Ursächlichkeit zur Voraussetzung hat, oder daß der ewige Zeugungsakt Gottvaters und

⁴¹ Oder Anzahl. Vgl. Adolf Reinach, – »Über Phänomenologie«, in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, *ebd.*, S. 531–550.

⁴² Diese beiden sind noch scharf zu scheiden, wie ich – im Unterschied zur Meinung von Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*. Colecciones Cuestiones Fundamentales (Madrid: Ediciones RIALP, 1990); *The Theory of the Pure Object*, übers. Von Jorge García-Gómez (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996) – zu zeigen suche. Vgl. Josef Seifert, *Sein und Wesen*, zit., Kap. 1.

die in ihm liegende Relation zum Sohn die ewige Quelle des Seins des Sohnes ist. Doch ist jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden nur möglich und wirklich, wenn ein von allen Relationen verschiedener Sohn oder eine von allen Relationen verschiedene Tochter als Subjekt entstanden sind oder (im Falle des Hervorgangs der göttlichen Personen) ewig existieren.

Nicht nur alle Relationen innerhalb der realen Welt, auch alle übrigen Kategorien und Eigenschaften innerhalb der wirklichen Welt,⁴³ die ihrerseits weder Relationen sind noch in sich selber stehen, aber Termini von Relationen sein können, setzen ebenfalls die Substanz, das in sich stehende und in sich seiende Subjekt, voraus.

(3) Ein drittes Argument entspringt einer rein *personalistischen Metaphysik*: Eine weniger allgemeine ontologische Untersuchung, die sich nicht mit dem abstrakten kategorialen ontologischen Verhältnis zwischen Relation und Substanz (Relation und nicht-relationalen Elementen), sondern speziell mit der Metaphysik der Person beschäftigt, führt zum selben Ergebnis: Die Realität spezifisch personaler Beziehungen der Liebe hat die Person als in sich seiendes und in sich im Sein stehendes substantielles Subjekt (als *Hypostase*) zur notwendigen Voraussetzung.⁴⁴ Das Gesagte gilt nämlich nicht nur ganz allgemein vom Verhältnis zwischen allen Eigenschaften und Relationen zu den sie begründenden Elementen oder ihren substantiell in sich stehenden Subjekten, sondern a fortiori und in ganz neuem Sinne von Personen. Denn die Person ist in einem viel vollkommeneren Sinne Substanz als irgendein anderes Ding in der Welt dies je sein kann. Dies leuchtet aus einer Betrachtung der spezifisch personalen Attribute ein. Für die Erkenntnisfähigkeit, und vor allem für die Freiheit eines Ich ist der Subjektcharakter des in sich selber im Sein Stehens evidenterweise und notwendig Bedingung. Niemals kann eine bloße Eigenschaft oder eine Relation, deren ontologisches Fundament nicht in ihr selbst liegen kann, frei sein oder Verantwortung haben oder ein seiner selbst bewußtes *Subjekt* sein. Deshalb kann die Person nur als Substanz im höchsten Sinne begriffen werden.⁴⁵

Und deshalb ist es in keiner Weise möglich oder gar notwendig, den Charakter der Person als einer Substanz in Gott oder Mensch zu leugnen, um die Wesenhaftigkeit der personalen Zuordnung auf ein Du zu retten. Ganz im Gegenteil, die beiden Wahrheiten über die Person: daß sie Selbstand und wesentlich auf Gemeinschaft hingeordnet ist, stehen in notwendigem innerem Zusammenhang.⁴⁶ Jedes Aufgeben des von Boëthius und Thomas von Aquin betonten substantiell in sich stehenden Charakters der Person gefährdet nicht nur die Erkenntnis der Eigenwirklichkeit und Freiheit der

⁴³ Zu diesem Begriff siehe mein Buch Josef Seifert, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), Kap. 2.

⁴⁴ Zumindest im Sinne der ontologischen Priorität des Subjekts im Sinne der evidenten metaphysischen Wahrheit *operari sequitur esse* trifft dies zu, wenn auch in anderer Weise Relationen gleich ursprünglich (in Zeit oder Ewigkeit oder im Sinne ontologischer konstitutiver Rolle) sein können. Doch ist das Subjekt, die Hypostasis der Person, ontologisches Fundament und tragender Grund all ihrer Akte.

⁴⁵ Vgl. Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 8–9.

⁴⁶ Vgl. dazu Dietrich von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, 3., vom Verf. durchgesehene Aufl., Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* IV (Regensburg: J. Habbel, 1975).

Person, sondern sägt auch die personalen Beziehungen von deren ontologischem Fundament ab, ohne das sie nicht bestehen können: dem in sich seienden personalen Subjekt, das niemals auf eine Relation oder Eigenschaft reduzierbar ist. Gerade jede Selbstschenkung der Person setzt deren Selbstbesitz in Substantialität und Freiheit voraus. Dies hat meisterhaft Karol Wojtyła in seinem Buch *Liebe und Verantwortung* für die personale Selbsthingabe gezeigt.⁴⁷ Jede Entgegensetzung zwischen Person als substantiellem Selbststand und dem relationalen Aspekt der Person ist daher verfehlt. Denn – ähnlich wie die Einheit von Leib und Seele gerade deren Verschiedenheit notwendig voraussetzt – setzt gerade jeder Gemeinschaftscharakter der Person deren substantiellen Selbststand voraus. Aus diesem Grunde muß beides gleichermaßen unterstrichen werden: 1) Jede Person steht in sich selber im Sein schon auf Grund ihres eigenen substantiellen Seins. Sie *ist* ferner auch Person wegen dieses ihres substantiellen Seins als individuelle Substanz vernünftiger Natur, und *nicht erst wegen einer zu diesem hinzukommenden oder gar diese ersetzenden »Sendung«*. 2) Zugleich jedoch steht jede Person *wesensmäßig* in Relationen zu anderen Personen, was für den Menschen auf Grund seiner metaphysischen Kontingenz und Abhängigkeit von Gott auch philosophisch evident gemacht werden kann,⁴⁸ was wir jedoch für die absoluten Personen nur aus der Offenbarung des dreieinigen Gottes erkennen können.

Dabei stellt in Gott, Mensch oder Engel der wesensnotwendige Charakter der Person als letztes in sich stehendes Subjekt und als unwiederholbar einziges Individuum die Voraussetzung für jede personale Relation dar und besitzt ihr gegenüber einen bestimmten ontologischen Vorrang als Bedingung aller Relationen, auch dort wo Relationen oder die ihnen entsprechenden Akte und Hervorgänge (wie die Vaterschaft oder die Schöpfungsrelation oder die innergöttlichen Hervorgänge aus personalen Beziehungen) im kausalen Sinne der metaphysische Ursprung einer Person sind. Sie sind selbst dann, wenn sie vom *Ursprung neuer Personen untrennbar sind, Relationen zu einer Person* nur dann, wenn die Person in sich selber einer ist, ein als Hypostasis (geistige Substanz) in sich im Sein stehendes Subjekt ist, das trotz möglicher Abhängigkeiten, die seine *Aseität* ausschließen, doch die *Inseitäs* des substantiellen Selbststandes haben muß.

Die Wahrheit, daß jede Person Selbststand (*Hypostasis*) ist, scheint Urs von Balthasar in Frage zu stellen, indem er nicht im individuellen Sein (im ontologischen Subjekt), ja überhaupt nicht in der Natur des Menschen als Geistsubjekt, dessen personalen Charakter erblickt, sondern erst in einer zum Individuum-Sein und individuellen Substanzsein hinzukommenden oder gar diese ersetzenden *Sendung*. Dabei läßt sich Balthasars Position in zwei Formen interpretieren: (1) einer schwachen und (2) starken Deutung der erwähnten Aussagen.

⁴⁷ Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung* (München: Kösel-Verlag, 1979). Vgl. auch Josef Seifert, »Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy« in *Aletheia* II (1981); ders., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Mailand: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 9.

⁴⁸ *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milane: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 10–13.

(1) Es ist es nicht ganz klar, ob Balthasar vielleicht den Substanzcharakter der Person nicht leugnen will, wenn er ihn auch durchwegs etwas abfällig in historischem Kontext erwähnt und keineswegs hervorhebt, sondern nur den Gottesbezug, der ja in der Tat objektiv jeder Person zukommt⁴⁹ und schon im Geschaffensein der kontingenten Person liegt,⁵⁰ für konstitutiv für das Personsein hält. Will Balthasar den Substanzcharakter der Person nicht leugnen, läßt sich Urs von Balthasars Position nur wegen ihrer Undeutlichkeit kritisieren.

(2) Doch ist von Balthasars Position anders und wesentlich kritischer zu beurteilen, wenn der substantielle Selbststand der Person, der für jede Person und jede personale Beziehung, auch für die wesentlichste und für das Personsein konstitutivste, vorausgesetzt ist, in Frage gestellt oder gar geleugnet wird. Denn diese Wahrheit, daß jede denkbare und jede objektiv mögliche Relation Elemente voraussetzt, zwischen denen sie besteht, und daß diese Elemente nicht immer und ausschließlich Relationen sein können, dies ist eine absolute und für alle Seinssphären geltende Wahrheit. Gewiß, auch zwischen Relationen können weitere Relationen bestehen, wie die berühmte Proportionalitätsanalogie und das Phänomen der Proportionalität selber als Relation zweier Relationen beweist (z.B. verhalten sich 2:4 zueinander analog wie 4:8, nämlich im trotz der Verschiedenheit der Termini gleichen Verhältnis von 1:2). Doch selbst in diesem mathematischen Beispiel finden wir Zahlen, die nicht Relationen sind, als Elemente. Und selbst wenn Zahlen Relationen wären, würden sie wiederum Elemente voraussetzen, deren Relationen sie sind und diese könnten nicht ewig Relationen sein. Die Evidenz dieses allgemeinen ontologischen Sachverhalts ist noch eindeutiger im besonderen Falle der Person, wie wir schon gesehen haben. Jede Beziehung innerhalb der Person und zwischen Personen setzt die Person selbst voraus, und diese muß, um ihrer selbst bewußt sein zu können, um frei entscheiden zu können, um wollen und lieben zu können, wesensnotwendig in sich selber stehende Substanz (*Hypostase*) sein.

Auch der trinitarische Kontext der Balthasarschen Theologie und Philosophie der Person kann die Leugnung des wesenhaften Substanzcharakters der Person nicht rechtfertigen oder aufheben, was sowohl Thomas von Aquin als auch Duns Scotus in ihrer Verteidigung der boethianischen Definition der Person angesichts der Dreifaltigkeit zu betonen scheinen. Sicherlich, gerade im Hinblick auf das Mysterium der Trinität wird von vielen Theologen, die das Mysterium der Trinität soweit es menschenmöglich ist zu begreifen suchen, der Substanzcharakter der Person geleugnet. Es wird von der Einzigkeit der göttlichen Substanz und der Verschiedenheit der Personen geredet, einer Terminologie, der zufolge es fast unmöglich erscheint, den göttlichen Personen Substanzcharakter zuzuschreiben. Der Ausweg, sie als subsistierende Relationen oder einfachhin als Relationen zu bezeichnen, scheint unvermeidlich. Doch ist dieses Problem teilweise ein terminologisches, das durch die Übersetzung des griechischen Terminus *usia* ins Lateinische als *substantia* entsteht. Der griechi-

⁴⁹ Beim personalen Sein Gottes wissen wir dies nur aus dem Glauben an die geoffenbarte Dreifaltigkeit.

⁵⁰ Vgl. *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 190–191.

sche Terminus *Usia* (von dem die Kirche lehrt, daß sie in Gott eine einzige ist) heißt in diesem Kontext jedoch eher Wesenheit als Substanz. Das zeigt sich schon daraus, daß auch die Aussagen der Lateinischen Konzilien über die Dreifaltigkeit als eine einzige *substantia* die Kirche und die Kirchenväter und -lehrer sowie fast alle christlichen Theologen nicht daran hinderten, den Begriff der *hypostasis* (*Hypostase*), der ja gleichbedeutend mit dem Substanzbegriff im Sinne des letzten subsistierenden Subjekts ist, für die Person und auch für die trinitarischen Personen zu verwenden. Auch erwähnt der hl. Augustinus seine Präferenz für die trinitarische Formel, nach der Gott drei Hypostasen (Substanzen, Personen) in einer einzigen Wesenheit ist.

Jedenfalls läßt es sich rein philosophisch nicht rechtfertigen, bei den absoluten göttlichen Personen auf einmal ihr substantielles in-sich-selber-Sein, das zum notwendigen Wesen personalen Seins gehört und Voraussetzung der Freiheit ist, leugnen und sie auf reine Relationen reduzieren zu wollen. Wenn es nämlich im transzendentalen Sinne dieses Wortes⁵¹ für jede Person überhaupt mit absoluter Wesensnotwendigkeit gilt, wie neben Boëthius auch der hl. Athanasius hervorhob, daß die Person Hypostase, Selbstand sein muß, um in Relation stehen zu können, warum soll das für die göttlichen Personen nicht wahr sein anstatt vielmehr im höchsten Sinne gerade für sie als unendlich vollkommene Personen zu gelten?⁵² Wenn es absolut wahr ist, daß diese beiden Aspekte personalen Seins, Selbstand und Relation, beide in jeder Person bestehen müssen, so gilt dies *a fortiori* für die göttlichen Personen, die im vollendetsten Sinne Personen sind. Denn wenn das Personsein – gerade als *das Sein der individuellen Substanz geistiger Wesenheit* – eine reine Vollkommenheit ist, wie ich anderswo zu begründen suchte,⁵³ so muß das für die Person unentbehrliche in sich selber im Sein Stehen auch für die göttlichen Personen, die im vollkommensten Sinne Subjekt und Person sein müssen, und zwar im vollkommensten Sinne, gelten: niemand steht mehr absolut in sich selber im Sein als die absolute und *Aseitas* besitzende, aus sich selber seiende göttliche Person.⁵⁴

Das ist weder eine individualistische Konzeption des alle Vernunft übersteigenden und doch höchst rationalen Mysteriums der Trinität noch führt es zur Vielgötterei. Denn die Tatsache, daß jede göttliche Person *Hypostase*, d.h. Substanz, ist, schließt weder aus, daß alle drei göttlichen Personen nur eine einzige individuelle Wesenheit besitzen und nur ein einziger Gott sind, ohne drei verschiedene individu-

⁵¹ Nicht im kantischen, sondern im scholastischen Sinne verstanden, in dem der Ausdruck auf die Seinsproprietäten und Seinsprinzipien abzielt, die jeglichem Seienden, endlichen und unendlichen zukommen und die vor allem zugleich *reine Vollkommenheiten* sind, worin Duns Scotus mit Recht einen anderen und viel tieferen transzendentalen Charakter erblickt als in ihrem auf *alle Seienden analog zutreffenden Universalismus*. Vgl. Josef Seifert, *Essere e persona*, ebd., Kap. 5–6.

⁵² Vgl. dazu Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 192 f.

⁵³ Josef Seifert, »Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica«, *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11 (Rom: Herder/Università Lateranense, 1994), pp. 57–75.

⁵⁴ Diese Gott und damit jeder göttlichen Person zukommende *Aseitas* im Gegensatz zum Geschaffensein muß freilich bei der zweiten und dritten göttlichen Person in einer dem Vater nicht zukommenden »Seinsabhängigkeit« vom Vater oder vom Vater und dem Sohne verträglich sein, was wir mit unserem begrenzten Verstand nicht voll begreifen können.

elle Götter zu sein, noch zerstört diese Anschauung den Glauben, daß die Relationen der drei göttlichen Personen diesen Personen keineswegs akzidentell und äußerlich sind. Die göttlichen Personen sind gleich wesenhaft in sich seiende verschiedene Subjekte und stehen miteinander in einer so wesenhaften, notwendigen und tiefen Relation, daß sie nicht drei Götter desselben allgemeinen Wesens, sondern ein einziger Gott in drei Personen sind. Die Konsequenz der Vielgötterei als Folge des hypostatischen (substantiell in sich stehenden) Seins der göttlichen Personen braucht man nicht zu befürchten, wenn die drei göttlichen Personen mit ihrem in sich selber Sein zugleich auch in der vollkommensten Weise Gemeinschaft haben, ja miteinander in so vollkommener und wesenhafter Weise kraft der innergöttlichen »Prozessionen« der *generatio* und *spiratio* (*processio*) verbunden sind, daß Gott gerade im Mysterium der *innertrinitarischen Liebesbeziehungen* die »Liebe selbst« IST. Daß jede göttliche Person in höchstem Sinne Person und Hypostase ist, ihren eigenen Willen, ihr eigenes Aktzentrum hat, hindert in den Augen des Gläubigen nicht, daß die ewige Liebes-Gemeinschaft der drei göttlichen Personen, ihre gegenseitige und je eigene Liebe sowie ihre innergöttlichen Beziehungen keineswegs von außen zu den Personen hinzutreten, als wären sie diesen gegenüber akzidentell-zufällig, sondern schlechthin voneinander untrennbar und in der einzigen Wesenheit Gottes verbunden sind. Das wird auch von Balthasar impliziert, wenn er im letzten Band der *Theodramatik* Gott zugleich im höchsten Maß Verschiedenheit (der distinkten Personen) und Einheit (Gemeinschaft) zuspricht. Diese vollkommene göttliche Wesenheit ist auch kein Allgemeines, von dem die drei göttlichen Personen drei individuelle Repräsentanten (drei Götter) wären, sondern diese göttliche Wesenheit ist selber individuell und die drei göttlichen Personen *sind* in einmaliger und unaussprechlicher Weise *zusammen* die göttliche Wesenheit und verkörpern diese. Die göttliche Wesenheit ist nicht etwas »Viertes«, sondern subsistiert nur *in den drei göttlichen Personen*, von denen zugleich jede *ganz Gott ist* und die zugleich nur *ein einziger Gott sind*. Alle drei göttlichen Personen und ihre Relationen gehören zu ihrer einzigen göttlichen Wesenheit, ja fallen mit dieser zusammen: Gott *ist* Vater, Sohn und Heiliger Geist, ein einziger Gott.⁵⁵ Daraus ergibt sich gewiß das unsagbare Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit, von dem Balthasar so beredt spricht. Und daraus folgt auch ein Stammeln des Menschen, wenn er als einfacher Gläubiger oder als Theologe wagt, das Mysterium der Dreifaltigkeit in der menschlichen und unzureichenden Sprache der Trinitätslehre zu formulieren.

Dennoch meine ich, daß die in allen echten Mysterien lebende höchste und übernatürliche *ratio* es erlaubt, mit Augustinus die Redeweise, daß Gott drei Personen (drei Hypostasen, was der griechische Ausdruck für das ist, was die Lateiner Substanz nennen) in *einer einzigen Wesenheit ist*, gegenüber dem Ausdruck zu bevorzu-

⁵⁵ Als vollkommener Laie in der Theologie kann ich diese theologische Anwendung der Philosophie der Person selbstredend nur in der größten Ehrfurcht vor dem *tremendum* der heiligen göttlichen Wesenheit, die niemand angemessen auszudrücken vermag, behaupten. Vgl. aber mein Buch *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), Kap. 6–9, wo ich das Erkennbare und das Unerkennbare an der göttlichen Wesenheit voneinander zu trennen suche. Die dort erreichten Ergebnisse könnten auch in diesem Zusammenhang Bedeutung besitzen.

gen, sie seien drei Personen in einer einzigen Substanz. *Usia* ist hier sicher besser mit »Wesenheit« als mit »Substanz« übersetzt, wenn wir auch im *einen Gott* oder in dem Sinne, in dem Gott auch *eine einzige Substanz* genannt werden kann, vielleicht das göttliche Urbilde jener doppelten Wahrheit erblicken dürfen, die uns beim Menschen sagen läßt, sowohl seine Seele als auch er als leib-seelischer Mensch sei eine einzige Substanz. Gewiß ist dies eine ganz unzureichende Analogie. Denn es sind in Gott sowohl jede der drei Personen *Hypostasis* und *Substanz* als sie auch in ihrer unlösbaren und wesenhaften Einheit als ein einziger Gott eine einzige Substanz und nicht mehr oder vollkommener Gott sind als jede einzelne göttliche Person.

Wenn wir an dieser Stelle des Abgrunds des Mysteriums, das wir im Glauben festhalten dürfen, mit unserer ärmlichen Vernunft die innersten Geheimnisse unseres Glaubens klarer zu fassen suchen, müssen wir zugleich die alle menschliche Vernunft übersteigende Unendlichkeit Gottes als auch die folgende Tatsache bedenken: der Glaube hebt nicht die Vernunft auf. Mit unserer Vernunft aber erkennen wir: Um verschiedene Relationen zueinander haben zu können, müssen auch die göttlichen Personen etwas in sich selber sein. Der Vater ist eine unendlich erkennende, unendlich selige Person in sich selber und nicht nur »die Relation Vaterschaft«. Das ist ja schon unmöglich, weil jede göttliche Person verschiedene Relationen zu den beiden anderen göttlichen Personen besitzt: Gott Vater kann unmöglich auf die Relation der Vaterschaft zum Sohn reduziert werden, soll die ganz andere Relation, daß Er nämlich (*mit dem Sohn*) Quelle des Hervorgangs des Heiligen Geistes ist, nicht aufgelöst werden. Er ist also *eine Person*, die in zwei ganz verschiedenen Relationen zu den anderen göttlichen Personen steht. Die allgemeine und transzendente (für Mensch, Engel und Gott, für jede Person überhaupt gültige)⁵⁶ Unreduzierbarkeit der Person auf Relationen gilt auch für jede göttliche Person mit philosophischer Notwendigkeit, wenn die übernatürliche göttliche Wahrheit der Dreieinigkeit die einsichtige philosophische Wahrheit nicht aufheben kann. Gerade dies aber ist unmöglich, da beide – philosophisch einsichtige und übernatürlich geoffenbarte Wahrheit – notwendig Teile einer einzigen umfassenden Wahrheit sind und da in Gott all jene Vollkommenheiten und Wesensnotwendigkeiten bestehen müssen, die *reine Vollkommenheiten* betreffen.⁵⁷

Doch begeben wir uns von den Höhen trinitarischer theologischer Erkenntnis und der Rolle der Philosophie für sie wieder herunter auf das Niveau der Unterscheidung verschiedener Gegensatzpaare »Individuum-Person«.

⁵⁶ Das ist ein anderer Begriff der Transzendentalien als die *allen Seienden schlechthin* zukommenden Eigenschaften und auch als die *reinen Vollkommenheiten* als solche, die wir in *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 5, unterschieden. Hier geht es, wie auch beim Leben (vgl. Josef Seifert, *What is Life?* Rodopi, 1997), um für eine gewaltige Spannweite analoger Seiender (alle Personen oder sogar alle Lebewesen), nicht aber für *alle überhaupt* gültige Sachverhalte und anwendbare Prädikate.

⁵⁷ All dies setzt eine Metaphysik der reinen Vollkommenheiten, d.h. der auf Gott anwendbaren und Unendlichkeit zulassenden Attribute voraus. Vgl. dazu Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 105 ff., 362 ff., 510 ff.; ders., »Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica«, *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11 (Rom: Herder/Università Lateranense, 1994), pp. 57–75; ders., *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 461 ff.

4. Zurück zum philosophischen Problem »Individuum-Person«

Wir müssen dem oben Gesagten nämlich hinzufügen:

Es reichen auch die bisher entwickelten fünf Bedeutungen des Gegensatzpaares Individuum-Person nicht aus, um allen Aspekten der Diskussion der mit diesen beiden Termini von Balthasar gemeinten Sachen selbst gerecht zu werden. Schließlich kann nämlich Individuum auch als je einzigartige Person einer anderen, nicht-individualistischen Personidee entgegengesetzt werden, so als müsse das einzigartig-unverwechselbare Selbstsein der Person überhaupt zugunsten einer Art averroistisch-allgemeinen Geistes geleugnet werden. Diese Idee liegt Hans Urs von Balthasar fern und er kämpft an vielen Stellen gegen sie an, auch wo er vor einem falschen Dialog mit dem Buddhismus warnt, der die Person preisgibt,⁵⁸ wo er betont, daß der individuelle Mensch niemals ein bloßer »Fall« der Natur Mensch ist, oder wo er davon redet, daß die Person verloren ginge, wenn sie in einem absoluten Gott aufginge.⁵⁹ Zugleich zeigt er in einer an Ismael Quiles, S.J. gemahnenden Weise, daß im Dialog mit dem Osten jede egozentrisch und individualistisch in sich abgekapselte Personvorstellung, jeder Eudaimonismus, der die sich schenkende Liebe übersieht, ein Hindernis für diesen Dialog ist. Nur ein »Großer Personbegriff« in dem Sinne, daß er alle Engen und Grenzen der egozentrischen Person hin auf die unendliche Weite der in Liebe einander geöffneten Personen durchbricht, kann die Vorurteile der östlichen Religionen gegen das Christentum überwinden. Dieser große partizipatorische Personbegriff setzt gerade die personalistische ethische Einsicht voraus, auf der Urs von Balthasar mit Dietrich von Hildebrand und zahlreichen anderen Philosophen von Duns Scotus an besteht: daß nämlich die Person nicht in sich abgekapselt ihr je eigenes Glück verfolgt, sondern auf alle Güter bezogen sein, auf alle antworten und alle lieben kann. In wundervoller Weise drückt dies Anselm von Canterbury aus, wenn er sagt, in der ewigen Seligkeit liebe jede Person die andere so sehr, daß sie sich in keiner Weise weniger an des anderen Seligkeit als an der eigenen freue, und da sie Gott über alles liebe, freue sie sich über dessen Seligkeit mehr als über die eigene und die jeder anderen geschaffenen Person.

Ist in der Glückseligkeit eine Transzendenz der Liebe zu anderen Personen und damit eine unendliche »Multiplikation der Seligkeit« und echte personale communio gelegen? Anselm entwickelt gerade in Antwort auf diese Frage eine wunderbare Philosophie der Transzendenz der Liebe, aus der es folge, daß wir in der ewigen Seligkeit ebenso sehr über die Seligkeit jedes anderen personalen Geschöpfes Freude empfinden wie über die eigene und daß deshalb unsere Freude in unbeschreiblicher Weise »multipliziert« wird im Himmel sowie daß unsere Freude an Gottes Glückseligkeit unendlich über die Freude an unserer eigenen hinausgeht. Deshalb geht nicht die Seligkeit des Himmels in uns ein, sondern wir gehen in sie ein.⁶⁰

⁵⁸ Z.B. in seiner *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 189.

⁵⁹ Urs von Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 19, 21, 24.

⁶⁰ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion*, 25, S. 120.

Die ganze Freude des Himmels kann nicht in uns eingehen, weil wir auf Grund der Transzendenz der Liebe uns unvergleichlich mehr über Gottes Seligkeit freuen als über unsere eigene und auch die Freude anderer endlicher Personen ebenso sehr *für sie* beglückend erleben und bejahen wie unsere eigene Freude. Ja gerade diese Freude als Gut *für den Geliebten* erfahren wie als Quelle unserer eigenen Freude (als indirektes objektives Gut für uns) und haben so wahrhaft an ihr teil, daß wir in sie eingehen und sie uns umfängt, wie Anselm in herrlichen Worten beschreibt.⁶¹ Und das Fundament all dieser Freude kann nur die Liebe sein: *Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt.*⁶²

Um diese Erkenntnisse Anselms zu würdigen, ist es hilfreich, uns jene Einsichten in die Liebe vor Augen zu halten, die wir Dietrich von Hildebrand verdanken und die es uns ermöglichen zu verstehen, wie das von Anselm so grandios beschriebene Phänomen der himmlischen Seligkeit *für den anderen* auf Grund der *intentio benevolentiae* der Liebe und der in dieser gründenden Möglichkeit, daß das Gut der anderen Person sowohl um der anderen Person selbst willen (*für sie*) bejaht werden kann, als auch auf Grund der Transzendenz meines Interesses am Gut des anderen *um seinetwillen* dieses zum *indirekten objektiven Gut für mich* werden kann.

Es ist entscheidend zu erkennen, daß hier dieses erstaunliche Datum vorliegt, daß wir nicht nur an unserem eigenen Glück Interesse nehmen können, sondern auch an dem, was wir in sich als gut, als edel, als wahr betrachten und auch an *dem Glück der geliebten Person, weil es ihres ist*. Dieses das eigene Selbst transzendierende Interesse der Wertantwort und des Interesses am objektiven Gut für den Geliebten kann man nicht ableiten vom Interesse an unserem eigenen Glück. Es ist ein völlig neuartiges Interesse.

Das Interesse an dem objektiven Gut für die geliebte Person lebt in der Liebe als deren gütiger Hauch und gibt ihr eine Wärme und einzigartige Transzendenz der *intentio benevolentiae*, die keine andere Antwort auf eine Person in derselben Weise besitzt. Die Liebe bejaht auch alle Geschenke für die andere Person unter diesem Gesichtspunkt, daß sie *für ihn gut sind*. In dem vielleicht genialsten Kapitel seines Buches *Das Wesen der Liebe*⁶³ zeigt Hildebrand, daß in diesem Gestus des *um des anderen willen* eine intime Teilhabe an dem einmaligen Punkt in seinem Ich liegt, an den das objektive Gut für die Person sich wendet, und daß zugleich ein Höhepunkt der Transzendenz der Liebe erreicht wird, wenn in der Freundesliebe oder bräutlichen Liebe die objektiven Güter und Übel für die andere Person nicht nur direkte Güter und Übel für uns sein können, sondern indirekt – *eben weil sie für ihn gut oder schlecht sind – auch für uns objektive Güter und Übel »aus Liebe« werden können*. Darin sieht Hildebrand

⁶¹ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, 26: *Non ergo totum...*

⁶² Anselm von Canterbury, *Proslogion*, 26, *ibid.*, S. 121.

⁶³ Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; Dietrich von Hildebrand. *Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), Kap. 7.

einen von vielen Gründen, warum die Liebe über die Wertantwort noch hinausgeht und eine Überwertantwort ist.⁶⁴

Es ist nicht zufällig, daß auch Balthasar gerade die zitierte Anselm-Stelle am Ende von *Herrlichkeit* 2 zitiert. Doch darf niemals die Person und ihre Singularität und Unersetzlichkeit preisgegeben werden. Damit steht Urs von Balthasar in tiefem Einklang mit der thomasischen und thomistischen Auffassung von der Einzelperson. Man erinnert sich hier an die Arbeiten von Rocco Buttiglione, der gezeigt hat, wie Thomas von Aquins Metaphysik der Erkenntnis nicht nur, wie allgemein bekannt ist, eine ganz andere Fassung der *individuellen Person* einschließt als Averroes sie vertrat, sondern infolgedessen auch zu einer nicht-totalitären Philosophie der Politik und des Staates zu führen vermochte, während jedes Untergehen der Einzelperson in einem anonymen apersonalen Geist oder einem Allgemeinen eine Tendenz zum politischen Totalitarismus hat.⁶⁵

5. Hans Urs von Balthasars Philosophie endlicher Freiheit

Zur Personalität des Menschen gehört neben dem Intellekt und dem geistigen Fühlen, ohne das das Theodrama und die Passion unverstündlich bleiben, auch an zentraler Stelle der freie Wille. Hinsichtlich der Anerkennung geistiger Formen der Affektivität, die unabdingbar zum Wesen der Person gehören, sind Hans Urs von Balthasars Theodramatik und *Herrlichkeit* eng mit der durch Max Scheler, Theodor Haecker und vor allem Dietrich von Hildebrand erreichten Entdeckung des Herzens als auf Willen und Intellekt unreduzierbares geistiges Zentrum verbunden.⁶⁶ Balthasars Philosophie der Freiheit beginnt mit einer außerordentlich treffenden erkenntnistheoretischen Ausführung und Beschreibung der Freiheit als unmittelbare erfahrene und evidente Urgegebenheit, von der wir – trotz der für uns undurchdringlichen Rätsel und Aporien, die eine wahre Freiheit in einer endlichen und geschaffenen Person uns aufgibt – ein »unwiderlegliches Bewußtsein« haben, das Balthasar auch zu Recht mit dem augustini-schen, thomasischen und cartesischen *cogito*, sum vergleicht und in Beziehung

⁶⁴ Ein anderer liegt in der Sehnsucht nach Einheit und Vereinigung mit der geliebten Person, ohne die die Liebe ebenfalls nicht Liebe wäre und in der weniger ein Abbiegen der wertantwortenden Richtung der Liebe als Bejahung der anderen Person um ihrer selbst willen liegt als vielmehr eine Steigerung derselben, in den anderen so sehr Lieben und Bejahen, daß ohne ihn und vor allem ohne die Erwidern der Liebe, ohne deren vereinigende Kraft echte Gemeinschaft unter Personen unmöglich ist. Doch ist es vor allem die der Liebe und ihrer *intentio benevolentiae* innewohnende Güte, die die Liebe zu einer einzigartigen Bejahung der Person macht.

⁶⁵ Rocco Buttiglione, *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino* (Bologna: CSEO, 1985).

⁶⁶ Vgl. etwa Dietrich von Hildebrand, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität* (Regensburg: Josef Habel, 1967).

setzt.⁶⁷ Balthasar entwickelt – wie schon Augustinus und Descartes vor ihm – ein *Cogito* der Freiheit als unwiderlegliche Realerkenntnis.⁶⁸ Urs von Balthasar gibt auch eine sehr interessante kurze Darstellung der Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen augustinischer und thomistischer Lehre auf diesem Gebiet und ihrer jeweiligen Geschichte.⁶⁹ Diese Intuition in das Wesen der Freiheit, die von der gleichzeitigen Realerfahrung derselben begleitet ist, erschließt uns mit Aristoteles, daß der Mensch der Erzeuger (gennetes), Ursprung (arche) und die Eigenursache ist: »liberum est, quod sui causa est«, wie Thomas von Aquin sich kühn ausdrückt.⁷⁰ Freiheit ist die Vollmacht, aus sich zu handeln, Selbstherrschersein, worin auch die königliche Würde des Menschen gründet.⁷¹ Nur wo diese Freiheit erkannt und jeder Determinismus und Fatalismus überwunden wird, wird das Drama des Menschen, das Drama der Person sichtbar.⁷² Mit Hinweis auf Justin führt Balthasar aus, daß ohne Freiheit keine Ethik, keine Verantwortung bestehen. Für Gregor von Nyssa ist Freiheit Unabhängigkeit und Selbstherrschaft (autokrates, adespoton, adouloton) und »gottgleich« (theoeides).⁷³ Doch Freiheit ist auch wesentlich Zustimmung, Antwort,⁷⁴ Mitsein,⁷⁵ Ja oder Nein im Verhältnis zur absoluten göttlichen Freiheit.⁷⁶ Dies gesehen zu haben, daß die Freiheit erst durch ihre wertantwortende Relation auf ein Gutes, Wahres und Seiendes jenseits ihrer selbst zur sinnvollen Freiheit wird, hebt den radikalen Gegensatz der Freiheitsphilosophie Balthasars zu jener Sartre's deutlich hervor. Und so steht gerade die herrliche Gabe ungezwungener Freiheit im Dienst der Hingabe, des Geschenks, der Liebe, wie besonders in den bewegenden Deutungen Balthasars einiger herrlicher Texte von Nikolaus von Cusa und Bérulle hervortritt.⁷⁷

⁶⁷ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 186 ff. Zu einer positiven Deutung des *Cogito*-Arguments vgl. auch Balthasar, *TheoLogik, Wahrheit der Welt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985), II, A. Wahrheit als Freiheit, 1. Vgl. auch die italienische Übersetzung dieses Werkes von Guido Sommovilla: *Verità del Mondo. TeoLogica*, vol I (Mailand: Jaka Book, 1987), S. 96 ff.

⁶⁸ Vgl. etwa auch Hans-Eduard Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969), S. 11 ff. Hengstenberg entwickelt ebenfalls eine außerordentlich klare und überzeugende Argumentation für die unmittelbare und immer vorausgesetzte Evidenz der Sittlichkeit, die *eo ipso* eine von Hengstenberg freilich dort nicht ausdrücklich hervorgehobene Evidenz der Freiheit einschließt.

⁶⁹ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 187 ff.

⁷⁰ Balthasar zitiert diesen Satz Thomas von Aquins (*Summa Theol.* I q. 83 a 1).

⁷¹ Mit Berufung auf Seneca Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 193.

⁷² Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 194 ff.

⁷³ *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 199

⁷⁴ Vgl. Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 260 ff. über die Antwort der Frau, ja über die Frau als Antwort.

⁷⁵ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 206 ff.

⁷⁶ *Ebd.*, S. 239 ff.

⁷⁷ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 2: *Die Personen in Christus*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 262 f. Vgl. dazu auch die italienische Übersetzung dieses Werkes von Guido Sommovilla: *Verità del Mondo. TeoLogica*, vol I (Mailand: Jaka Book, 1987), p. 262.

Von dieser zweifachen Deutung der Freiheit als Selbstherrschaft und als Antwort sowie von dem dritten Moment der Gabe und des Sich selber Geschenktseins deutet Balthasar nicht nur die Liebe, sondern auch die spezifisch religiösen Themen der Gnade und des Gebets sowie der Erlösung. Ohne auf diese tiefen theologischen und religiösen Aspekte der Balthasarschen Freiheitslehre eingehen zu können, tritt in seiner Philosophie der Person und ihrer Freiheit in großer Schärfe und Tiefe die Tatsache hervor, daß die Selbstschenkung und Selbsthingabe der Person nur durch den Selbstbesitz und die Selbstherrschaft der Freiheit möglich sind, die den innersten Kern des Seins der Person und ihrer Transzendenz im moralischen Sinne erst möglich machen. Diese durchwegs rational zu deutende Freiheit, die aber in ihrem Innersten ein Geheimnis bleibt, das sich in seiner Unbegreiflichkeit und irrationalen Zerrform besonders in der Möglichkeit des Bösen zeigt, wird von Balthasar hervorragend geschildert.⁷⁸ Man kann in dieser Hinsicht allerdings Balthasars Philosophie der Freiheit und ihres Sinnes in der Bejahung des Guten um seiner selbst willen und in der Selbsthingabe vielen unabhängig von ihm erfolgten ähnlichen Einsichten, die sich gerade in unserem Jahrhundert innerhalb einer personalistischen und phänomenologischen Ethik häufen, an die Seite stellen.⁷⁹

6. Die Würde der Person

Schließen wir unsere Ausführungen mit einer anderen sehr wesentlichen Übereinstimmung, einen Punkt betreffend, in dessen klarer Erkenntnis alle Metaphysik der Person und philosophische Anthropologie und Ethik in gewissem Sinne kulminieren, nämlich der Erkenntnis des Wertes und der Würde der Person. Wert und Würde machen ja den innersten Sinn und die *raison d'être* alles Seins aus.⁸⁰ Ohne den Wert der Person zu erkennen, nützen alle anderen Erkenntnisse über sie nichts. Hans Urs von Balthasar bezieht sich bei seiner Erörterung der Würde der Person auf die eigenartigen Definitionen der Meister und Richards von St. Viktor, besonders aber auch

⁷⁸ Zu den durchaus vergleichbaren und philosophisch besonders eingehenden phänomenologischen Untersuchungen zu Freiheit und Liebe bei Dietrich von Hildebrand vgl. Dietrich von Hildebrand, *Ethik* (Stuttgart; Kohlhammer, Stuttgart o. J., 1971?), Kap. 20–26; *Das Wesen der Liebe*; Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), Kap. 1–7, 9; vgl. auch Paola Premoli, *Dietrich von Hildebrand: Persona come Soggetto e Relazione* (Dissertation IAP, 1996).

⁷⁹ Vgl. dazu etwa Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung* (München: Kösel-Verlag, 1979); *Ethik* (Stuttgart: Kohlhammer, Stuttgart o. J., 1971?), Kap. 1–3, 17–18; ders., *Das Wesen der Liebe*; Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), Kap. 1–5, 6–9; Tadeusz Styczeń, »Zur Frage einer unabhängigen Ethik«, in: Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Karol Wojtyła, *Der Streit um den Menschen. Personalser Anspruch des Sittlichen* (Kevelaer 1979); vgl. auch meine Arbeiten: *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, (Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet, 1976); »Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy« in *Aletheia* II (1981).

⁸⁰ Vgl. Josef Seifert, »Die verschiedenen Bedeutungen von ›Sein‹ – Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit«, in: Balduin Schwarz, hrsg., *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag* (Regensburg: Habel, 1970), S. 301–332; ders., *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 505–582.

Alberts des Großen und Bonaventuras, nach denen die Person vornehmlich durch ihre Würde ausgezeichnet ist. Dabei weist er zwar weniger auf die philosophische Evidenz hin, mit der diese Würde einsichtig aus dem Wesen des Menschen als Person fließt, sondern vielmehr auf die Ausstrahlung des Glanzes des geoffenbarten Bildes des Menschen auf die Philosophie der Person. In diesem Zusammenhang zitiert er jedoch eine herrliche Thomas-Stelle über die Würde der Person, die schon aus der ursprünglichen Bedeutung des Wortes als Maske hergeleitet werden kann. Mit dieser Stelle, die auch die Einheit zwischen thomasischer und phänomenologischer Metaphysik sowie zwischen dem tiefsten Anliegen der Definition des Boëthius: »individua substantia rationalis naturae«⁸¹ und Hans Urs von Balthasars zum Ausdruck bringt, wollen wir schließen:

Wenn auch die Bezeichnung Person Gott nicht zukommt bezüglich dessen, woher diese Bezeichnung ursprünglich herstammte, so kommt sie ihm doch in höchstem Grad zu bezüglich dessen, was sie bedeuten will. Weil nämlich in den Lust- und Trauerspielen berühmte Menschen dargestellt wurden, wurde die Bezeichnung Person angewandt, um solche zu kennzeichnen, die eine Würde innehatten. So wurde es zur Gewohnheit, solche, die in der Kirche eine bestimmte Würde innehatten, Personen ... zu nennen. So definieren einige die Person als ein Geistsubjekt (*hypostasis*), das sich durch eine im Bereich der Würde liegende Eigenschaft unterscheidet. Und weil es eine hohe Würde bedeutet, in vernunftbegabter Natur für sich zu bestehen (= -Boethius), so wird jedes Einzelwesen vernunftbegabter Natur Person genannt. Die Würde der göttlichen Natur aber überragt jede andere Würde. So gebührt Gott im höchsten Grade die Bezeichnung Person.⁸²

⁸¹ »Persona est rationabilis naturae individua substantia« (die Person ist eine individuelle Substanz vernünftiger Natur). Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3; wie oben erwähnt, lautet der Text in *PL* 64, 1343 etwas anders: »persona est naturae rationalis individua substantia.«

⁸² »Distinctio supereminens dignitatis« (Thomas von Aquin, *In Sent.*, pag. 133, 136, 137, 228–229). Vgl. weitere Stellenangaben und die (wohl von Balthasar stammende) Übersetzung in Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person«, zit., S. 98.

Die Ehescheidung und die »Unzuchtklauseln« bei Matthäus

Von Josef Scharbert, München

I. Stand der Diskussion

Seit ungefähr 25 Jahren plädieren im deutschen Sprachgebiet auch katholische Theologen und Kanonisten für eine Lockerung des Verbots der Wiederverheiratung nach Ehescheidung unter Berufung auf die »Unzuchtklauseln« in Mt 5,32 und 19,9. Hier liege eine Ausnahme vom Ehescheidungsverbot Jesu vor, der die Katholische Kirche endlich Rechnung tragen müsse.¹ Die leitenden Institutionen der Kirche haben darauf kaum reagiert, wenn man von dem bekannten Versuch der südwestdeutschen Bischöfe absieht, wenigstens die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten unter bestimmten Bedingungen zu erwägen. Eine Ausnahmeregelung aus den »Unzuchtklauseln« kann man freilich nur dann herauslesen, wenn man den dort verwendeten Ausdruck πορνεία = »Unzucht«, in der Vulgata wiedergegeben mit »fornicatio«, als Ehebruch oder ein anderes schweres Vergehen gegen den Sinn der Ehe, etwa Prostitution, begangen von einem der beiden Ehepartner, versteht. Aber gerade dieses Verständnis von »Unzucht« wird von bedeutenden Exegeten in Frage gestellt. Diese Infragestellung wird jedoch von Dogmatikern, Kanonisten und auch von vielen deutschen Exegeten kaum zur Kenntnis genommen. Darum sollen hier die »Unzuchtklauseln« bei Matthäus neu zur Diskussion gestellt werden.

Auf das Thema Ehescheidung im Alten Testament und im Judentum braucht hier nicht eingegangen zu werden, weil es unstrittig ist, daß die Tora und die jüdischen Gesetzeslehrer es dem Mann relativ leicht machen, die Ehefrau zu entlassen; er wurde durch Dtn 24,1–4 nur dazu verpflichtet, ihr eine Scheidungs-

¹ Vgl. u. a. K. Haacker, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament: ThQ 151, 1971, 28–38. – J. Neumann, Unauflösliches Eheband? Eine Anfrage zum kanonischen Eherecht: ebd., 1–22. – W. Trilling, Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament: ThGl 74, 1984, 390–406. – G. Lohfink, Jesu Verbot der Ehescheidung und seine Adressaten: ThQ 167, 1987, 144–148. – W. Beilner, Ehescheidung im Neuen Testament: ThPQ 142, 1994, 338–342. – M. Theobald, Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium?: ThQ 175, 1995, 109–124. – Dazu gehören auch die beiden Sammelbändchen R. Rüberg (Hrsg.), Nach Scheidung wiederverheiratet, Kevelaer 1993, und: Ders., Im Widerspruch, Kevelaer 1995. Etwas zurückhaltender J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I (HThK NT I), Freiburg 1986, 164–170. – Ders., Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThK NT Suppl. III), 1990, 233f. – Ders., Theologie des Neuen Testaments (ebd., Suppl. V), 1994, 195. Die Abkürzungen in den Literaturangaben sind entnommen S. M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin ²1992.

urkunde zu übergeben, die ihr eine neue Heirat ermöglicht. Diese Regelung hat Jesus als bisher geübte Praxis gelten lassen, aber von nun an für seine Jünger außer Kraft gesetzt, vgl. Mt 19,7f und Mk 10,4f.² Erinnert sei aber daran, daß schon im AT Mal 2,13–16 die Entlassung der Ehefrau als einen Treue- und Bundesbruch verurteilt, der den Zorn Jahwes und damit den Verlust des Lebens heraufbeschwört.³

Auch die anderen Texte aus dem Neuen Testament zum Thema Ehescheidung, Mk 10,2–12; Lk 16,18 und 1 Kor 7,8–16, lassen wir beiseite, weil hier die Ausleger übereinstimmen. Hier lehnt Jesus Ehescheidung und Wiederverheiratung eindeutig ab, und Paulus kennt nur die eine Ausnahme, daß ein Christ gewordener Ehepartner, mit dem dann der heidnische Partner die Ehe nicht fortsetzen will, frei ist, eine neue Ehe einzugehen, das sogenannte Privilegium Paulinum. Eine Diskussion gibt es hier nur darum, ob Jesus mit seinem Ehescheidungsverbot der Kirche die Hände binden wollte oder ihr doch die Freiheit ließ, in Härtefällen nach der Ehescheidung eine Wiederverheiratung zu dulden.⁴ Gesteht man der Kirche diese Vollmacht zu, dann kann das nur unter Hinweis auf die Unzuchtsklauseln bei Matthäus geschehen.

² Zur Ehescheidung im israelitisch-jüdischen Recht, s. u. a. W. Kornfeld, *Marriage I*: DBS 5, 1957, 906–926. – D. Daube, »Repudium« in Deuteronomy, in: *Festschr. M. Black*, Edinburgh 1969, 236–239. – U. Nembach, Ehescheidung nach alttestamentlichem und jüdischem Recht: *ThZ* 26, 1970, 161–171. – R. Schubert, Ehescheidung im Judentum zur Zeit Jesu: *ThQ* 151, 1971, 23–27. – S. Schneider, Mischehen – Ehebruch – Ehescheidung: *ZAW* 91, 1979, 207–228. – G. J. Wenham, The Restoration of Marriage Reconsidered: *JJS* 30, 1979, 36–40. – R. Neudecker, Frührabbinisches Ehescheidungsrecht (*BibOr* 39), Roma 1982. – A. Tosato, *Il matrimonio israelitico* (*AnBib* 100), Roma 1983. – R. Westbrook, Prohibition on Restauration of Marriage in Deuteronomy 24, 1–4: *ScrHie* 31, 1986, 387–405. – J. C. Laney, Deuteronomy 24: 1–4 and the Issue of Divorce: *BS* 149, 1992, 3–15. – E. Otto, Das Verbot der Wiederherstellung einer geschiedenen Ehe, Deuteronomium 24,1–4 im Kontext des israelitischen und jüdischen Eherechts: *UF* 24, 1992, 301–310. – R. Neudecker, Das Ehescheidungsgesetz von Dtn 24,1–4 nach altjüdischer Auslegung: *Bib.* 75, 1994, 350–387.

³ Zu Mal 2,13–16 s. die Mal-Kommentare, ferner: M. Adinolfi, *Il ripudio secondo Mal* 2,14–16: *BeO* 12, 1970, 247–256. – C. Locher, Altes und Neues zu Maleachi 2,10–16, in: *Festschr. Dom Barthélemy* (*OBO* 38), Fribourg-Göttingen 1981, 241–271. – W. Rudolph, Zu Mal 2, 10–16: *ZAW* 93, 1981, 85–90. – A. S. van der Woude, Malachi's Struggle for a Pure Community. Reflections on Malachi 2,10–16, in: *Festschr. J. C. H. Lebram* (*StPB* 36), Leiden 1986, 65–71. – B. Glazer-McDonald, Internmarriage, Divorce, and the *bat- 'el nekār*: *JBL* 106, 1987, 603–611. – G. Ogden, The Use of Figurative Language in Malachi 2,10–16: *BiTr* 39, 1988, 223–240. – R. Fuller, Textcritical Problems in Malachi 2: 10–16: *JBL* 110, 1991, 47–57. – G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant* (*VT.S* 52), Leiden 1993.

⁴ Zur Ehescheidung im NT s. u. a. H. Greeven, Ehe nach dem Neuen Testament (*NT.S* 15), Leiden 1969, 365–388. – R. M. Soulen, Marriage and Divorce. A Problem of NT Interpretation: *Interp.* 23, 1969, 439–450. – E. Bammel, Markus 10,11f und das jüdische Eherecht: *ZNW* 61, 1970, 95–101. – W. Harrington, Jesus' Attitude towards Divorce: *IThQ* 37, 1970, 199–209. – Ders., The New Testament and the Divorce: *IThQ* 39, 1972, 278–287. – P. O. Hogan, Divorce – Marriage in Tension with this Age: *LASBF* 22, 1972, 95–108. – D. R. Catchpole, The Synoptic Divorce Material as a Traditio-historical Problem: *BJRL* 57, 1974/75, 92–127. – A. Diez Macho, Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia, Madrid 1978. – J. E. Adams, Marriage, Divorce and Remarriage in the Bibel, *Grand Rapids* 1986. – D. E. Garland, A Biblical View of Divorce: *RExp* 84, 1987, 419–432. – W. Kirchschräger, Ehe und Ehescheidung – Rückfragen an Bibel und Kirche: *Diak.* 19, 1988, 305–316. – R. Barillier, Le divorce. Étude biblique et pastorale: *RRef* 42, 1991, 1–43. – D. Parker, The Early Traditions of Jesus' Sayings on Divorce: *Theology* 96, 1993, 372–383.

II. Auslegung der Unzucht klauseln bei Matthäus

Mt 5,31f lautet in Übersetzung: »Es ist gesagt worden: ›Wer seine Frau entläßt, muß ihr eine Scheideurkunde übergeben.‹ Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt, außer auf Grund von Unzucht, macht sie zur Ehebrecherin, und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch.«

Dieser Text steht als ein selbständiger Spruch, als ein Logion, innerhalb der Bergpredigt Jesu Mt 5–7. In ihr verkündigt Jesus eine neue Ethik, die weit über die Normen des von den Juden anerkannten Gesetzes des Mose, der Tora, hinausgeht. Jesus stellt hier seine neuen sittlichen Forderungen den Forderungen des bisher geltenden Gesetzes in der Auslegung der jüdischen Gesetzeslehrer gegenüber mit Formeln wie »Ihr habt gehört/(den Alten) ist gesagt worden ... Ich aber sage euch ...« (Mt 5,21f. 27. 31f. 33f. 38f. 43f). Dabei ist aber zu unterscheiden zwischen der Verschärfung einer Forderung unter Beibehaltung der Rechtskraft eines alten Gesetzes und der Aufhebung einer alten Norm, die nun nicht mehr gelten soll. Bei 5,21f bleibt natürlich das alte Gesetz in Kraft, wonach ein Mord durch ein ordentliches Gericht zu bestrafen ist. Dieses Gesetz wird aber jetzt verschärft: Nicht erst der Mord, sondern schon der Zorn und die Beschimpfung, gerichtet gegen einen Mitmenschen, sind für einen Jünger Jesu verboten und u.U. durch ein Gericht zu ahnden. In 5,27f bleibt die Bestrafung des Ehebruchs in Kraft; eines Jüngers Jesu ist aber schon die sexuelle Begierde gegenüber einer verheirateten Frau unwürdig und schließt von der Nachfolge Jesu aus. In 5,33f sind wahrscheinlich nur leichtfertige Schwüre zur Erfüllung eines Gelübdes gemeint, nicht aber der Eid vor Gericht; einem solchen hat sich Jesus nach Mt 26,63 selbst unterzogen, als ihn der Hohepriester unter Eid stellt, um von ihm eine Aussage zu erzwingen.

Aufgehoben hat Jesus für seine Jünger den Grundsatz der Talion in 5,38–42, soweit er tätliche Angriffe oder unbillige Forderungen gegen die eigene Person eines Jüngers Jesu betrifft.⁵ Damit ist natürlich nicht die Pflicht eines Familienvaters zur Verteidigung eines Angehörigen oder der staatlichen Organe zum Schutz seiner Bürger gegen ungerechtfertigte Angriffe aufgehoben. 5,43–45 hebt ein »Gesetz« zum Hassen von Feinden auf, das es freilich formell im AT oder im Judentum nie gegeben hat, das man aber aus Stellen wie Ps 11,5; 26,5; 119,113; 139,21f oder aus manchen Qumrantexten ableiten konnte. Zur Aufhebung eines bisher geltenden Gesetzes gehört nun auch Mt 5,31f.

Sehen wir zunächst von der Unzucht klausel ab, dann unterscheidet sich 5,32 von Mk 10,11f und Lk 16,18; hier heißt es: »Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe«. Nach Mt 5,32 treibt aber der Mann, der seine Frau entläßt, in

⁵ R. Martin-Achard, Récent travaux sur la loi du talion selon l'Ancien Testament: RHPH 69, 1989, 173–188. – L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch (BZAW 188), Berlin 1990, 89–98. – Ders., »Auge um Auge, Zahn um Zahn.« Zu einem antijüdischen Klischee: BiLi 63, 1990, 163–175. – E. Otto, Zur Geschichte des Talions im Alten Orient und in Israel, in: Festschr. Klaus Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 101–130. – I. Broer, Zur Wirkungsgeschichte des Talion-Verbots in der Alten Kirche: BN 66, 1993, 23–31. – J. M. Sprinkle, The Interpretation of Ex 21: 22–25. Lex Talionis and Abortion: WThJ 55, 1993, 233–253. – E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3/2), Stuttgart 1994, 73–81.

den Ehebruch. Damit wird gesagt, daß eine so entlassene Frau, wenn sie eine Perspektive für ihr weiteres Leben sehen will, gezwungen ist, wieder zu heiraten. Alle drei Stellen stimmen aber darin überein, daß der die Ehe bricht, der eine Geschiedene heiratet. Er bricht demnach also die immer noch fortbestehende Ehe des die Frau entlassenden Mannes. Weil aber durch die Entlassung der Frau seine Ehe nicht aufgehoben ist, darf der Mann auch selbst nicht wieder heiraten.

Was besagt nun in diesem Zusammenhang die Klausel »außer auf Grund von Unzucht«? Der griechisch sprechende Leser, der selbst nicht aus dem Judentum kam und die jüdische Terminologie des Eherechts nicht kannte, konnte m. E. von der griechischen Syntax her den Text nur so verstehen: Im Fall der Unzucht der Frau kann der Mann seine Frau entlassen, wobei unter »Unzucht« nur der Ehebruch oder die Prostitution gemeint sein konnte. Dann konnte man daraus ferner schließen: In diesem Fall besteht die Ehe nicht mehr, und der Mann kann wieder heiraten. Wie dann aber der Mann, der eine solche Ehebrecherin heiratet, zu beurteilen ist, bliebe unklar; wenn aber die bisherige Ehe nicht mehr besteht, müßte man einem anderen Mann erlauben, mit der entlassenen Frau die Ehe zu schließen, zumindest dann, wenn er nicht der Ehebrecher wäre. Auf keinen Fall aber hätte ein griechisch sprechender Mann aus dem Wortlaut den Schluß ziehen können: Er darf im Fall der »Unzucht« seiner Frau diese zwar entlassen, aber selbst nicht mehr heiraten, er sei also mit ihr nur »von Tisch und Bett geschieden«.

Mt 19,9 steht innerhalb eines Streitgesprächs zwischen Jesus und Pharisäern, dem eine Jüngerbelehrung folgt. Der Behauptung der Pharisäer, Mose habe den Männern erlaubt, ihre Frauen zu entlassen, wenn sie ihrer Frau einen Scheidebrief übergaben, stellt Jesus ein Argumentum ad hominem gegenüber, Gott habe bei der Erschaffung des Menschen Mann und Frau verbunden (vgl. Gen 1,27 und 2,23f), und was Gott verbunden hat, dürfe der Mensch nicht trennen. Der für uns entscheidende Satz lautet: »Ich aber sage euch: Wer seine Frau – nicht freilich bei Unzucht – entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch.« Die Jünger, die wie die Pharisäer die Entlassung der Ehefrau, falls man ihr eine Scheidungsurkunde übergibt, als ein selbstverständliches, von Mose anerkanntes Recht verstehen, sind über die Forderung Jesu entsetzt und halten sie für absurd. Jesus aber nimmt nichts zurück und verweist nur auf den Beistand Gottes, der den Männern, die Jesu Jünger werden wollen, gewährt wird.

Abweichend von 5,32 wird hier der Mann, der seine Frau entläßt und dann eine neue heiratet, direkt des Ehebruchs bezichtigt. Was besagt hier die Klausel »nicht freilich bei Unzucht«? Der griechisch sprechende Leser konnte wohl auch hier den Text kaum anders verstehen denn als eine Ausnahmeregelung: Bei Vorliegen von Unzucht der Frau, sei es bei Ehebruch, Prostitution o. dgl., darf der Mann seine Frau entlassen und selbst wieder heiraten. Ob der Mann auch in diesem Fall eine Scheidungsurkunde ausstellen muß, so daß die Frau wieder heiraten darf, bleibt ungesagt. Auch hier berechtigt nichts zu der Annahme, daß in diesem Fall sich die Klausel nur auf die Entlassung der Frau, nicht aber auf eine neue Heirat des Mannes bezieht, daß die beiden also fortan nur »von Tisch und Bett geschieden« sind.

An beiden Stellen wird man also nach dem griechischen Wortlaut den Ausdruck πορνεία zunächst als Ehebruch oder ein ihm gleichwertiges Vergehen gegen den Sinn der Ehe verstehen. Daß »Ehebruch«, wie manche Ausleger meinen, auszuschließen wäre, weil der Evangelist sonst den dafür typischen Terminus μοιχεία verwendet hätte,⁶ ist nicht stichhaltig, weil auch sonst der hier verwendete Terminus für »Ehebruch« gebraucht wird.⁷ Hier wollte wohl der Autor aus stilistischen Gründen den dreimaligen Gebrauch der Wurzel μοιχ- vermeiden.

Man wird also als unbefangener Leser des griechischen Textes an beiden Stellen »Unzucht« im Sinn von »Ehebruch« o. dgl. verstehen und hier eine Ausnahme vom strengen Ehescheidungsverbot sehen, gleichgültig, ob es Jesus selbst so formuliert hat, oder ob Matthäus die Unzuchtklauseln eingefügt hat, um der auch für griechische Leser unerträglichen Forderung Jesu ihre Schärfe zu nehmen.

Ist das aber die einzig mögliche Deutung? Wenn das Matthäusevangelium für Juden christen geschrieben worden ist, wie viele Exegeten annehmen, dann stünde der griechische Terminus für »Unzucht« für das hebräische זָנִית bzw. aramäische זָנִיתָּה. Mit diesem Ausdruck haben die Juden zur Zeit Jesu und die Rabbinen nicht nur ein einseitiges Vergehen, sondern auch ein gemeinsames Vergehen von zwei Partnern gesehen. Es könnte also damit auch ein unzüchtiges Zusammenleben eines Mannes mit einer Frau gemeint sein. Die Unzuchtklausel könnte also auch bedeuten »außer auf Grund eines unzüchtigen Verhältnisses« bzw. »nicht bei einer unzüchtigen Verbindung« o. dgl. Dann ließe der Evangelist Jesus sagen: »Wer seine Frau entläßt – außer es liegt ein unzüchtiges Verhältnis/eine Scheinehe/eine wilde Ehe vor –, der macht seine Frau zur Ehebrecherin«. Das würde bedeuten: In einem solchen Fall muß er natürlich die Frau entlassen. Um diese Möglichkeit zu überprüfen, sind also die von der semitischen Wurzel זנח gebildeten Verbal- und Nominalbildungen zu untersuchen. Zuvor aber sehen wir uns in den Bibelübersetzungen um, wie diese die Unzuchtklauseln verstanden haben.

III. Die Unzuchtklauseln in alten und neuen Bibelübersetzungen

Nur solche alte und neue Bibelübersetzungen habe ich überprüft, die ich in meiner Handbibliothek habe, weil sonst zu viel Zeit und Raum hätte aufgewendet werden müssen. Aber auch so ergibt sich ein genügend breites Spektrum für die Wirkungsgeschichte der Unzuchtklauseln. Dabei interessiert uns vor allem, wie die Übersetzer den griechischen Ausdruck für »Unzucht« verstanden haben. Bei einer möglichst genauen Übersetzung des griechischen Textes ist das freilich in der Regel nur zu erkennen, wenn der Übersetzer dazu eine Anmerkung gemacht hat.

⁶ Vgl. u. a. J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris 1950, 201: Das griech. Wort für »Unzucht« »n'a jamais le sens d'adultère.«

⁷ Vgl. J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium I* (HThK NT), Freiburg 1986, 168f, und die griech. Wörterbücher.

Beginnen wir mit der syrischen Übersetzung des NT, also der Übersetzung in eine semitische Sprache, die der Sprache Jesu und des Evangelisten sehr nahe steht. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß der syrische Übersetzer nicht, wie der Übersetzer der Pschitta des AT, einen hebräischen, sondern einen griechischen Urtext vor sich hatte und sicher nicht den nach Papias »in hebräischem Dialekt« verfaßten »Ur-Matthäus«.⁸ Der Syrer hat die beiden Matthäusklauseln nicht gleich wiedergegeben. 5,32 lautet hier: »Wenn einer seine Frau entläßt – außer auf Grund von Unzucht –, macht er sie zur Ehebrecherin, ...« (*lbad min melta' diznāwātā'*). In 19,9 aber steht: »Wer seine Frau entläßt – nicht bei Ehebruch ...« (*dlā gutā'*). Der Übersetzer hat also »Unzucht« und »Ehebruch« als Synonyma betrachtet und wohl die Entlassung der Frau wegen Ehebruchs für rechtens gehalten und die Wiederverheiratung des Mannes erlaubt.

Die Vulgata gibt die Unzuchtsklauseln so wieder: 5,32: »excepta fornicationis causa«, und 19,9: »nisi ob fornicationem«.⁹ Der altlateinische Übersetzer, den Hieronymus unverändert ließ, und auch der Leser der Vulgata haben diesen Text sicher genau so als eine Ausnahmeregelung verstanden wie der griechische Leser des Urtextes. Ob Hieronymus aber den Text genau so verstanden hat, wäre, wie wir später sehen werden, noch zu überprüfen, weil er immerhin jüdische Lehrer hatte und mit der jüdischen Terminologie vertraut war.

Interessant ist die altgeorgische Bibel. Sie übersetzt 5,32: »außer im Fall von Ehebruch« (*tvinier sitqvisa sidzvisa*) und 19,9: »außer bei Ehebruch« (*tvinier sidzvisa*).¹⁰ Das altgeorgische *sidzva* bedeutet in der Regel »Ehebruch«, aber öfter auch »Unzucht«.¹¹ Das neueste große Georgisch-deutsche Wörterbuch kennt aber *sidzva* nur in der Bedeutung »wilde Ehe«.¹² Demnach müßte der heutige Georgier, der noch immer die altgeorgische Bibel, nur leicht der modernen Orthographie angepaßt, liest, die Unzuchtsklauseln im Sinn einer illegitimen Verbindung verstehen. Ob das wirklich so ist, oder ob er das veraltete Wort in kirchlicher Tradition wohl doch als »Ehebruch« versteht, konnte ich bisher nicht in Erfahrung bringen.

Martin Luther gibt die beiden Unzuchtsklauseln verschieden wieder, 5,32: »Es sey denn umb ehebruch«, 19,9: »es sey denn der hurerei willen«. Ihm folgen bis 1947 alle Lutherrevisionen: »Es sei denn um Ehebruch« bzw. »es sei denn der Hurerei willen«. In der Ausgabe 1956 ist nur wenig geändert in 5,32: »Es sei denn wegen Ehebruch«. Die revidierte Fassung von 1985 hat aber an beiden Stellen gleich: »Es sei denn wegen Ehebruchs«.

Die Zürcher Bibel von 1954 hat beide Stellen gleich wiedergegeben: »außer wegen Unzucht«. Als einzige deutsche evangelische Bibel hat sie aber bei Mt 5,32

⁸ Mir liegt das syrische NT in der Ausgabe *Biblia Sacra juxta versionem simplicem* (Peschitta), Beirut 1951, vor. – Die Papias-Notiz steht bei Eusebius, *Hist. eccl.* 39,16.

⁹ Die »Neo-Vulgata« läßt diesen Wortlaut unverändert.

¹⁰ Mir war zugänglich die Ausgabe des NT Tiflis 1963 sowie die Evangelien und Apg Tiflis 1879.

¹¹ Vgl. I. Abuladze, *Dzveli kharthuli enis leksikoni* (Lexikon der altgeorgischen Sprache), Tiflis 1973, 397.

¹² K. Tschenkeli, *Georgisch-deutsches Wörterbuch*, Zürich 1970, Bd. II, 1263. – Andere Wörterbücher des modernen Georgisch, wie R. Meckelein, Berlin-Leipzig 1928, und E. Lébanidzé, *Dictionnaire Géorgien-français*, Tiflis 1971, scheinen den Ausdruck *sidzva* nicht zu kennen.

eine Anmerkung: »Für Jesus gilt die Ehescheidung als nichtig. Daher bewirkt in seinen Augen die Verheiratung eines Gatten, der seinen Gatten verlassen hat oder von ihm entlassen worden ist, mit einem dritten den Ehebruch der noch bestehenden Ehe. ... Nur bei Mat. 5,32 und 19,9 wird die Entlassung eines Gatten, der sich der Unzucht ergeben hat, als erlaubt bezeichnet.« Die Übersetzer betrachten also die beiden Unzuchtklauseln als eine Ausnahme vom Ehescheidungs- und Wiederverheiratsverbot Jesu im Fall von »Unzucht«, die sie als Ehebruch oder Prostitution verstehen.

Von den deutschen katholischen Bibeln seien die folgenden erwähnt. Sicher falsch übersetzen die Unzuchtklauseln in ihren deutschen Ausgaben des NT Josef Kürzinger seit 1953 und Rupert Storr seit 1956. Kürzinger gibt Mt 5,32 wieder mit »– nicht kommt in Frage Begründung mit Unzucht (Dt 24,1)! –« und 19,9 »– nicht (geschehe es) auf Grund von Unzucht (Dt 24,1)! –«. Dazu merkt er bei 5,32 an: Jesus bzw. der Evangelist will mit seinem Einschub »die jüdischen Leser darauf hinweisen, daß bei der eindeutigen Forderung nach Unauflöslichkeit der Ehe auch nicht mehr die Scheidungsgründe gelten, die von den Schriftgelehrten ... angenommen wurden ... Unsere Übersetzung versucht den Sinn der eingeschobenen, wörtlich nicht eindeutig zu fassenden Klausel zu geben.« – Storr übersetzt an beiden Stellen: »Auch nicht im Falle des Ehebruchs« und hat bei 5,32 die Anmerkung: »Also nur Trennung, nicht aber Wiederverheiratung ist möglich.« Diese beiden Exegeten kommen zu ihrer Übersetzung und ihren Anmerkungen offensichtlich mit Rücksicht auf die Praxis der Katholischen Kirche bzw. auf das katholische Eherecht.

Richtig übersetzt hat Johannes Perk in seiner Ausgabe des NT Einsiedeln 1944. 5,32 lautet hier: »ausgenommen wegen Ehebruchs« und 19,9: »vom Ehebruch abgesehen«. Bei 19,9 heißt es in einer Anmerkung unter Hinweis auf 1 Kor 7,10: »Die Ehe ist unauflöslich.« Zu viel herausgelesen ist es aber, wenn weiter steht: »Eine Aufhebung des Zusammenlebens kann eintreten und gestattet werden, wenn bei Lebzeiten beider Gatten keine neue Ehe« eingegangen wird. Auch diese Anmerkung ist bedingt durch die katholische Eheauffassung.

Die »Einheitsübersetzung« gibt beide Unzuchtklauseln wieder: »Wer seine Frau entläßt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt.« Das könnte man zunächst unbefangen auch so verstehen: »obwohl beide nicht in einem unzüchtigen Verhältnis zusammenleben«. Die Anmerkung stellt aber dann bei 19,9 klar: Die Unzuchtklausel nimmt »vom radikalen Scheidungsverbot Jesu den Fall der Unzucht aus«. Die Übersetzer verstehen also die Klausel als eine Ausnahme, die die Ehescheidung mit Wiederverheiratung erlaubt. Das überrascht, weil diese Übersetzung unter der Autorität der deutschsprachigen Bischöfe herausgekommen ist. Hier bleibt zwar offen, was »Unzucht« ist; es kann aber hier nur ein schweres Vergehen des einen Partners gegen den Sinn der Ehe gemeint sein.

Das »Münchener Neue Testament«¹³ gibt 5,32 wieder mit »außer auf Grund von Hurerei« und 19,9 mit »nicht bei Unzucht«. Fridolin Stier, Das Neue Testament, München-Düsseldorf 1989, hat bei 5,32 »außer im Fall der Unzucht« und bei 19,9 »außer wegen Unzucht«. Diese beiden Ausgaben des NT haben keine An-

¹³ Düsseldorf 1988. Die Übersetzer sind alle Schüler des verst. Neutestamentlers O. Kuß.

merkungen. Man wird aber kaum daran zweifeln können, daß die beiden Unzuchtsklauseln hier als Ausnahmen vom Scheidungs- und Wiederverheirathungsverbot verstanden sind.

Die meisten nichtdeutschen nichtkatholischen Bibelausgaben geben den griechischen Ausdruck πορνεία als »Unzucht« oder »Ehebruch« wieder. So haben »The New English Bible« und »The Revised English Bible« an beiden Stellen »for any cause other than unchastity«, die rumänische Bibel an beiden Stellen »außer nur im Fall der Unzucht«.¹⁴ Die ökumenische Übersetzung des NT in Tschechisch¹⁵, die slowakische Bibel von Jozef Roháček¹⁶, die Bibel der Slowakischen Evangelischen Kirche¹⁷ geben den griechischen Terminus mit »Unzucht« wieder, die tschechische Kralitzer Bibel¹⁸ wechselt zwischen »Unzucht« und »Ehebruch«, die russische Bibel des Moskauer Patriarchats¹⁹ übersetzt »Ehebruch«.

Seit etwa 1955 setzt sich vorwiegend in katholischen Bibelübersetzungen eine neue Tendenz durch. Zwar bleibt man in der Regel bei der Wiedergabe des griechischen Terminus mit »Unzucht«, erläutert aber in einer Anmerkung, daß zur Zeit Jesu und des Evangelisten »Unzucht« als eine illegitime Verbindung, als »wilde Ehe« o. dgl. verstanden wurde. Noch zurückhaltend geht »La Sainte Bible de Jérusalem«, Paris 1956, auf diese neue Deutung ein. Sie gibt 5,32 mit »hormis de le cas de fornication« und 19,9 mit »je ne parle pas de la fornication« wieder, merkt aber hier an, daß man neuestens unter »fornication« eine illegitime Ehe versteht; die Übersetzer fragen aber, ob man die Auflösung einer Scheinehe nicht als selbstverständlich betrachtet habe, so daß Matthäus nicht hätte darauf eingehen müssen. Die französischen Herausgeber meinen daher, man bleibe am besten bei der bisherigen Deutung der Mt-Klauseln im Sinn einer Trennung von Tisch und Bett. Ähnlich skeptisch ist Eleonore Beck in ihrer »Familienbibel«²⁰, die den Text der »Einheitsübersetzung« kommentiert und bei Mt 5,32 zum neuen Deutungsversuch anmerkt: »Die Auslegung ist umstritten«, und meint, man bleibe am besten beim bisherigen Verständnis, bei dem die Erfahrung ihren Niederschlag gefunden habe, »daß auch christliche Ehepartner durch diese oder jene Schuld sich so auseinanderleben, daß die Ehe nicht mehr besteht. Jesus will mit seinem Wort deutlich machen, welches Unrecht in der Scheidungspraxis seiner Umwelt liegt.« Für den Leser, der fragt, was wohl Jesus von einem Jünger

¹⁴ Biblia seu Sfinta Scriptura, Societate Biblică (ohne Ort und Jahr): »afară numai de pricină de curvie«.

¹⁵ Bible. Písmo Svaté Starého a Nového Zákona. Ekumenický překlad, Praha 1993: 5,32 »mimo případ smilstva« (= außer des Falles der Unzucht); 19,9 »z jiného důvodu než pro smilstvo« (= außer einem anderen Grund als Unzucht).

¹⁶ Biblia. Písmo Svaté Starej a Novej Zmluvy, Liptovský Mikuláš 1978: »okrem príčiny smilstva« (= außer auf Grund von Unzucht) bzw. »ak len nie pre smilstvo« (= nur nicht bei Unzucht).

¹⁷ Svätá Biblia, revidované vydanie, London 1975: »krome príčinu smilstva« (= außer auf Grund von Unzucht) bzw. »pre inú príčinu ako pre smilstva« (= außer einem anderen Grund als wegen Unzucht).

¹⁸ Nový Zákon Pána a Spasitele Ježíše Krista podle posledního vydání Kralického z roku 1613, New York London 1945: »kromě příčiny cizoložství« (= außer der Ursache Ehebruch) bzw. »leč pro smilství« (= es sei denn wegen Unzucht).

¹⁹ Biblija, Moskwa 1956 = Brüssel 21983: »krome viny ljubodejanija« (= außer dem Vergehen des Ehebruchs) bzw. »ne za preljubodejanie« (= nicht wegen Ehebruchs).

²⁰ Familienbibel. Einheitsübersetzung kommentiert von Eleonore Beck, Stuttgart 1992.

hält, dessen Ehe gescheitert ist und wieder heiraten will, ist diese Auskunft m. E. wenig hilfreich.

Anders verfahren die Herausgeber der deutschen Ausgabe der »Jerusalem-Bibel«.²¹ Bei Mt 19,9 merkt Anton Vögtle an: Die orthodoxen und protestantischen Kirchen finden hier die Erlaubnis zur Ehescheidung und Wiederverheiratung nach Ehebruch eines Partners. Dann würde man aber nicht den Ausdruck »Unzucht«, sondern »Ehebruch« erwarten, den Matthäus sehr wohl kenne. »Unzucht scheint mir vielmehr hier die besondere Bedeutung *z'ênû* = »Unzucht« oder »Prostitution« in den Schriften der Rabbiner zu haben, die so die nach Lev 18 verbotenen Verwandtenehen bezeichnen.« Die Klausel enthält daher »die Anweisung, solche irregulären Verbindungen zu lösen«. Vögtle erwähnt allerdings, daß andere hier die Erlaubnis zur Trennung der beiden Partner ohne das Recht auf Wiederverheiratung ausgesprochen finden.

Andere katholische Bibelausgaben erläutern in Anmerkungen, daß »Unzucht« hier illegale eheähnliche Verbindungen bedeute. So die polnische »Millennium-Bibel«²², die kroatische Bibel²³, das slowakische Neue Testament von Štefan Porúbčan²⁴ und die portugiesische Bibel²⁵. Aber nur zwei moderne Bibelübersetzungen schreiben statt »Unzucht« direkt »Konkubinat«²⁶ bzw. »eine vom Gesetz verbotene Verbindung«²⁷.

Die Übersetzungen, die wir hier Revue passieren ließen, sind natürlich abhängig vom jeweiligen Stand der exegetischen Diskussion und der kirchlichen Praxis bei Ehescheidung.

²¹ Neue Jerusalem-Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem-Bibel, hrsg. von A. Dießler u. A. Vögtle in Verbindung mit J. M. Nützel, Freiburg 1985.

²² Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań-Warszawa³ 1980. Die Anmerkung zu 5,32: Hier und in 19,9 »geht es nicht um eine eigentliche und legal geschlossene Ehe. Das Zusammenleben zweier Personen außerhalb einer Ehe ist immer Unzucht« (chodzi nie o ważne legalnie zawarte małżeństwo. Współżycie zaś dwóch osób poza małżeństwem jest zawsze nierządem).

²³ Biblija. Stari i Novi Zavjet, Zagreb 1980. Zu 5,32 steht S. 1232 die Anmerkung: Unzucht »muß man verstehen aus dem damaligen jüdischen Recht ... bedeutet eine Ehe, die nicht in Übereinstimmung mit dem Mosaischen Gesetz und der damaligen Rechtsordnung war. Eine solche Ehe war ungültig« (... može protumačiti iz tadanjeg židovskog prava ... označuje ženidbu koja nije bila u skladu s Mojsijevnim zakonom i tadanjim pravnim uredbama. Takova je ženidba ionaku bila nevaljala).

²⁴ Nový Zákon spracoval Štefan Porúbčan, Rim 1968. Seine Anm. zu 5,32 lautet: Unzucht »findet sich oft in den rabbinischen Schriften und bezeichnet ungesetzliche, also unzünftige Ehen. Solche »Ehen« kann man nicht nur, sondern muß man trennen« (... sa často nachádzajú v rabínskych spisoch a označujú nezákonné, teda »smilné« manželstvá. Takéto »Manželstvá« pravdaže nie len sa mohli, ale i mali rozlúčiť).

²⁵ Bíblia Sagrada, São Paulo³⁹ 1982, von Matos Soares, aus der Vulgata übersetzt. Sie erklärt zu 19,6–9: »Unzucht« (fornicação) ist eine »irreguläre Verbindung« (unição irregular), die nicht nur gelöst werden kann, sondern gelöst werden muß.

²⁶ In der italienischen Bibel La Sacra Bibbia. Versione italiana per l'uso liturgico a cura della conferenza Episcopale italiana, Roma 1971, heißt es: »eccetto il caso di concubinato« (= ausgenommen den Fall des Konkubinats).

²⁷ Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht, Stuttgart 1982 (eine ökumenisch erarbeitete Ausgabe), übersetzt an beiden Stellen: »... außer er hat mit ihr in einer vom Gesetz verbotenen Verbindung gelebt«.

IV. Die Geschichte der Lehre der Kirche über Ehescheidung

Durch das ganze christliche Altertum und Mittelalter und in der Neuzeit bis in unser Jahrhundert herein hat man nur zwei Möglichkeiten gesehen, die Unzuchtsklauseln des Matthäus in die kirchliche Praxis umzusetzen: a) Die Klauseln sind eine echte Ausnahme vom Verbot der Ehescheidung und der Wiederverheiratung, so daß man bei Ehebruch des einen Partners, insbesondere der Frau, die Ehescheidung und Wiederverheiratung zumindest des unschuldigen Partners zugestehen muß, und b) die Klauseln erlauben bei dem genannten Umstand nur die Ehescheidung im Sinn der Trennung von Tisch, Bett und Wohnung, heben aber nicht das Verbot der Wiederverheiratung auf.

Wir müssen uns hier mit einer kurzen Übersicht über die Geschichte der Auslegung der Unzuchtsklauseln, zumeist mit Auswertung von Sekundärliteratur, begnügen und werden uns ausführlicher nur mit der zunächst vereinzelt seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, seit der Mitte unseres Jahrhunderts aber sich massiv zu Worte meldenden neuen Deutung der Unzuchtsklauseln beschäftigen.

Die frühen christlichen Theologen ziehen aus den Unzuchtsklauseln unterschiedliche Schlüsse. Der »Hirt des Hermas« (2. Jh.) hält zwar die Entlassung einer ehebrecherischen Frau für erlaubt, untersagt dem Mann aber eine neue Heirat, weil die Rückkehr der bußfertigen Frau offen gehalten werden muß. Auch Tertullian verbietet eine zweite Ehe und drängt bei Ehebruch auf Wiederherstellung der ehelichen Gemeinschaft. Origenes verbietet zwar das Eingehen einer zweiten Ehe nach Entlassung der Frau wegen Ehebruchs, findet sich aber mit einer zweiten Ehe des Mannes ab, um schlimmeres Unheil zu vermeiden; der Frau gesteht er aber dasselbe Recht nach Ehebruch des Mannes nicht zu. Johannes Chrysostomus ist gegen eine solche Benachteiligung der Frau und gestattet auch ihr bei Ehebruch des Mannes eine zweite Ehe. Augustinus verbietet zwar dem Mann nach Ehebruch der Frau eine zweite Ehe; heiratet er aber dennoch wieder, gesteht er ihm einen Irrtum zu, über den man hinwegsehen müsse, und erkennt eine so geschlossene Ehe als gültig an. Rigoros dagegen ist Hieronymus: Er lehnt auch für einen unschuldigen Partner eine neue Ehe ab. Es würde sich m. E. lohnen, seine Schriften näher dahin zu überprüfen, ob er, da gerade dieser Kirchenvater mit der Theologie und Terminologie der Rabbinen vertraut ist, zu dieser Einstellung kommt, weil er »fornicatio« als Wiedergabe des Hebräischen *z'ênût* versteht und deshalb die Unzuchtsklauseln nicht als eine Ausnahme wertet. Die Päpste Innozenz I. (um 410) und Leo der Große (um 450) gestatten einer Ehefrau, deren Mann längere Zeit vermißt ist oder in Kriegsgefangenschaft kam, eine zweite Ehe, verlangen aber die Wiederaufnahme der ersten Ehe, wenn ihr erster Ehemann wider Erwarten doch heimkehrt.

Die Synode von Elvira (306) verweigert einer Frau, die ihren Mann mutwillig verlassen hat und einen anderen heiratet, die Kommunion sogar bei Todesgefahr. Die Synode von Arles (314) lehnt für einen Mann, der seine Ehefrau wegen Ehebruchs entlassen hat, die Wiederverheiratung ab. In der Folgezeit setzt sich in der westlichen Kirche trotz gelegentlicher Widersprüche einzelner Theologen die Praxis durch, daß auch bei Ehebruch des einen Partners nur die Scheidung von Tisch und Bett, nicht

aber die Wiederverheiratung des unschuldigen Partners gestattet wird. So ist es bis heute im kanonischen Recht und in der pastoralen Praxis geblieben, auch wenn gelegentlich zu hören ist, daß doch ein katholischer Pfarrer einen Geschiedenen traut und eine so geschlossene Ehe in die Ehematrik einträgt. Die römische Kirche kennt nur zwei Ausnahmen vom Ehescheidungs- und Wiederverheiratsverbot: das erwähnte »Privilegium Paulinum« und die Auflösung einer zwar kanonisch rechtmäßig geschlossenen, aber sexuell nicht vollzogenen Ehe. Wenn man heute gelegentlich liest, wie Paulus und das kanonische Recht in diesen beiden Fällen vom strengen Wiederverheiratsverbot Jesu abweichen konnten und können, so müsse die Kirche auch in anderen schwierigen Fällen befugt sein, vom Verbot Jesu abzuweichen, wird man doch wohl bedenken müssen, daß es sich dabei um verschiedene Dinge handelt. Den Fall des Privilegium Paulinum und auch den Fall einer zwar geschlossenen, aber sexuell nicht vollzogenen Ehe konnten weder Jesus noch Matthäus voraussehen, weil das zu ihrer Zeit nicht aktuell war, und sie brauchten daher auch nicht darauf einzugehen; Ehebruch aber bzw. das Scheitern einer Ehe wie auch eine illegitime eheähnliche Verbindung war auch zu ihrer Zeit durchaus eine reale Möglichkeit.

Mehrere Synoden der Ostkirche erlauben nach dem Scheitern einer gültigen Ehe die Wiederverheiratung beider Partner nach einer längeren Bußzeit. Die Byzantinische Kirche sieht dafür fünf Jahre vor. Ähnlich verfahren alle östlichen Kirchen auch schon vor der Trennung der Orthodoxie von der römischen Kirche, ohne daß damals die römische Kirche dagegen Einspruch erhoben hat. Auch die heutigen Ostkirchen betrachten grundsätzlich die Ehe nach dem Gebot Jesu für unauflöslich; sie legen aber die Unzucht klauseln im Sinn einer Ausnahmeregelung großzügig aus und lassen aus Gründen der Oikonomia, d. h. einer sich aus äußeren Umständen aufdrängenden Nachsicht nach einer zwei- bis fünfjährigen Bußzeit die Wiederverheiratung beider Partner, aber höchstens bis dreimal, zu. Auch die meisten der später mit Rom unierten Kirchen blieben bei dieser Praxis. Auf dem Unionskonzil von Florenz 1139 setzten das die Orientalen nach längerer Diskussion durch, ohne daß Papst Eugen IV. dagegen Einspruch erhob. Auch Kardinal Kajetan (1469–1534) blieb im Gegensatz zu den meisten katholischen Theologen bei seiner Meinung, daß Jesus in den Unzucht klauseln bei Matthäus dem Mann gestattet, seine ehebrecherische Frau zu entlassen und eine neue Ehe einzugehen. Das Konzil von Trient hat auf Einspruch des Kardinals Pallavicini von Venedig 1563 auf die Absicht verzichtet, das Wiederverheiratsverbot nach Ehescheidung zum Dogma zu erheben, weil dann große Unruhen in den griechischen Teilen des Patriarchats von Venedig zu befürchten waren (vgl. DS 1807). Noch auf dem II. Vatikanum hat der melkitische Patriarchalvikar E. Zoghby in der 4. Sitzungsperiode die Tolerierung der Wiederverheiratung des unschuldig geschiedenen bzw. verlassenen Partners in den orientalischen Kirchen verteidigt und empfohlen, die Kath. Kirche des Westens möge sich dieser Praxis anschließen. Die anderen Konzilsväter sind auf die Empfehlung nicht eingegangen, haben aber die Stellungnahme von Zoghby auch nicht ausdrücklich mißbilligt. Bernhard Häring bedauert in Bd. 3, S. 424, der Ergänzungsbände zum Zweiten Vatikanischen Konzil im LThK, daß Zoghby seine Stellungnahme »nicht in Beziehung gebracht hat zu der Anregung, die im Annex über Ehe und Familie gestanden hat.«

Häring sah demnach anscheinend, falls Zoghby seine Stellungnahme bei einer passenderen Gelegenheit vorgebracht hätte, eine Chance für die Duldung einer bona fide eingegangenen zweiten Ehe eines unschuldig geschiedenen bzw. verlassenen Ehepartners.

Der neue »Codex canonum ecclesiarum orientalium« vom 18. Oktober 1990 stellt allerdings in can. 853 kurz und bündig fest: »Matrimonii vinculum sacramentale matrimonio consumato nulla humana potestate nullaue causa praeterquam morte dissolvi potest.« – Eine telefonische Rückfrage beim Generalvikariat der »Ukrainisch-katholischen (unierten) Kirche« in München am 10. Juli 1996 ergab, diese Kirche habe seit der Unionssynode von Brest 1596 wie die römische Kirche die Wiederverheiratung nach Ehescheidung strikt abgelehnt. Andere ältere unierte Kirchen scheinen in dieser Hinsicht großzügiger zu verfahren. Ich konnte bisher nicht in Erfahrung bringen, ob mit dem neuen Codex für die Ostkirchen diese Großzügigkeit widerrufen ist, oder ob die älteren unierten Ostkirchen weiter so verfahren wie bisher.

Die Kirchen der Reformation, die altkatholische Kirche, die Hussitische Kirche der Tschechischen Republik und die Freikirchen betrachten zwar grundsätzlich die Ehe ebenfalls für unauflöslich, berufen sich aber alle auf die Unzuchtsklauseln bei Matthäus, wenn sie bei deren sehr großzügigen Auslegung die Wiederverheiratung beider Partner nach Ehescheidung, ohne zwischen schuldig und unschuldig zu unterscheiden, ohne weitere Formalitäten zulassen.²⁸

Diese ganze Entwicklung des kirchlichen Eherechts und der Diskussion um die Zulässigkeit der Wiederverheiratung nach Scheitern einer Ehe war nur möglich, wenn man die Unzuchtsklauseln als Ausnahmeregelung verstand. Die nichtkatholischen Kirchen, aber wohl auch einige mit Rom unierte Kirchen sahen die Ausnahme vom Verbot Jesu darin, daß die Ehe aufgelöst werden konnte, worauf dann eine neue Eheschließung sich fast von selbst ergab. Auch die Katholische Kirche sah darin zwar eine Ausnahmeregelung, die jedoch nur eine Trennung der beiden Partner von »Tisch, Bett und Wohnung« zuließ, so daß eine neue Heirat als Bruch der weiterbe-

²⁸ Bei diesem Überblick über die Geschichte der Praxis bei Ehescheidung stütze ich mich auf folgende Sekundärliteratur: M. Schmaus, *Kirchliche Dogmatik*, IV, München ⁴1952, 656–661. – V. Rousseau, *Scheidung und Wiederverheiratung im Osten und im Westen*: Conc. 3, 1967, 322–334. – P. Stockmeier, *Scheidung und Wiederverheiratung in der Alten Kirche*: ThQ 151, 1971, 39–51. – R. Weigand, *Das Scheidungsproblem in der mittelalterlichen Kanonistik*: ebd., 52–60. – V. Norkov Olsen, *The New Testament Logia on Divorce. A Study of Interpretation from Erasmus to Milton* (BGBH 10), Tübingen 1971. – G. Larentzakakis, *Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Orthodoxen Kirche. Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche*: ThPQ 125, 1977, 250–261. – B. Puszkas, *Die Ehescheidungspraxis in der Russisch-orthodoxen Kirche*: OS 38, 1989, 136–165. – F. R. Gahbauer, *Scheidung und Wiederverheiratung in der Orthodoxen Kirche*: KIBI 75, 1995, 133–136. – Für Nichtkanonisten eine knappe, aber lehrreiche Übersicht fand ich an einem ungewöhnlichen Ort: A. Zirkel, *Können Geschiedene, die wieder verheiratet sind, zu den Sakramenten zugelassen werden?*: Epistula 9, Nr. 16, WS 1969/70, 16–24. »Epistula« ist die Hauszeitschrift des »Herzoglichen Georgianums« der Universität München. – Die Kommentare zu dem neuen Kodex für die Ostkirchen äußern sich, wie man eigentlich nach den Titeln erwarten würde, überhaupt nicht zu der Frage, ob es in den orientalischen unierten Kirchen von der römischen Praxis abweichende Regelungen bei der Wiederverheiratung Geschiedener gibt: V. Pospishil, *Eastern Catholic Marriage Law*, Brooklyn/NY 1993. – J. Prader, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Roma 1993. – D. Salchas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle chiese orientali*, Roma 1994.

stehenden Ehe zu gelten hatte, gleichgültig, ob man dabei »Unzucht« als Ehebruch oder als ein anderes schweres Vergehen gegen den Sinn der Ehe verstand.

V. Die neue Deutung der Unzuchtklauseln bei Matthäus

Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts beginnt sich eine neue Deutung des griechischen Terminus für »Unzucht« in den Unzuchtklauseln Gehör zu verschaffen. Peter Johann Schegg war m.W. der erste, der für »Unzucht« von der Theologie der Rabbinen her einen neuen Sinn erschloß.²⁹ Während er noch in Bd. I seines Mt-Kommentars den griechischen Begriff für »Unzucht« mit »Ehebruch« wiedergab (197f), verstand er ihn bei 19,9 in Bd. III als hebräisch *d^ebar ^cerwah* = »schändliche Sache«, mit dem die Rabbinen eine vom Gesetz verbotene eheähnliche Verbindung meinen; »außer der Unzucht« hat somit den Sinn: »außer wo keine Ehe statthat und somit diese vermeintliche Ehe Unzucht (vor Gott) ist« (114).³⁰ F. J. Schegg ist vermutlich auch der Verfasser eines ungezeichneten Aufsatzes in der Zeitschrift »Der Katholik« 1889³¹, wo es zu 5,32 heißt: »Die Sache der Unzucht ist ausgenommen, d.i. ... wenn das eheliche Zusammenleben Konkubinat wäre. Dann nur und nur dann kann das Weib entlassen werden und können beide Teile zu einer neuen Ehe schreiten, sonst nie« (640).

Von Schegg hat diese Deutung Joseph Knabenbauer S.J. übernommen, der »Unzucht« in den Unzuchtklauseln als »concubinatus« versteht.³² F. Prat schließt sich dem an, der unter Berufung auf 1 Kor 5,1 »fornicatio« versteht als »concubinage, mariage entre parents«, was nach Lev 18,1–17 verboten ist.³³ E. Schwegler hält die Deutung für eine Möglichkeit unter anderen.³⁴

Es lag an der Isolierung der schwedischen Fachkollegen während des Zweiten Weltkriegs, daß deren Forschungsergebnisse zu hebr. *z^enûṭ* = »Unzucht« und *zōnāh* = »Prostituierte« für die Auslegung der Unzuchtklauseln nicht zum Zug kamen. Nach Henryk Samuel Nyberg bedeuten die genannten hebräischen Ausdrücke in Ri

²⁹ P. Schegg, Evangelium nach Matthäus, 3 Bde., München 1896–98.

³⁰ Vgl. auch ders., Sechs Bücher des Lebens Jesu, 1874/75, Bd. II, 84f. Hier erklärt er: Die Frage der Pharisäer war, was unter *c^erwat dabar* = »turpitudine rei« zu verstehen sei. Darauf antwortet Jesus: »Ihr dürft nur die Worte umstellen und habt die Erklärung. Ein Erwat dabar ist dann gegeben, wenn ein Dabar erwah, d.h. eine Sache der Unzucht vorhanden ist, oder mit anderen Worten, wenn ein Zusammenleben in ehelicher Beziehung eine Sache (Dabar) der Schmach, der Schande (Erwah), d.h. Concubinat wäre. ... Der Mann darf sein Weib entlassen, wenn er sie nicht behalten darf, wenn die Ehe mit ihr Unzucht wäre.«

³¹ (Anonymus) Bemerkungen zu Matth. V,32: Der Katholik 69, 1889, 636–642.

³² J. Knabenbauer, Commentarius in Evangelium sec. Matthäum (CSS), Paris 1892, ³1922, bearb. von A. Merk.

³³ F. Prat, Jésus Christ, II, Paris 1933, 85. Er weist darauf hin, daß die biblischen Sprachen kein Wort für Konkubinat haben. – J. Bonsirven, Le divorce dans le Nouveau Testament, 1948, 46, Anm. 1, zählt noch einige andere Forscher auf, die πορνεία in 1 Kor 5,1 als ungültige Ehe verstanden, daraus aber keine eindeutigen Schlüsse für die Auslegung der Unzuchtklauseln ziehen. Sie alle verstehen den griechischen Ausdruck für Unzucht von *c^erwat dabar* her, was Bonsirven ablehnt.

³⁴ E. Schwegler in VD 1926, 214–217.

11,1f und Hos 1,2 »offensichtlich nichts anderes als eine Frau von fremdem Stamm mit heidnischem nichtjahwistischem Kult«.³⁵ Nach Åke V. Ström ist *zōnāh* in Ri 11,1f und Hos 1,2 eine Frau, die mit einem Mann in nichtlegitimer Verbindung lebt.³⁶ Dann wäre »Unzucht« auch in den Unzuchtsklauseln eine verbotene Ehe mit einer Frau nichtisraelitischer Herkunft oder aus verbotener zu naher Verwandtschaft.

All das waren aber bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs vereinzelte Stimmen, die bei Neutestamentlern, Dogmatikern, Kanonisten und in der Ehepastoral ohne Auswirkung blieben.

Das änderte sich schlagartig, als 1948 der französische Jesuit am Päpstlichen Bibelinstitut, Joseph Bonsirven, seine Untersuchung über die Ehescheidung im NT publizierte.³⁷ Er kam zum Ergebnis, daß der griechische Ausdruck für »Unzucht« in den Unzuchtsklauseln eine ungültige, illegitime Ehe bezeichne, »mariage nul ou faux mariage«. Er fand diese Bedeutung auch an anderen Stellen des NT, vor allem in 1 Kor 5,1. Hier nennt Paulus die Ehe eines Glieds der Gemeinde mit der Frau seines – wohl verstorbenen – Vaters eine Unzucht, wie sie nicht einmal bei Heiden vorkomme, und verlangt die sofortige Auflösung dieser Scheinehe. In Apg 15,20 beschließen die versammelten Apostel, die Heidenchristen sollten wenigstens die ärgsten Anstöße, die Judenchristen an der Gemeinschaft mit den Heidenchristen hindern, beseitigen, darunter auch »Unzucht«, worunter die meisten Exegeten Ehen mit nahen Verwandten verstehen, die nach Lev 18 für Juden verboten sind; ferner verweist Bonsirven auf Apg 15,29 und 21,25. Weiter führt er an Hebr 12,16, wo Esau wegen seiner Heirat mit Kanaaniterinnen »unzüchtig« genannt wird (vgl. Gen 26,34 und 27,46)³⁸, ferner Sir 23,22f, wo Unzucht eine Ehe genannt wird, die ein Mann mit einer Frau eingegangen ist, die sich von ihrem rechtmäßigen Mann trennt hat.³⁹

Nach Bonsirven geben die griechischen Termini für Unzucht bzw. unzüchtig nicht, wie bisher Exegeten annahmen, das hebr. *ʿerwat dābār* = »schändliche Sache« wieder, sondern das rabbinisch-hebräische *zānāh* und dessen Ableitungen. Er zählt dann eine beträchtliche Anzahl von Texten aus der rabbinischen Literatur bis hin zu Maimonides im Mittelalter auf, wo *ʿnūt* u. dgl. eine widergesetzlich eingegangene Ehe bezeichnet.⁴⁰ Er führt als Beleg auch eine Stelle aus der »Damaskus-Schrift«, nämlich IV 20, an, die ihm bereits aus den Funden in der Geniza von Kairo bekannt war, wo Männern vorgeworfen wird, daß sie entgegen Gen 1,27 in Bigamie leben,

³⁵ H. Nyberg, *Hoseaboken* (UUÅ 1941, VI,2), Uppsala 1942, 31: *zōnāh* bedeutet »uppenbarligen ingenting annat än kvinna av fremmande stam med hednisk, icke-jahvistisk kult.« Vgl. auch S. 33.

³⁶ Å. V. Ström, *Vetekornet*, Stockholm 1944, 148: »hordom« (= Hurerei); er zitiert zustimmend den in Anm. 35 wiedergegebenen Satz von Nyberg.

³⁷ J. Bonsirven (s. Anm. 33). – Ders., 1950 (s. Anm. 6); s. auch RSR 35, 1948, 442–464.

³⁸ Weniger überzeugend ist der Hinweis von Bonsirven (s. Anm. 33) 48, auf Jub 25,1 (bei Bonsirven irrtümlich 24,1) und TestBenj 10,10, wo angeblich die Ehen Esaus als »Unzucht« bezeichnet werden. Aber dort werden nicht die Ehen Esaus, sondern das Verhalten der Frauen, die Unzucht und Götzendienst betreiben, so genannt. Ähnliches gilt für Tob 8,7 (S. 59).

³⁹ Bonsirven, a.a.O., 59.

⁴⁰ Bonsirven, a.a.O., 59.

was Unzucht sei.⁴¹ »Unzucht« bedeutet demnach »des unions irrégulières ou invalides«.⁴² Solche ungültigen Ehen können, wie die Quellen ausweisen, Ehen sein, die ohne regulären Ehevertrag oder ohne Leistung von Mitgift oder Brautgeld eingegangen wurden, Ehen mit Nichtjuden, Ehen unter Umgehung der Leviratsverpflichtung, Ehen von Priestern oder des Hohenpriesters entgegen Lev 21,7f/13–15, vor allem aber Ehen mit Verwandten entgegen Lev 18,6–18. Damit ist für Bonsirven auch der Sinn der Mt-Klauseln entschieden: Das Ehescheidungsverbot Jesu wird durch die Klauseln nicht abgeschwächt, sondern eher bestätigt: Nur ungültige Putativehen, oder wie wir sagen würden, »wilde Ehen« können, ja müssen sogar aufgelöst werden.

Bonsirven hat zunächst nur bei katholischen Exegeten und Theologen Zustimmung gefunden. Francesco Spadafora (»soluzione definitiva«)⁴³, F. F. Berrouard (»La seule explication qui paraisse satisfaisante«)⁴⁴, Henri Cazelles (»Ces explications paraissent satisfaisantes«)⁴⁵, José Maria González Ruiz⁴⁶, A. Vaccari⁴⁷, R. A. Dyson⁴⁸, Max Zerwick (»die beste Lösung«)⁴⁹, der Kanonist Franz Reckinger⁵⁰, auch A. Benoit⁵¹ u. a. ziehen diese Lösung jeder anderen vor. Andere allerdings lehnen dieses Ergebnis entschieden ab⁵² oder betrachten es als eine unter anderen Möglichkeiten.⁵³

Im Jahr 1959 hat unabhängig von J. Bonsirven Heinrich Baltensweiler einen Aufsatz veröffentlicht, wo er unter Heranziehung teilweise derselben Belege aus dem NT und aus der rabbinischen Literatur zum selben Ergebnis gekommen ist wie Bonsirven, nur daß er die Unzuchtklauseln vom Verfasser des Matthäusevangeliums

⁴¹ Bonsirven, a.a.O., 54. Zu CD IV 20 s. Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1954, 16f, und E. Lohse, *Die Texte von Qumran hebräisch und deutsch*, Darmstadt 1991, 74f. Fragmente von CD mit dieser Stelle im selben Wortlaut unterdessen jetzt auch aus Qumran.

⁴² A.a.O., 56.

⁴³ F. Spadafora in *PalCI* 28, 1950, 1025–1029.

⁴⁴ F. F. Berrouard, *L'indissolubilité du mariage dans le Nouveau Testament*, *LV(L)* 4, Juin 1952, 21–40.

⁴⁵ *DBS V*, Paris 1957, 932–935.

⁴⁶ J. M. González Ruiz, *El divorcio en Mt. 5,32 y 19,9*; *SBEsp* 12, 1952, 513–528.

⁴⁷ *EstBib* 14, 1955, 83–86; *RivBib* 3, 1955, 97–119; *CivCatt* 107, 1956, 350–359, 475–480.

⁴⁸ R. Leeming – R. A. Dyson, *Except it be fornication* (Mt 5,32; 19,9); *Scrip.* 8, 1958, 75–82.

⁴⁹ M. Zerwick, *De matrimonio et divorcio in Evangelio*; *VD* 38, 1960, 193–212.

⁵⁰ F. Reckinger, *Wiederverheiratete Geschiedene eucharistiefähig?*; *MThZ* 24, 1973, 36–54.

⁵¹ A. Benoit, *L'Évangile selon Matthieu*, Paris 1955, 55 und 114.

⁵² So u. a. E. Lövestam, *Aktenskapet i Nya Testament*, Lund 1950, bes. engl. Resumee 213f. – B. Vawter, *The Divorce Clauses in Mt 5,32 and 19,9*; *CBQ* 16, 1954, 155–164. – Zwiespältig ist der Beitrag von F. Haug u. S. Schulz zu *znh ThWNT VI*, 1957: Hier heißt es S. 589, Zeile 5–15: Unzucht »ist in spätjüdisch-rabbinischem Sprachgebrauch nicht nur jeder außerehelicher Geschlechtsverkehr, sondern auch Ehen mit Verwandten, mit Heiden, Priesterehen mit Laien (für den Hohenpriester noch enger).« Man erwartet nun daraus die Folgerung, daß dann auch in den Unzuchtklauseln illegale Ehen gemeint sein könnten. Aber S. 591, Zeile 33ff, heißt es dann: Unzucht »wird an beiden Stellen als außerehelicher Geschlechtsumgang zu verstehen sein, der hier praktisch Ehebruch ist.« In Anm. 75 wird dann der Versuch, die Klauseln mit dem katholischen Eherecht in Einklang zu bringen, als »künstelnd« abgetan.

⁵³ J. A. O'Flynn, *ITHQ* 18, 1951, 80f. – P. R. Rabanos, *El problema del divorcio*; *CuBi* 11, 1954, 83–89. – H. J. Richards, *Christ on Divorce*; *Scrip.* 11, 1959, 22–32. Vgl. auch K. Staab zu 5,32 in *EB-NT Bd. 1*, Würzburg 1967, S. 39, und R. Schnackenburg in *NEB-NT* 1985, S. 57, die beide diese Deutung für möglich, aber letztlich das Problem für noch nicht gelöst halten.

eingefügt sieht im Hinblick auf Proselytenehen. Sein Ergebnis lautet: »Wir können demnach Matth. 5,32 (und 19,9) übersetzen: »Jeder, der seine Frau entläßt, außer auf Grund von Unzucht d. h. von Heirat in verbotenem Verwandtschaftsgrad, wie es bei Proselyten vorkommt« ...«. ⁵⁴ Ich habe ihm daraufhin am 21. 12. 1959 einen Brief geschrieben, in dem ich ihn auf Bonsirven hinwies. In seiner Antwort vom 7. 1. 1960 teilte er mir mit, daß er unterdessen Bonsirvens Untersuchung gefunden habe; er hat sie dann auch in seiner umfangreichen Veröffentlichung von 1967 ausgewertet und bestätigt, schränkt aber auch dort sein Ergebnis ein auf Proselytenehen. ⁵⁵ Damit hat sich jetzt das neue Verständnis der Unzuchtsklauseln weithin durchgesetzt und hat noch weitere Unterstützung erfahren durch neue Belege in den Qumranschriften. ⁵⁶

Im Masoretischen Text des AT und in der Septuaginta können noch weitere Stellen zur Stützung der Forschungsergebnisse von Bonsirven und Baltensweiler beigebracht werden. In 2 Kön 9,22 wird die Ehe des Königs Joram von Israel mit der Phönizierin Isebel als »Unzucht« bezeichnet. In Tob 4,12 ermahnt Tobit seinen Sohn Tobias »Hüte dich vor Unzucht! Vor allem nimm dir eine Frau aus dem Stamm deiner Väter!« Die Ehe mit einer Nichtisraelitin wäre also Unzucht. Sir 23,23 besagt: Eine Frau, die ihren Mann verlassen hat, »hat in Unzucht die Ehe gebrochen«, nämlich durch die Heirat mit einem anderen Mann; eine solche Ehe wäre also illegal und daher Unzucht.

Auch aus den Apokryphen nach katholischer Terminologie, sonst Pseudoepigraphen genannt, lassen sich noch Belege anführen. Nach Hen 10,9 sind die in Gen 6,14 erwähnten Giganten »Söhne der Unzucht«, weil sie den anruchigen Ehen der »Gottessöhne« mit menschlichen Frauen entstammen. In Test Levi 9,9 sagt Levi, sein Vater habe ihn ermahnt: »Enthalte dich, mein Kind, des Geistes der Unzucht! Nimm dir eine Frau, solange du jung bist, die nicht von Fremden und Heiden abstammt!« und in B 18,16f beschwört Levi seinen Sohn: »Hüte dich, mein Sohn, vor aller Unreinheit und aller Unzucht ... Nimm dir eine Frau aus meiner Sippe und beflecke nicht deinen Stamm mit Unzucht! Denn du bist heiliger Same.« Die Leviten und insbe-

⁵⁴ H. Baltensweiler, Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus: ThZ 15, 1959, 340–356 (Zitat 355).

⁵⁵ Ders., Die Ehe im Neuen Testament (ATHa NT 52), Zürich 1967, bes. 87–102. Baltensweiler ist 1985 verstorben.

⁵⁶ Genannt seien u. a. B. Malina, Does Porneia Mean Fornication?: NT 14, 1972, 10–17. – Y. Yadin, L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce: RB 79, 1972, 98–100. – G. Vermes, Sectarian Matrimonial Halakha in the Damascus Rule: Festschr. David Daube: JJS 25, 1974, 197–202, jetzt in: Ders., Postbiblical Jewish Studies (SJLA 8), Leiden 1975, 50–56. – J. A. Fitzmyer, The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence: TS 37, 1976, 197–228. – A. Stock, The Matthean Divorce Texts: BThB 8, 1978, 24–33. – J. B. Bauer, Bemerkungen zu den matthäischen Unzuchtsklauseln (Mt 5,32; 19,9), in: Festschr. Heinrich Zimmermann, Bonn 1980, 23–33. – K. Coudon, Apropos of the Divorce Sayings: IBSt 2, 1980, 40–51. – J. R. Mueller, The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts: RQ 10/2, 1980, 247–256. – C. Schedl, Zur Ehebruchsklausel der Bergpredigt: ThPQ 130, 1982, 362–365. – R. Neudecker, Wie steht es heute mit den Worten Jesu zur Ehescheidung?: Gr. 65, 1984, 719–724. – T. Stramare, Matteo divorcista? (CSB 76), Brescia 1986; vgl. auch ders., L'antica controversia su due incisi di Matteo: Div. 15, 1971, 213–238. – C. Marucci, Clausole matteane e matrimoni misti: RdT 31, 1990, 74–106. – J. Kampen, The Matthean Divorce Texts Reexamined, in: G. J. Brooke (ed.), New Qumran Texts and Studies (StTDJ 15), Leiden 1994, 149–167. – H. Hammer, Die sogenannte »Unzuchtsklausel« oder »Das trennende Ehehindernis der Religionsverschiedenheit«: KiHe 1994/10, 16f.

sondere der Hohepriester aus Levis Geschlecht sollen nur eine Levitin zur Frau nehmen, auf keinen Fall eine Geschiedene. Eine dem widersprechende Ehe wäre Unzucht. Nach Test Judae 13,3 gesteht Juda, daß er dem Geist der Lust und der Unzucht verfiel, so daß er die Kanaaniterin Batschua heiratete und dann noch Tamar, die Verlobte seines Sohnes, zu sich nahm (vgl. Gen 38).

Aus Qumran kann man weitere Belege für Unzucht im Sinn von »verbotener, ungültiger Ehe« beibringen. In der Tempelrolle 11 QT 56,18–24 wird der König verpflichtet, nicht in polygamer Ehe zu leben, weil eine Ehe mit vielen Frauen Unzucht wäre. Nach 57,15–18 darf er keine Frau aus fremdem Volk heiraten, weil das Unzucht wäre. 66,11–17 verbietet dem einfachen israelitischen Mann die Ehe von nahen Verwandten nach Lev 18,6–18, weil das Unzucht wäre. Nach 4 Q 513,2 II,2 und 5 ist Unzucht die Ehe mit nicht-jüdischen Männern bzw. Frauen. Nach 4Q *Miqsat ma^{ca}še hattōrāh* B 82 = 4 Q 396,2 IV vermischen Priester, die die Tochter eines Laien heiraten, ihren Samen durch Unzucht.⁵⁷ CD IV 20f bezeichnet das Nehmen von zwei Frauen, also Bigamie, als Unzucht. Hier hat sich die Einehe bereits als allein legitime Ehe durchgesetzt.

Diese und andere Äußerungen des AT, der Septuaginta, der zwischentestamentlichen Literatur, der Qumranschriften und auch des NT haben immer mehr Exegeten und Theologen davon überzeugt, daß die Unzuchtklauseln bei Matthäus im Sinn von Bonsirven und Baltensweiler zu verstehen sind, also keine Ausnahme oder Aufweichung des Ehescheidungs- und Wiederverheirathungsverbots Jesu zulassen, sondern im Gegenteil, das Verbot eher noch bekräftigen.

VI. Folgerungen für das kirchliche Eherecht und die Ehepastoral

Die gegenwärtige Forschungslage scheint also das katholische Kirchenrecht und die Ehepastoral zu bestätigen, wenn sie unter Berufung auf Jesu Äußerungen zur Ehescheidung an dem rigorosen Verbot der echten Ehescheidung mit der Verweigerung der Wiederverheirathung festhalten, abgesehen von dem Privilegium Paulinum und der Auflösung der zwar geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehe. Man dürfte m. E. bei der Frage nach der Einsetzung der Ehe als Sakrament durch Christus auch die Äußerungen Jesu zur Ehescheidung nicht außer Acht lassen. Nun fällt jedoch auf, daß zumindest im deutschen Sprachgebiet manche Kanonisten und Theologen von den Forschungsergebnissen von Bonsirven und Baltensweiler anscheinend

⁵⁷ Die Herausgeber von DJD X; Qumran Cave 4, V, Oxford 1994, 56f, geben diesen Satz wieder: »with women, whom they are forbidden to marry«. Vgl. ferner B 75: *hzw nwt*, das ebenda wiedergegeben wird mit »practice of illegal marriage« (S. 54f). Ebda 171 schreiben die Herausgeber: »The word *znwt* in the Dead Sea Scrolls ... refer to all kinds of illegal marital acts, including forbidden marriages.« Sie verweisen dabei auf J. A. Fitzmyer 1976 (s. Anm. 56).

nichts gehört haben und auch katholische Exegeten ihnen gegenüber skeptisch bleiben⁵⁸ oder mit keinem Wort darauf eingehen.⁵⁹

Die Forschungen der beiden genannten Exegeten und meine eigene Überprüfung der entsprechenden biblischen, zwischentestamentlichen und qumranischen Belegtexte genügen m. E. vollauf als Beweise dafür, daß der Evangelist Matthäus die Unzuchtsklauseln im Sinn einer illegitimen Ehe verstanden hat.⁶⁰ Er wollte damit nicht die eindeutigen Worte Jesu abschwächen, wie sie bei Markus, Lukas und bei Paulus in 1 Kor überliefert sind, sondern nur für die Leser oder Hörer der Gemeinden, für die er schrieb, präzisieren. Für Matthäus, und seiner Meinung nach auch für Jesus, war die Ehe von Christen eine so wichtige und heilige Angelegenheit, ein unverbrüchlicher Bund, daß sie nie mehr aufgelöst werden konnte, daß sie aber auch von illegitimen Verbindungen eindeutig zu unterscheiden war.

Nicht wenige Theologen behaupten zwar heute, Jesus habe die Kirche nicht binden wollen, für ihre Ehepastoral entsprechende Folgerungen zu ziehen.⁶¹ Dann könnte man aber jede Abweichung von schwer erfüllbaren Forderungen Jesu für seine Jünger aus den Evangelien begründen. Auch die heute von manchen Exegeten vertretene Meinung, Jesus wollte seine Anweisungen an die Jünger nur als frohe Botschaft verstanden wissen, ohne daß sie die Kirche in Recht umsetzt, und wollte darum auch kein Eherecht begründen, ist gefährlich. Denn dann wäre die Lehre Jesu eine gewiß ethisch hochstehende, aber letztlich unverbindliche Philosophie wie die Lehren der großen griechischen Philosophen. Kann man sich vorstellen, Jesus könnte in seiner Jüngergemeinde Männer geduldet haben, die seinen Worten von der Ehescheidung eklatant widersprochen hätten? Man suche auch nicht die Strenge des katholischen Eherechts durch den Hinweis zu bagatellisieren, Jesus habe sich liebevoll

⁵⁸ Vgl. Gnlika (s. Anm. 1).

⁵⁹ G. Lohfink und M. Theobald (beide s. Anm. 1). – W. Trilling, Das Evangelium nach Matthäus (GSLNT), 1. Teil, Düsseldorf 1962, hat hier noch nicht die Unzuchtsklauseln als eine Ausnahmeregelung, die Ehescheidung und Wiederverheiratung erlaubt, verstanden; in: *Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament*: ThGl 74, 1984, 390–408, aber betrachtet er die Unzuchtsklauseln als eine Ausnahme, die Ehescheidung und Wiederverheiratung gestattet, wobei er Bonsirven und Baltensweiler nicht ernst nimmt. Daß Kanonisten die neue Deutung von »Unzucht« nicht erwähnen und nicht zu kennen scheinen, verwundert nicht, vgl. Sabine Demel, Drei Begriffe aus dem Eherecht: Nichtigkeit – Scheidung – Trennung der Ehe: KIBl 74, 1994, 134–135. – K. Flügl, Hilfen für wiederverheiratete geschiedene Gläubige: ebda 155–157. – Ilona Riedel-Spangenberg, Scheidung und Wiederverheiratung bei Katholiken: ebda 107–109. – A. Zirkel, »Bis der Tod euch scheidet«: ebda 133f., vgl. auch ders. (s. Anm. 28). – Ähnliches gilt von den Dogmatikern; vgl. L. Scheffczyk, Ehe und Eucharistie: KIBl 74, 1994, 131f. Auch Kard. J. Ratzinger, der Verfasser des »Schreibens der Kongregation für Glaube und Lehre« vom 14. 9. 1994 an die Bischöfe der Kath. Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen, abgedruckt in KIBl 74, 1994, 251f, scheint von der neuen Diskussion über die Bedeutung von »Unzucht« in den Matthäusklauseln nichts zu wissen. Die beiden Sammelbändchen von R. Rüberg (s. Anm. 1) erwähnen sie ebenfalls nicht.

⁶⁰ Ob dabei Matthäus nur an Proselytenehen denkt, wie Baltensweiler zu erweisen sucht, bleibe dahingestellt. Die vielen von Bonsirven angeführten Texte sowie die oben erwähnten Belege aus der zwischentestamentlichen Literatur und aus Qumran deuten eher auf ein breiteres Spektrum hin, schließen also auch andere für Juden illegale Verbindungen aus dem Gesichtskreis des Evangelisten ein.

⁶¹ Vgl. insbesondere G. Lohfink und M. Theobald und einige Beiträge in den beiden Sammelbändchen von R. Rüberg (alle s. Anm. 1).

und barmherzig Frauen zugewandt wie der Samariterin am Jakobsbrunnen und der zur Steinigung geführten Ehebrecherin. Die Samariterin hat aus den Worten Jesu klar dessen Verurteilung ihres Zusammenlebens mit einem Mann herausgehört, der nicht ihr Ehemann war (Joh 4,29), und der Ehebrecherin, die er vor der Steinigung rettet, hat Jesus vergeben mit der ausdrücklichen Forderung: »Geh hin und sündige fortan nicht mehr!« (Joh 8,11).

Für Jesus und die alte Kirche waren aber auch Umkehr und Versöhnung reale Möglichkeiten, so daß der verheiratete Christ bereit sein mußte, sich mit dem gegen die eheliche Treue sich verfehlenden Partner zu versöhnen. Versöhnung und Wiederherstellung des Ehebands war für manche frühe christliche Theologen der Grund, weswegen sie Ehescheidung und Wiederverheiratung ablehnten, weil das die Aussöhnung der Partner verhindert hätte. Nur das entsprach der neuen Ethik, die Jesus von seinen Jüngern forderte. Das haben die Jünger, die nach Mt 19,10–19 Jesus zur Rede stellten, begriffen. Auch ihnen schien die Forderung Jesu zunächst absurd; doch Jesus nahm nichts zurück.

Daraus ergibt sich m. E., daß die römische Kirche immer im Recht war mit ihrer für die Menschen unserer Zeit nicht weniger absurden Forderung wie für die Menschen zur Zeit Jesu auf Verzicht von Ehescheidung und Wiederverheiratung. Die Kirche hat daran festgehalten trotz des Vorwurfs der Unbarmherzigkeit und der Gefahr, Mächtige dieser Welt vor den Kopf zu stoßen, wie etwa Heinrich VIII. von England, und dadurch ganze Völker durch ein Schisma zu verlieren. Das gilt auch, obwohl die Rechtslehrer der Kirche die Unzuchtkauseln des Matthäus ebenfalls mißverstanden haben, wenn sie daraus nur die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung im Fall des Scheiterns einer Ehe herausgelesen haben. An das haben weder Jesus noch der Evangelist gedacht, weil es zu ihrer Zeit für eine geschiedene Frau nur die Alternative gab, wieder zu heiraten oder zu ihrer Sippe zurückzukehren. Vielleicht hat die Kirche gerade dadurch, daß sie zu leicht an eine Trennung von Tisch, Bett und Wohnung dachte, das Ehescheidungsverbot Jesu zu wenig ernst genommen und zu leicht auf Bemühungen verzichtet, auf eine Versöhnung und Wiederaufnahme der Ehe zu drängen. Völlig unrealistisch ist der von Pastoraltheologen und Seelsorgern erteilte Rat an wiederverheiratete Geschiedene, sie sollten wie Bruder und Schwester zusammenleben.

Gewiß handelt man sich heute mit der Behauptung, die Kirche habe zu Recht an der strikten Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten, den Vorwurf des Fundamentalismus ein. Bei der heutigen Stimmungslage auch unter manchen katholischen Theologen darf die »Amtskirche« bei heute schwer zu erfüllenden sittlichen Forderungen nicht im Recht sein, weil ja auch sonst das ganze Leben des Christen bindende Entscheidungen, wie etwa Priesterzölibat und Ordensgelübde, als jederzeit kündbar gelten.

Mit der Überzeugung, daß die Katholische Kirche westlicher Prägung mit ihrer Auffassung von Ehescheidung und Wiederverheiratung im Recht ist, gerät man nun aber auch in ein Dilemma, wenn man auf die Wiedervereinigung der Ostkirchen mit Rom hofft, aber auch schon wenn man sich bewußt wird, daß es bereits unierte Ostkirchen gibt, die eine andere Praxis hinsichtlich Scheidung und Wiederverheiratung

üben. Oben wurde bereits mehrmals darauf hingewiesen, daß nicht wenige bekannte Kirchenväter und die meisten Theologen der orientalischen Kirchen die Unzuchtsklauseln im griechischen Wortlaut des Matthäusevangeliums gar nicht anders verstehen konnten denn als Ausnahmeregelung in dem Sinn, daß zumindest der unschuldige Teil nach dem Scheitern der Ehe wieder heiraten kann. Der griechisch sprechende oder lesende Christ, der keine Ahnung vom jüdischen Eherecht und von der rabbinischen Terminologie hatte, konnte nach den Regeln der griechischen Syntax gar nicht anders, als aus dem griechischen Wortlaut der Matthäusklauseln die Möglichkeit herauslesen, daß der Mann, der seine Frau wegen Ehebruchs entließ, eine andere Frau heiraten kann. Das wird m. E. bestätigt dadurch, daß gerade Hieronymus, der Hebräisch und Aramäisch verstand und mit der Terminologie der Rabbinen vertraut war, die Matthäusklauseln eben nicht als eine Ausnahmeregelung verstand, sondern einen rigorosen Standpunkt bei Ehescheidung und Wiederverheiratung eingenommen hat. Sollte es in Zukunft zu einer Wiedervereinigung einer orthodoxen Großkirche mit der Römischen Kirche kommen, wird sicher das Thema Wiederverheiratung von unschuldig Geschiedenen Probleme bereiten, wobei zweifellos der griechische Text der Mt-Klauseln eine entscheidende Rolle spielen wird.⁶²

Aber schon heute müßten die Ostkirchen strengere Maßstäbe anlegen, wenn sie die Ehescheidung mit dem Recht auf Wiederverheiratung zulassen. Auch nach dem Wortlaut der Unzuchtsklauseln ist zu fragen, ob man einem Ehepartner, der das Eheband schuldhaft zerrissen hat, überhaupt das Recht auf Wiederverheiratung zugestehen darf. Auf keinen Fall ist die Sorglosigkeit zu akzeptieren, mit der die Kirchen der Reformation und andere von Rom getrennte westliche Kirchen die Wiederverheiratung Geschiedener zugestehen. Das ist m. E. eine Verfälschung der Unzuchtsklauseln.

Gewiß wird man nicht erwarten, daß die christlichen Kirchen ihre Praxis in Ehe-recht und Ehepastoral von heute auf morgen ändern; man wird ihnen aber empfohlen dürfen, ihre Einstellung zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und Zulassung zu den Sakramenten am genauen Wortlaut der Unzuchtsklauseln zu überprüfen. Die Katholische Kirche wird den Partner einer gescheiterten Ehe heute kaum eine bloße Trennung von Tisch, Bett und Wohnung empfehlen können, und wird es als eine Illusion ansehen müssen, wiederverheirateten Geschiedenen das Zusammenleben wie Bruder und Schwester anzuraten. Alle Kirchen müssen heute die Ehepastoral sehr ernst nehmen und dürfen darin nicht müde werden, den Brautleuten den Sinn der Ehe als ein von Gott selbst sanktioniertes Band für das ganze Leben, als Sakrament, also als ein Heiligungsmittel deutlich zu machen. Das wird freilich nur dann gelingen, wenn man den jungen Christen das gemeinsame Gebet und die voreheliche Enthaltsamkeit als die erfolgreichsten Mittel für das Gelingen einer beglückenden Ehe plausibel machen kann.

⁶² Dieses Problem haben bereits Theologen, die sich mit der Frage Ehescheidung und Wiederverheiratung in den Ostkirchen beschäftigen, erörtert und dazu Vorschläge gemacht; vgl. bes. G. Larantsakis 1977 und B. Puszkas 1989 (beide s. Anm. 28).

Leider scheint in dieser Hinsicht heute auch die katholische Moraltheologie und die Jugendseelsorge kapituliert zu haben, weil man angeblich so etwas der heutigen Jugend nicht mehr zumuten kann. Wollen wir uns aber wirklich von den Zehntausenden zumeist nichtkatholischen jungen Frauen und Männern beschämen lassen, die, wie Massenmedien vielfach berichtet haben, sich in Amerika öffentlich dazu verpflichten, sexuell unberührt in die Ehe zu gehen? Man kann nur hoffen, daß dieser Trend, wie so viele weniger begrüßenswerte Trends, auch nach Europa »überschwappt«. Aber wahrscheinlich wird auch das von manchen »modernen« Theologen mit dem Verdikt »Fundamentalismus« und »Sexualitätsfeindlichkeit« abgetan.

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448–1648

Eine klassische Darstellung
der deutschen vorreformatorischen Diözesanverfassung und
der Kirchengeschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung*

Von Joseph Listl, Augsburg

Erwin Gatz, langjähriger Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom und durch seine zahlreichen Publikationen vielfach ausgewiesener Kirchenhistoriker und Herausgeber bedeutsamer Sammelwerke, legt in diesem biographischen Lexikon erneut ein Werk vor, das höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird und Bewunderung verdient. Die deutsche Kirchen- und auch die Profangeschichte werden auf dieses Werk lange Zeit angewiesen bleiben. Fachleute sprechen von diesem Band wohl zu Recht von einem »Jahrhundertwerk«.

Der hervorragend ausgestattete Band enthält die Lebensbilder der Diözesanbischöfe sowie die Biogramme der Weihbischöfe, die zwischen 1448, dem Jahre des Abschlusses des Wiener Konkordats, und 1648, dem Jahr, in dem die Entwicklung zu Konfessionen im Heiligen Römischen Reich im wesentlichen abgeschlossen war, in den Diözesen des Heiligen Römischen Reiches tätig waren. Insgesamt sind in dem Lexikon 62 Bistümer berücksichtigt.

Dieser Band bildet die nach rückwärts gewandte Fortsetzung der von *Erwin Gatz* bereits früher herausgegebenen beiden biographischen Lexika »Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945«¹ sowie »Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803«².

Der hier vorzustellende dritte Band umfaßt einen bedeutend größeren Zeitraum als die beiden Vorgängerbände. Er berücksichtigt auch eine Reihe von Bistümern, die in der Umbruchszeit der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts von den Landesfürsten säkularisiert wurden und untergegangen sind. Die Edition dieses dritten Bandes war wissenschaftlich bedeutend schwieriger als die Herausgabe der beiden Bände über die Zeiträume von 1785/1803 bis 1945 und von 1648 bis 1803, weil die Er-

* Rezension des Buches: Erwin Gatz unter Mitwirkung von Clemens Brodtkorb (Hrsg.): Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon. Berlin: Duncker & Humblot 1996. XCVI, 871 S. Ln., DM 298,- (ISBN 3-428-08422-5).

¹ Erwin Gatz (Hrsg.): Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon. Berlin: Duncker und Humblot 1983. XIX, 910 S.

² Erwin Gatz unter Mitwirkung von Stephan M. Janker (Hrsg.): Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon. Berlin: Duncker & Humblot 1990. XVI, 666 S. Vgl. zu diesem Band, die ausführliche Rezension von Joseph Listl, in: Forum Katholische Theologie, 7. Jhg. (1991), S. 220f.

schließung des Quellenmaterials zu diesem Band einen ungleich höheren Arbeitsaufwand erforderte als bei den beiden vorhergehenden Bänden. Die Krönung dieser Editionen über die deutschen Bistümer und ihre Bischöfe wird ein letzter vierter Band bilden, der den Zeitraum von 1198 bis 1448 umfassen soll. Die Schwierigkeiten bei der Edition dieses Bandes werden mit Sicherheit noch größer sein als bei der Herausgabe der bereits vorliegenden drei Bände. *Erwin Gatz* und sein Mitarbeiter-team haben die Arbeiten an diesem vierten Band bereits aufgenommen.

Die deutsche Reichskirche um 1500

Der Band über die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches im Zeitraum von 1448 bis 1648 enthält in den Lebensbildern der Diözesanbischöfe und in den Biogrammen ihrer Weihbischöfe sowie der Generalvikare eine vorzügliche konkrete Darstellung der vorreformatorischen Diözesanverfassung des Heiligen Römischen Reiches um 1500.

Die dem Band als Anhang beigegefügte farbige Faltkarte »Die Bistümer im Heiligen Römischen Reich um 1500« verzeichnet aus den vierzehn aufgeführten Kirchenprovinzen die folgenden »deutschen« Bistümer. Die Bezeichnung »deutsch« wird hier im weitesten Sinne des Wortes verstanden. Die für die Aufnahme der einzelnen Bistümer in diesen Band gewählten Kriterien werden wohl noch Diskussionen auslösen. Folgende Bistümer sind erfaßt:

1. Kirchenprovinz Aquileja: Patriarchat (Erzbistum) Aquileja (österreichischer Anteil), Bistümer Laibach, Pedena, Trient, Triest.
2. Kirchenprovinz Besançon: Bistümer Basel, Lausanne.
3. Kirchenprovinz Bremen: Erzbistum Bremen-Hamburg, Bistümer Lübeck, Ratzeburg, Schwerin.
4. Kirchenprovinz Gnesen: Bistümer Breslau, Lebus.
5. Kirchenprovinz Köln: Erzbistum Köln, Bistümer Lüttich, Minden, Münster, Osnabrück, Utrecht.
6. Kirchenprovinz Magdeburg: Erzbistum Magdeburg, Bistümer Brandenburg, Havelberg, Merseburg, Naumburg.
7. Kirchenprovinz Mainz: Erzbistum Mainz, Bistümer Augsburg, Chur, Eichstätt, Halberstadt, Hildesheim, Konstanz, Paderborn, Speyer, Straßburg, Verden, Worms, Würzburg.
8. Kirchenprovinz Prag: Erzbistum Prag, Bistum Olmütz.
9. Kirchenprovinz Salzburg: Erzbistum Salzburg, Bistümer Brixen, Chiemsee, Freising, Gurk, Lavant, Passau, Regensburg, Seckau, Wien, Wiener Neustadt.
10. Kirchenprovinz Tarantaise: Bistum Sitten.
11. Kirchenprovinz Trier: Erzbistum Trier, Bistümer Metz, Toul, Verdun.
12. Exemte Bistümer: Bamberg, Kammin, Meißen.

Nicht zum Heiligen Römischen Reich gehörend:

13. Kirchenprovinz Lund: Bistum Schleswig.
14. Kirchenprovinz Riga: Bistümer Ermland, Kulm, Pomesanien, Samland.

Eine weitere farbige Faltkarte, die dem Bande ebenfalls am Ende beigegeben ist, zeigt anschaulich die Erz- und Hochstifte sowie (in Auswahl) reichsunmittelbare Klöster/Stifte im Heiligen Römischen Reich um 1500.

Die mittelalterliche deutsche Reichskirche kannte neben den Bistümern oder Diözesen als den geistlichen Jurisdiktionsbezirken die Besonderheit *geistlicher Fürstentümer*. Sie hießen, soweit sie Gebiete umfaßten, in denen ein Erz- oder Suffraganbischof aufgrund der Regalienverleihung die Landesherrschaft innehatte, *Erz- oder Hochstifte*. Hierbei handelte es sich um reichsunmittelbare Wahlfürstentümer, an deren Spitze ein Bischof als regierender Fürst stand. Die Erz- und Hochstifte waren in allen Fällen kleiner als das jeweils zugehörige Erzbistum oder Bistum. Sie ragten allerdings in einzelnen Fällen über die Diözesangrenze hinaus in benachbarte Diözesangebiete hinein. Dies war u. a. in Basel, Münster und Osnabrück der Fall. Dort unterstanden Teile des Hochstiftes in geistlicher Hinsicht einem benachbarten Diözesanbischof.

Neben den Diözesanbischöfen besaßen auch die Pröpste bzw. Äbte mehrerer Reichsstifte bzw. Reichsabteien den Status eines regierenden Fürsten.

Am Ende des Mittelalters nahmen die geistlichen Fürstentümer ein Sechstel bis ein Siebtel des Reichsgebietes ein. Die Einwohnerzahl und damit die wirtschaftliche und politische Bedeutung der einzelnen Hochstifte war außerordentlich unterschiedlich.

Außer den Hochstiftsterritorien mit ihrer mehr oder minder stark entwickelten Landesherrschaft besaßen einzelne Bistümer zusätzlich weit zerstreut sog. »Grundherrschaften«, wie z. B. Brixen, Freising, Regensburg, Passau und Bamberg in Krain bzw. im Land ob und unter der Enns.

Durch den Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803, d. h. das letzte Reichsgesetz, wurden die Erz- und Hochstifte aufgelöst und weltlichen Landesfürsten zugewiesen.³

Wie die Listen der Diözesanbischöfe der zum Reich gehörenden Bistümer eindrucksvoll zeigen, war die deutsche Kirche in dem dargestellten Zeitraum zwischen 1448 und 1648, ebenso wie bereits während des Mittelalters und auch noch in der Barockzeit bis zu der unter Napoleon durchgeführten großen Säkularisation des Jahres 1803, in ihren bischöflichen Repräsentanten eine »Adelskirche«. Die Diözesanbischöfe entstammten zum Teil den fürstlichen regierenden Häusern (z. B. Bayern, Brandenburg, Hessen, Österreich, Sachsen) und in aller Regel mit wenigen Ausnahmen adeligen Familien.⁴ Zu Weihbischöfen wurden nicht selten Ordensleute ernannt. Es ist sehr zu begrüßen, daß in diesem Bande auch die Bischöfe und Weihbischöfe aller derjenigen Diözesen aufgeführt sind, die im Zuge der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts untergegangen sind bzw. von den jeweiligen Landesherren säkularisiert worden sind.

³ Vgl. zum Ganzen die instruktiven Ausführungen in diesem Band, S. 869 f.

⁴ Über das häufig mangelhafte priesterlich-pastorale Profil vieler deutscher Bischöfe und über die nicht selten beklagenswerten Zustände in der deutschen Reichskirche während des 16. Jahrhunderts vgl. die umfangreiche kritische Darstellung bei Georg May, Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, Wien 1983.

Die Diözesanbischöfe, die regierenden Häusern entstammten, sind in dem alphabetisch gegliederten Hauptteil des Werkes (S. 1–777) jeweils mit ihrem *Vornamen* aufgeführt, die übrigen, auch wenn es sich um adelige Bischöfe handelt, mit dem Namen ihrer Familie bzw. ihres adeligen Geschlechtes. Der Umfang der einzelnen Lebensbilder ist durchaus unterschiedlich. Er richtet sich nach der historischen Bedeutung der einzelnen Bischöfe, zum Teil aber auch nach der Quellenlage. Verhältnismäßig umfangreich sind z.B. die Lebensbilder des Mainzer Kurfürst-Erzbischofs *Albrecht, Markgraf von Brandenburg* (1514–1545), ebenso von *Ernst, Herzog von Bayern*, Kurfürst-Erzbischof von Köln (1583–1612) und zugleich Bischof von Freising, Hildesheim, Lüttich und Münster sowie Abt von Stablo-Malmedy, und ferner von *Nikolaus von Kues*, 1448 Kardinal, 1450–1464 Bischof von Brixen.

Der unübertreffliche Informationswert des vorliegenden biographischen Lexikons

In den Lebensbildern der Diözesanbischöfe werden nach Möglichkeit folgende Lebensdaten mitgeteilt: Vornamen mit eventueller Angabe der Adelung, Geburtstag und Geburtsort, Name und Stellung der Eltern sowie die Zahl der Geschwister. Weitere Angaben zur Familie werden mitgeteilt, sofern sie für die Einordnung und den Aufstieg der betreffenden Persönlichkeit von Bedeutung waren. Ferner sind verzeichnet der Studiengang, Tag und Ort der Priesterweihe, die Benefizien, die der betreffende Bischof innehatte, sowie sämtliche Stellungen mit Angabe ihrer Dauer, der Tag der Wahl oder Nomination zum Bischof und der päpstlichen Bestätigung bzw. Verleihung, der Tag der Besitzergreifung vom Bistum sowie der Konsekration mit dem Namen des Hauptkonsekrators, ferner der Tag der Verleihung der Regalien. Das »Wahlgeschäft« wird nur knapp dargestellt. Nach dem kanonischen Recht war der Akt der Bestellung erst mit der päpstlichen Bestätigung oder Verleihung abgeschlossen. Angegeben sind ferner die Daten eventueller Translationen und Besitzergreifungen, gegebenenfalls der Resignation, ferner der Todestag und der Todesort sowie der Ort der Beisetzung. Ca. 1000 Personen wurden auf diese Weise in ausführlichen Lebensbildern oder kurzen Biogrammen vorgestellt.

Die Darstellungen entsprechen im allgemeinen dem gegenwärtigen Forschungsstand. Dieser ist bei den einzelnen Bischöfen außerordentlich unterschiedlich. Die Quellen über einige Bischöfe sind eher dürftig und spärlich, bei anderen fließen sie bedeutend reichlicher. Nicht jede Frage konnte, wie der Herausgeber anmerkt, geklärt werden; manche mußte offen bleiben.

Von den etwa 650 berücksichtigten Diözesanbischöfen werden 125 im Porträt dargestellt. Die Auswahl der Porträts erfolgte nach der Bedeutung der einzelnen Bischöfe. Auch von vielen bedeutenden Persönlichkeiten war ein Porträt nicht auffindbar. Neben *Erwin Gatz* und dem Mitherausgeber *Clemens Brodkorb* haben nach Ausweis des Mitarbeiterverzeichnisses an diesem imponierenden Werk 48 Historiker mitgewirkt. Darunter sind viele namhafte und angesehene Professoren der Kir-

chen- und Diözesangeschichte. Jeder Autor verantwortet seine Beiträge persönlich. Die Redaktion der Texte und die Übersetzung der fremdsprachlichen Beiträge erfolgte durch *Erwin Gatz*, die Redaktion der Literaturverzeichnisse, Abkürzungen, Porträts und Listen lag in den Händen des Mitherausgebers *Clemens Brodkorb*.

Die Edition dieses Bandes ist eine großartige wissenschaftliche Leistung. Über viele Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare finden sich nur in diesem biographischen Lexikon zuverlässige Angaben.

Hinsichtlich der redaktionellen Bearbeitung läßt dieser Band keine berechtigten Wünsche offen. Im Anschluß an das »Verzeichnis der Autoren« (S. XIII f.) enthält er ein »Verzeichnis der Abkürzungen« (S. XV–XXXII), sodann ein umfangreiches, sorgfältig gearbeitetes »Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur« (S. XXXIII–LXXII); darauf folgt ein alphabetisches Register sämtlicher behandelten Personen (S. LXXIII–XCVI).

Die Lebensbilder beginnen auf S. 1 mit Heinrich von Absberg (1409–1492), Bischof von Regensburg 1466–1492, sie enden auf S. 777 mit Bohuslaus von Zvole (Bohus ze Zvole, de Zwola) († 1457), 1454–1457 Bischof von Olmütz.

Im »Verzeichnis der in diesem Werk behandelten Personen nach Diözesen« (S. 778–847) findet sich bei jedem der behandelten 62 Bistümer, und zwar auch bei den im Verlauf oder im Gefolge der Glaubenspaltung untergegangenen, vor den chronologisch angeordneten getrennten Listen der Diözesan- und Weihbischöfe jeweils im Umfang einer halben bis einer ganzen Seite eine mit großer Sachkenntnis verfaßte vorzügliche Darstellung der Geschichte des jeweiligen Bistums von seinen Anfängen bis zum Jahre 1648.

Am Ende ist dem Bande ein »Verzeichnis der zeitgenössischen Regenten und Nuntien« (S. 855–865) beigelegt.

Die Herausgeber und Mitarbeiter und ebenso auch der Verlag Duncker & Humblot sind zu dieser Großtat aufrichtig zu beglückwünschen. Sie haben damit der Kirchengeschichte in Deutschland, darüber hinaus aber auch der Profangeschichte einen wertvollen, ja einen im Grunde unschätzbaren Dienst erwiesen.

Maria in neueren geistlichen Liedern

Von François Reckinger, Zschopau

Die folgende Untersuchung bezieht sich ausschließlich auf Liedtexte, Melodien bleiben außer Betracht. Ihr Gegenstand sind deutschsprachige Lieder aus der Zeit seit ca. 1965, die sich bis heute in Sammlungen von neueren geistlichen Liedern finden, d.h. solchen, die vornehmlich in Jugendgottesdiensten und eher mit Gitarren- als mit Orgelbegleitung gesungen werden. Vollständigkeit kann nicht beansprucht werden, um so mehr als die zwei in erster Linie in Frage kommenden Institutionen, das Deutsche Liturgische Institut in Trier und der BDJK in Düsseldorf, über keine annähernd vollständige Liste derartiger Lieder verfügen.

In meiner eigenen Sammlung bin ich auf 46 Lieder für Erwachsene und Jugendliche sowie auf 8 Kinderlieder gekommen, die von Maria handeln. Beide Gruppen finden sich am Ende dieses Beitrags aufgelistet. Nicht berücksichtigt wurden wörtliche Wiedergaben oder leichte Paraphrasierungen des Ave Maria und des Magnificat.

Analysiert werden sollen Inhalt und Ausrichtung der Texte, gemessen an der kirchlichen Lehre über die Marienverehrung, wie sie insbesondere für unsere Zeit im Apostolischen Schreiben »*Mariialis cultus*« Papst Pauls VI. vom 2. 2. 1974¹ vorgelegt wurde.

Darin wird vor allem eine Orientierung der Marienverehrung an Bibel und Liturgie verlangt. Eine solche Verehrung soll trinitarisch und christologisch geprägt sein, Christus als den einzigen wahren Mittler erscheinen lassen, dem Wirken des Heiligen Geistes in Maria und in der Kirche Rechnung tragen und Marias Stellung in der Kirche entsprechend der Dogmatischen Konstitution »*Lumen gentium*« des 2. Vatikanums deutlich machen. Auf die Sensibilität von Christen anderer Konfessionen ist Rücksicht zu nehmen.

Jede Generation von Christen, so heißt es, formt sich ihr eigenes Bild von Maria. Heutige Marienverehrung darf nicht ein Marienbild vergangener Zeiten verewigen wollen. Sie muß auch ihr eigenes am Wort Gottes prüfen, soll jedoch an der Gestalt und Haltung Marias, wie Schrift und Glaubensüberlieferung sie darstellen, das hervorheben, was den legitimen Bestrebungen unserer Zeit und insbesondere der Frauen unserer Zeit entspricht: Maria als die starke und aktive Frau, die befreiend wirkt und Gott als Anwalt der Kleinen und Unterdrückten besingt; die sich dem Anruf Gottes gegenüber frei und bewußt entschieden hat; die Leiden, Flucht und Verbannung erlebt hat; die mit ihrer Initiative in Kana veranlaßt hat, daß die Jünger zum Glauben an Jesus kamen; und die, beim Kreuz des Herrn stehend, eine mütterliche Sendung für alle Menschen empfangen hat.

Als zu vermeidende Abwegigkeiten nennt das Schreiben im Anschluß an das 2. Vatikanum: Leichtgläubigkeit und allzu neugieriges Interesse an neuesten Wunderberichten; oberflächliche Sentimentalität, die dem Geist des Evangeliums wider-

¹ AAS 66 (1974), 113–168.

spricht; Aufgehen in äußerlichen Praktiken anstelle eines ernsthaften religiösen Bemühens. Ausrichtung der Marienverehrung an der kirchlichen Lehre ist erforderlich, »damit nicht ein allzu dürftiges, aber auch nicht ein übertriebenes Marienbild entsteht, welches dasjenige des Evangeliums verdunkelt« (Nr. 38).

So weit die Hauptschwerpunkte des Apostolischen Schreibens.

Abweichungen von diesen Grundsätzen kann es in zwei Richtungen geben: eine eher konservative und eine, die sich gern als progressive ausgibt. Herkömmlich-konservative Abweichung neigt dazu, Maria zu isoliert von Jesus, von der Kirche und der Heilsgeschichte zu sehen, über sie Aussagen zu machen, wie sie streng genommen nur Gott zukommen, ein Bild von ihr zu zeichnen, das dem Leben der Menschen gegenüber als zu abgehoben erscheint, und sie zu besingen mit Texten dürftigen Inhalts, mitunter kitschig-sentimentaler Art, die der Bibel und der Liturgie nur vereinzelte Begriffe entlehnen, ohne aber den Geist von beiden zu atmen.

Die entgegenstehende, sich eher progressiv gebende Abweichung bestünde darin, Person und Stellung Marias ins Horizontalistische umzudeuten und zu verflachen. Daß diese Tendenz in neueren geistlichen Liedern insgesamt in hohem Maß zur Auswirkung kommt, habe ich in je einem Beitrag in der Deutschen Tagespost² und in »Erneuerung in Kirche und Gesellschaft«³ nachgewiesen.

Außer daß viele Liedtexte Gott gar nicht erwähnen und deswegen für die Verwendung im Gottesdienst nicht in Frage kommen dürften, artikulieren andere Um- und Wegdeutungen von christlichen Wahrheiten und Geheimnissen. So, wenn die Brotvermehrung dargestellt wird als ein Teilen mitgebrachten Proviant⁴ oder Auferstehung gleichgesetzt wird mit beglückenden Ereignissen innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehungen⁵ oder gar mit der banalsten aller Tatsachen, nämlich daß das Leben weitergeht⁶. Die Frage ist ja gerade, *wie und wohin* es weitergeht.

Ebendieses Wohin – nach christlicher Lehre die ewige Seligkeit in Gott, sofern wir dank seiner Gnade in seinem Gericht bestehen – wird in dem Sinn umgedeutet, daß der Himmel »auf alle übergehen« soll⁷, unabhängig davon, ob sie zum Anruf Gottes in Glauben und Liebe ja gesagt haben oder nicht. In mehreren Texten wird darüber hinaus einer Verlegung des Himmels ins Diesseits recht deutlich das Wort geredet, sei es, daß er in einer Summe gelungener interpersonaler Beziehungen im irdischen Leben des einzelnen bestehen soll⁸, sei es, daß er in eine mythologische Zukunft der Menschheit auf dieser Erde verlegt wird, in der alle Menschen – entgegen all dem, was Erfahrung und Bibel erwarten lassen – zu teilen anfangen sollen⁹.

² Das kleine Senfkorn Hoffnung genügt nicht..., in: DT, 28. 8. 1993, 5; Abdruck unter dem Titel »Neue Kirchenlieder – und was zu beachten ist«, in: Schweizerische Kirchenzeitung, 12. 9. 1993, 18.

³ Nr. 59, 2/1994, 41f.

⁴ Als Jesus in der Wüste war (R.O. Wiemer/L. Edelkötter).

⁵ Manchmal feiern wir mitten im Tag ein Fest der Auferstehung (A. Albrecht/P. Janssens).

⁶ Welcher Engel kann uns sagen (W. Willms/P. Janssens).

⁷ Der Himmel geht über allen auf (W. Willms/P. Janssens).

⁸ Weißt du, wo der Himmel ist (W. Willms/L. Edelkötter).

⁹ Alle Knospen springen auf (W. Willms/L. Edelkötter).

Im folgenden soll zuerst nach den positiven Gehalten katholischer Marienlehre und Marienverehrung in den neueren geistlichen Liedern gesucht und anschließend nach etwaigen Fehlaussagen in dem einen oder dem anderen Sinn gefragt werden. Zuletzt befaßt sich ein eigener, kurzer Abschnitt mit den Kinderliedern.

I. Die vorherrschenden Themen

In den meisten der untersuchten Lieder läßt sich jeweils ein Thema der biblisch-kirchlichen Marienlehre ausmachen, das in ihnen entweder ausschließlich oder doch erheblich betonter als andere Themen zur Sprache kommt.

1. Gottesmutterschaft

Unter dieses grundlegende Thema der Mariologie lassen sich 9 Titel einordnen – die größte Zahl, verglichen mit den übrigen Themen.

Anspruchslos, aber inhaltlich und sprachlich korrekt formuliert, findet sich das Geheimnis der Menschwerdung in »Eine Frau hat Gott erwählt« von Franz Lauterbacher, nach der Melodie des Spirituals »Michael row your boat ashore«.

Bei drei von der *Gemeinschaft Emmanuel* herausgebrachten Texten verraten die jeweils beigegebenen Ikonen die Anlehnung an Vorbilder aus der ostkirchlichen Liturgie. Dem entspricht, bei aller Einfachheit, die auch hier vorherrscht, das gute theologische und sprachliche Niveau dieser Texte, die, als Übersetzungen aus dem Französischen, auf Reime verzichten. Es handelt sich um die Lieder: »Du trägst den, der alles in sich trägt... Du Licht vor dem Licht, du Morgenstern, gingst der Sonne unsres Heils voraus«; »Der Engel Gabriel ist erschienen Maria, der Jungfrau Nazareth. Gott will von dir geboren sein, denn sein Name ist Immanuel«; »Maria, du Mutter des Herrn, du hast Gott vertraut.« In dem letztgenannten Text werden auch Reaktion und Mitwirkung Marias betont artikuliert: Glaube, Öffnung, Ja zu Gott, Hingabe, Annahme des Geführtwerdens durch den Heiligen Geist, Bewahren des Wortes Gottes – so daß für dieses Lied auch eine Einordnung unter Nr. 2 möglich wäre.

Original deutsch und in guter dichterischer Form, wenn auch seinerseits ohne Reim, verkündet das Lied von Diethard Zils (Melodie: Albe Vidacovic) »Mädchen du in Israel, kleine Tochter Gottes« die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetien durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Maria. Mit der Formulierung »Der dein Ein und Alles war, wurde unser Bruder« ist die wahre Gottheit Jesu und seine Präexistenz ausgesagt – in einer Weise, die sogar eine Verwischung des Personenunterschieds fördern könnte, jedoch nicht notwendig in diesem Sinn zu deuten ist. Dementsprechend muß das »Heil der Erde«, das als Ziel unserer Erwartung und unseres Strebens entsprechend den Prophetien ausgesagt wird, im Kontext richtig als jenseitiges, die Auferweckung der Menschen und die Verwandlung des Kosmos implizierendes Heil verstanden werden.

Beispiele *hoher Poesie* sind die drei zuletzt zu besprechenden Lieder dieser ersten Gruppe. »Ohr, das den Ruf vernahm, Mund, durch den Antwort kam«, von Klemens Ullmann (Melodie: Peter Janssens), häuft die Bilder, die Marias Rolle im Heilswerk vom Geheimnis der Menschwerdung her schildern – ein Entwurf zu einer Art kurzer Lauretanischer Litanei mit Metaphern, die unserer Zeit entsprechen: »Haus, das den Sohn umfing«, »Tür, durch die die Gnade ging«, »Straße, die zu Gott uns lenkt«, »Brücke, die Versöhnung schenkt«; »Hand, die den Armen schützt«. Als Abschluß dieser Reihe erscheint eine Aussage ohne Bild: »Schwester, die von Gott geliebt«.

Stand in den bisher untersuchten Texten, sofern eine biblische Episode besonders betont wurde, die *Verkündigung* im Vordergrund, so kreist der folgende als einziger unter allen um die Geheimnisse der *Heiligen Nacht der Geburt*: »Ein grüner Zweig am toten Stamm« von Eugen Eckert (Melodie und Arrangement: Winfried Heurich). Als einziges Beispiel neben dem bereits erwähnten »Mädchen du in Israel« geht es auch hier um die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetien, wenn es gleich zu Beginn heißt: »Ein grüner Zweig am toten Stamm, *Versöhnung zwischen Wolf und Lamm* sind Zeichen, Hoffnungszeichen, die bis zum Himmel reichen«¹⁰. Die übrigen Zeichen – in der zweiten Strophe Hoffnungszeichen, in der dritten Segenszeichen, in der vierten Liebeszeichen – sind alle dem Geschehen um die Geburt Jesu entnommen: »Die schwangere Frau, ihr Lobgesang, das Kind im Stall, ein Neuanfang«; »Lied im Feld, Licht in der Nacht, ein Friedensgruß, der unruhig macht«; und schließlich, die Perspektive der Flucht nach Ägypten einschließend: »Geteiltes Brot, geteilter Raum, geteilte Angst, geteilter Traum«. Nicht ganz deutlich wird, worin denn in diesem Kontext eine wenigstens ansatzweise Verwirklichung der Prophetie von der Versöhnung zwischen Wolf und Lamm zu sehen sein soll. Der Sache nach kann sinnvollerweise nur das spätere Verhalten Jesu und seiner wahren Jünger gegenüber der Gewalt, die ihnen angetan wurde und wird, gemeint sein.

Die beiden innerhalb dieser Gruppe zuletzt zu erwähnenden Lieder unterscheiden sich von allen anderen von mir untersuchten dadurch, daß sie *ausdrücklich die Jungfrauengeburt* zur Sprache bringen. Diese stellt sogar das Hauptthema des in hochpoetischer Sprache von Wilhelm Willms verfaßten Textes (Melodie: Christoph Lehmann) dar: »*Unverhofft grünt ein Reis*, das von keiner Wurzel weiß... Und das Glas nicht zerbricht, wenn hindurchgeht Sonnenlicht... Seht, die überschattet war, in der Nacht das Licht gebär...«

Dies kann kaum anders denn als Bekenntnis zur wahren, d.h. grundlegend auch leiblichen Jungfräulichkeit Marias verstanden werden. Eine Frage dazu stellt sich vom Text her überhaupt nicht, sehr wohl jedoch aufgrund der Tatsache, daß derselbe Autor uns ein Lied beschieden hat, das die wahre Auferstehung Jesu ebenso eindeutig wegzuerklären scheint: das bereits erwähnte »Welcher Engel kann uns sagen«¹¹; und das andere: »Weißt du, wo der Himmel ist«, das mit der jenseitigen Seligkeit ebenso zu verfahren scheint¹²; oder: »Ihr fragt, ist es denn

¹⁰ Hervorhebung von mir.

¹¹ Vgl. oben Anm. 6.

¹² Vgl. oben Anm. 8.

wahr...«¹³, ein Text, der in plattem Moralismus die biblischen Wunder insgesamt als mittels menschlichen Bemühens beliebig wiederholbar hinstellt. Sollte demnach Inkonzern vorliegen? Oder sollte beim Bekenntnis zur Jungfrauengeburt eine reine Symbolsprache gebraucht werden? Für eine überzeugende Widerlegung dieser Befürchtung wäre ich dankbar. Auf jeden Fall läßt sich der schöne und ansprechende Text sehr gut gebrauchen, um Marias Jungfräulichkeit im realistischen Sinn des Wortes zu verkündigen und zu preisen.

In weitaus bescheidenerer poetischer Gestalt und in unbezweifelbarer Eindeutigkeit singt Thomas Zenglein: »Vom heiligen¹⁴ Geist hast du ihn empfangen. Als Jungfrau hast du ihn geboren...«

2. »Siehe, ich bin die Magd des Herrn«

Unter diesem Titel möchte ich drei Lieder zusammenfassen, die den vorher genannten eng verwandt sind, im Unterschied zu ihnen jedoch hauptsächlich oder ausschließlich die Reaktion Marias in Glaube, Liebe und Gehorsam auf die Botschaft des Engels hervorheben.

»Einfach zu hören, was Gott in dir spricht... Einfach zu geben, was Gott von dir fragt... Einfach zu handeln, wie Gott es dich heißt...«, so wird Marias Beispiel in einem sprachlich schönen Text von Diethard Zils (Melodie: Wim ter Burg) charakterisiert und uns als Beispiel vor Augen gestellt mit der originellen Formulierung: »...so war Maria, und wir sind so nicht.«

Um das Hören geht es auch im Lied von Franz Kett: »Gott ist ganz leise, willst du ihn hören, werde ganz still, wie Maria es war.« In Parallele dazu handelt die zweite Strophe vom Schauen und Sehen, die dritte vom Öffnen des Herzens und vom Spüren. Gegenstand des Hörens, Sehens und Spürens ist jeweils »die Botschaft des Engels: Du bist voll der Gnade, der Herr ist mit dir.« Der Autor will diese, im Vollsinn von Maria geltende Aussage gestuft offenbar auf die in der Gnade lebenden Getauften angewandt wissen.

Für das Lied »Frau aus dem Volke, von Gott ausgewählt« zeichnen zwei Autoren verantwortlich: Johannes Ganz für die 3. Strophe (und die Melodie), Johannes Schreml für die übrigen Strophen. Hier werden außer der Auserwählung Marias, ihrem Glauben, ihrer Offenheit gegenüber Gottes Anruf und der Tatsache, daß sie uns den Retter gebracht hat, auch ihr Schauen auf Jesus unter dem Kreuz und unsere Beziehung zu ihr artikuliert. Aufgrund des Refrains erscheint jedoch ihre Reaktion auf die Verkündigung als das Leitmotiv des Ganzen: »...du bist Gottes Magd, hast seiner Botschaft geglaubt. Selig zu preisen, weil ja du gesagt...«

3. Der Besuch bei Elisabeth

Dieses Geschehen ist Hauptthema des Kinderliedes »Maria geht übers Gebirge« (dazu weiter unten).

¹³ Mel.: O. G. Blarr (Fundort: Gesang- und Gebetbuch für die katholischen Soldaten in der Bundeswehr, Bonn ¹⁷1976, 464f).

¹⁴ Sic (klein geschrieben).

In schöner und tiefer Weise bringt es Heinz Perne in der ersten Strophe von »Eine Frau geht über die Straßen« zur Sprache. Dieser Text verdient es, in extenso zitiert zu werden:

»Eine Frau geht über die Straßen.
Freude beflügelt ihren Schritt.
Sie kann das Wunder kaum fassen:
Gott geht mit!
Sie weiß, es waren nicht nur Worte;
sie spürt, das Wunder wird wahr!
Sie eilt, es den andern zu sagen:
Gott ist da!«

Demselben Lied werden wir aufgrund seiner beiden weiteren Strophen im Umkreis des Paschamysteriums von Tod und Auferstehung erneut begegnen.

Zwei andere Texte knüpfen in guter Poesie an das *Magnificat* (Lk 1,46–55) an und entfalten es in Begriffen und Denkmustern unserer Zeit. »Ein Lied hat die Freude sich ausgedacht. Ein Lied hat die Hoffnung zum Klingen gebracht. Maria gab ihm Worte und Ton. Sie pries Gottes Zukunft im eigenen Sohn«, singt Hartmut Handt als Refrain (Melodie: Nis-Edwin List-Petersen). In den Strophen heißt es u.a., daß Unbeschriebene Geschichte schreiben, Menschenverächter dagegen nicht bleiben werden; und daß die, die in unserer Welt nur statistisch zählen, einzeln für sich Würde und Wert gewinnen, weil Gott ein menschliches Gesicht trägt und seine Wahl das Kleine ehrt.

»Mit Maria preist den Herrn« beginnt ein Text von Rudolf Weckerling (Melodie: Peter Janssens), in dem es u.a. von Gott heißt: »Großes wirkt er an den Kleinen, seinen Rat, seine Tat läßt er dort erscheinen, wo die Elenden und Armen unbeklagt, ganz verzagt hoffen auf Erbarmen.« Die fünfte und letzte Strophe: »Mit Maria preist den Herrn. Zum Advent ungetrennt lebt zu seinen Ehren...« läßt dieses Lied als Adventslied erkennen – das einzige Beispiel einer derart formellen Zuordnung zu einer bestimmten Zeit im Kirchenjahr innerhalb der untersuchten Texte.

4. Die Hochzeit zu Kana

Die Rolle Marias beim ersten Wunder Jesu wird angesprochen in der letzten Strophe des Liedes »Unsere Schwester Maria«, das weiter unten innerhalb einer anderen Gruppe zu behandeln sein wird.

Dasselbe Geheimnis ist nahezu einziges Thema des guten und bekannten Liedes von Heinz Perne »Mutter, das Wunder geschah damals zu Kana im Saale...« Nach der preisenden Darstellung des Geschehens in der ersten Strophe, mit den Schwerpunkten Wein, Freude und Mahl, kommt in den beiden folgenden Strophen das Leersein unserer Krüge und die daraus sich ergebende Bitte zum Ausdruck. In der vierten und letzten Strophe wird Maria gepriesen, weil sie, im Glauben geprüft, in Kana gehandelt hat; und der Refrain bittet jeweils darum, daß wir ihr Wort begreifen: »Was er euch sagt, das tut.«

5. Tod und Auferstehung des Herrn

Die Passion Jesu und Marias Teilnahme daran ist Gegenstand des Liedes von Sybille Fritsch (Melodie Peter Janssens): »Mit ihrer schweren Last ins Unbekannte, an ihrer Seite nur ein Staunender, der nicht versteht, und vor ihr Fragen, Hohn, Verachtung und Spott – und in ihr Gott.« Genau wie diese erste Strophe sind auch die beiden anderen ohne Verb konstruiert. In allen drei Strophen ist von Johannes an Marias Seite die Rede. Er wird in der ersten Strophe, wie erwähnt, als Staunender vorgestellt, in den beiden anderen als Wandernder bzw. als Weinender. Der Kehrvers spricht nur von Maria: »Seht diese Frau, seht welch ein Mensch, seht sie genau.« Durch Anwendung des Pilatuswortes (Joh 19,5) auf Maria erscheint diese ihrem Sohn in seinem Leiden in höchstem Maße angeglichen. Ihr inneres Leiden findet in der dritten Strophe packenden Ausdruck in der Wendung: »Mit ihrer Traurigkeit vorm leeren Himmel...« Das am Ende einer jeden Strophe wiederholte »...und in ihr Gott« verbürgt, daß mit dem »leeren Himmel« nicht eine wirkliche Abwesenheit Gottes oder gar seine Nichtexistenz gemeint ist, sondern das bloße Gefühl seiner Abwesenheit.

Fragwürdig erscheint in dem Text die Aussage in der 2. Strophe: »Von ihrem geliebten Sohn nur harte Worte...« Zu einer solchen Deutung bietet insbesondere das im vorausgesetzten Kontext vom Johannesevangelium (19,26) gebotene Wort »Frau, siehe dein Sohn« keinen berechtigten Anlaß. Abgesehen von diesem Schönheitsfehler ein hochwertiger und beeindruckender Text.

Mit der Betrachtung desselben Passionsgeheimnisses verbindet ein Lied von Heinz Perne maßvolle Kritik an herkömmlichen Formen der Marienverehrung. »Blumen erblühen, Kerzen verglühen, Kronen zieren dein Haupt...«; und nochmal: »Seide und Samt ist dein Gewand, so hat die Welt dich gemalt...«; und ein drittes Mal: »Makellos rein, Glorienschein, frei vom Staub dieser Welt!« In einer jeden der drei ersten Strophen, die in dieser Weise eingeleitet werden, schließt sich unmittelbar ein »Aber« an: »Aber, sag mir: Warum bleibt der Himmel stumm...?« Dieser Frage wird jeweils mit »wenn« die Schilderung einer Notsituation von Menschen in unserer Welt angefügt. Als Antwort darauf folgt am Ende einer jeden Strophe das Jesuswort: »Frau, siehe da dein Sohn.«

Die vierte und letzte Strophe macht deutlich, daß der Autor überlieferte Formen und Begrifflichkeiten nicht in Bausch und Bogen verwirft. »Himmlischer Glanz zeigt nicht ganz, Mutter, dein wahres Gesicht«¹⁵. Statt der bisherigen Frage erfolgt nun ein festes Bekenntnis: »...ich weiß: mein ›Warum‹ läßt den Himmel nicht stumm.« Grundlage dieser Zuversicht ist die Auferstehung, die damit, im Gegensatz zum vorhergehenden Lied, am Ende des vorliegenden deutlich in den Blick kommt: »Der im Schoß dir liegt, uns den Tod besiegt!«

Vom Umfang her gleichgewichtig werden Passion und Auferstehung von demselben Autor in der zweiten bzw. der dritten Strophe des Liedes »Eine Frau geht über die Straßen« besungen, dessen erste Strophe bereits bezüglich der Reise zu Elisabeth

¹⁵ Hervorhebung von mir.

erwähnt wurde. Das damalige freudige »Gott geht mit« und »Gott ist da« hat sich in der Passionsstrophe zu einer bangen Frage gewandelt: »Geht Gott mit? ...Ist Gott da?« Man wird dies nicht als einen freiwilligen Zweifel Marias an der Existenz oder der Hilfe Gottes oder an der Gottessohnschaft ihres Sohnes verstehen müssen. Die Frage »Geht Gott mit?« steht nach Aussage des Liedes »vor ihrem Herzen«¹⁶, und damit kann sehr wohl der Raum gemeint sein, wo bedrängende Versuchungen sich abspielen, die Erfahrungen der »finsternen Nacht«, von denen manche Mystiker sprechen. Daß Maria diese Frage als Zweifel an Gottes Dasein oder an seiner Hilfe für ihren Sohn und für sich selbst in ihr Herz hereingelassen habe, wird im Text nicht gesagt.

Unbedingt zu erwähnen bleibt in diesem Zusammenhang die vierte und letzte Strophe des im übrigen bereits besprochenen Liedes von Wilhelm Willms »Unverhofft grünt ein Reis«, ein Meisterwerk in einem einzigen Satz: »Und die Frau nicht verdirbt, die durch sieben Schwerter stirbt.« Das Sterben durch sieben Schwerter ist ohne weiteres eindeutig aufgrund der »sieben Schmerzen«, die die abendländische Frömmigkeitstradition seit dem Mittelalter im Leben Marias, gipfelnd in ihrer Teilnahme an der Passion des Herrn, ausgemacht hat. Daß die Mutter Jesu trotz dieses mystischen Sterbens in der Gestalt furchtbaren Leidens »nicht verdirbt«, meint zunächst einmal, daß sie daran nicht zerbricht, sondern im Glauben, in der Liebe und im Jasagen zu Gott festbleibt; darüber hinaus aber wohl auch, daß ihr Leib nicht der Verwesung anheimfällt, entsprechend Ps 16,10b, so wie dieser Versteil in der Septuaginta-Fassung in Apg 2,27 von Petrus zitiert wird: »Du läßt deinen Frommen die Verwesung nicht schauen.« Die Strophe in diesem Sinn zu verstehen legt sich von daher nahe, daß die Bischöfe und Theologen, die als erste von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel gesprochen haben, als Argument zugunsten dieser Überzeugung u.a. angeführt haben, daß der Leib, der den Sohn Gottes getragen hat, der Verderbnis nicht habe verfallen können. Daß dieselben kirchlichen Schriftsteller die genannte Lehre auch als Parallele aus der bleibenden Jungfräulichkeit Marias abgeleitet und dabei vorausgesetzt haben, daß die geschlechtliche Vereinigung in der Ehe »Verderbnis« einer Frau bedeute, widerspricht so sehr der biblischen Lehre von der Güte der Schöpfung und unserer heutigen Einsicht in die Naturgegebenheit des geschlechtlichen Vorgangs, daß man wohl schwerlich annehmen darf, eine Anspielung auf diese Idee könnte mit der Liedstrophe ebenfalls intendiert sein.

Wenn die hier vorgelegte Interpretation zutrifft, haben wir in dieser Strophe eine ungemein schöne und tiefsinnige Formulierung der Teilnahme Marias an der Auferstehung des Herrn durch ihre eigene leibliche Aufnahme in die österliche Herrlichkeit. Dies wäre dann der einzige unter den untersuchten Texten, der die genannte Glaubenswahrheit explizit zur Sprache bringen würde.

6. Maria im Pfingstgeschehen

Das Pfingstgeheimnis ist Gegenstand eines einzigen unter den untersuchten Liedern, verfaßt und vertont von Kathi Stimmer-Salzedar. Es handelt sich um einen Text

¹⁶ Hervorhebung von mir.

über Maria, der sich an Jesus, den erhöhten und durch den Heiligen Geist in seiner Gemeinde gegenwärtigen Herrn richtet: »*Ein Gebet, das viele Stimmen singen*, läßt Dich, Herr, in unsre Mitte ein, und der Geist bringt unser Herz zum Klingen...«, heißt es im Refrain, mit dem das Lied anhebt. Die erste Strophe spricht von der Urgemeinde in den Tagen zwischen Himmelfahrt und Pfingsten und hebt besonders den Aspekt der Gemeinschaft hervor. In jener Zeit des Hoffens und Wartens, so heißt es, »wollte keiner von den Jüngern einsam sein. Im Beten mit Maria wuchs der Glaube...« Die beiden weiteren Strophen wenden das Gesagte auf uns selbst an: »Herr, sieh, wir sind die wartende Gemeinde, die... sich um Deine Mutter schart, um... mit ihr Dich zu bitten um deinen Geist...«

7. Gesamtschau der Person und des Schicksals Marias

Unter diesem Titel möchte ich einige Lieder gruppieren, die mehrere Ereignisse im Leben Marias ansprechen, ohne eines davon erheblich stärker zu akzentuieren als andere.

»*Ave Maria..., schütze uns Jungfrau...*« von Georg Braun besingt das Jawort Marias, die Geburt des Retters, das Suchen nach Jesus im Tempel, das Bewahren seiner Worte im Herzen und Marias Anwesenheit bei der Kreuzigung. In Verbindung mit der Messiasmutterschaft wird hier entsprechend einer jahrhundertelangen Tradition ausgesagt, daß Maria der Schlange den Kopf zertreten habe. Kein Geringerer als Papst Johannes Paul II. hat erklärt, daß diese Sicht der Dinge »nicht ganz richtig« sei¹⁷. Das Mißverständnis wird gemeinhin auf die Wiedergabe von Gen 3,15 in der Vulgata zurückgeführt: »*Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum...*« Doch ist anzunehmen, daß die syrische Übersetzung, die von Ephräm im 4. Jh. benutzt wurde, zu demselben Mißverständnis Anlaß gegeben hat. Denn dieser schreibt: »Maria trat jenen mit Füßen, der einst Evas Ferse durchstach«¹⁸.

Wenn wir demnach mit Recht die genannte Aussage heute entsprechend der korrekten Wiedergabe des Textes auf Jesus und nicht auf Maria beziehen, so stellt doch die Geschichte des Mißverständnisses eine bedeutsame Traditionstatsache dar. Spätestens seit dem 4. Jh. hatte, wie Ephräms Aussage belegt, die Kirche ein solches Bild von Maria und ihrer Mitwirkung im Werk der Erlösung, daß die Anwendung der Genesisaussage auf ihre Person, dort wo sie, wie bei Ephräm, geschah, keinerlei Widerspruch und Protest hervorgerufen hat. Wir haben es demnach mit einer ungeschickten Formulierung einer im Bewußtsein der Glaubensüberlieferung tief verankerten Glaubenswahrheit zu tun: daß Maria durch ihr Ja und ihr Mitleiden beim Kreuz als die neue Eva am Werk unserer Erlösung teilgenommen hat.

»*Maria, Dir will ich mich anvertrauen*«, von G. Dadillon, eine von der Gemeinschaft Emmanuel veröffentlichte Übersetzung aus dem Französischen, bezieht sich

¹⁷ Bei der Generalaudienz am 29. 5. 1996: KNA, Aktueller Dienst Inland (sic, wohl versehentlich so eingeordnet), 30. 5. 1996, 7.

¹⁸ Hymnus 2 auf die Geburt des Herrn, Vers 31 f (Lamy II, 455f; Lektionar zum Stundenbuch II/1, 64).

auf Marias demütiges Magdsein, ihr Jawort, die Menschwerdung, das Wunder von Kana und das Mitleiden beim Kreuz. Über die bisher besprochenen Texte hinaus wird hier im Zusammenhang mit Kana die fortdauernde Fürbitte Marias für uns bei ihrem Sohn ebenso hervorgehoben wie die Tatsache, daß die Mutter Jesu beim Kreuz in der Person des Johannes uns alle als ihre Kinder angenommen hat.

Der letztgenannte Gedanke findet sich ebenso in »*Gegrüßet seist du, Mädchen Maria*« von Walter Ziegler, in dem über die bisher besprochenen Texte hinaus im Zusammenhang mit der Verkündigung Maria auch als Braut des Heiligen Geistes bezeichnet wird. Über die Angemessenheit dieser von der Hl. Schrift nicht gebrauchten Metapher mag man geteilter Meinung sein. Dagegen spricht m.E., daß wir doch alles tun müssen, um klarzustellen, daß die Jungfrauengeburt nach christlichem Verständnis ein reiner Schöpfungsakt und nicht, wie in den heidnischen Mythen, Folge einer »heiligen Hochzeit« zwischen Gottheiten und menschlichen Frauen ist.

In etwas mühsamen Versen und Reimen werden in »*Maria, Maria, o Ave du Maria*« von Gerhard Paul die Schwerpunkte des Lebens der Gottesmutter von ihrer Erwählung bis zu ihrer Verherrlichung dargestellt.

8. Unsere Beziehung zur Mutter des Herrn

Unter diesem Stichwort sollen ein paar Lieder vorgestellt werden, die mehr die heutige Rolle Marias in unserem geistlichen Leben als die Etappen ihres eigenen Weges zu Gott zum Inhalt haben.

»*Du hast ganz leis mich beim Namen genannt*« von Johannes Ganz deutet die persönliche Beziehung des Betenden zu Maria ganz im Sinn des Mutter-Kind-Verhältnisses.

Dem fügt Kathi Stimmer-Salzeder in ihrem Lied »*Mutter und Schwester bist Du uns im Glauben...*« als wichtige Ergänzung die geschwisterliche Beziehung hinzu.

Zusammen mit Heinz Martin Lonquich zeichnet dieselbe Autorin verantwortlich für den Text: »*Wo ist ein Halt, wo ist ein Ziel, wo geht ein Licht uns auf?*« Antwort auf diese und weitere Fragen ähnlicher Art gibt jeweils der Refrain: »Ein Zeichen der Hoffnung bist du uns, Maria, in dir zeigt uns Gott seine Liebe...«

Die beste poetische Gestalt weist unter den Liedern dieser Gruppe das von Klaus Weyers (Melodie: Bernhard Schleinitz) auf, das unsere Beziehung zu Maria ganz als eine geschwisterliche charakterisiert. »*Unsere Schwester Maria*, dein Sohn ist das Leben«, so beginnt es mit dem Refrain. Und in der ersten Strophe heißt es: »Du pflanzt in unsere Gesichter das Lächeln deines Sohnes. Und so können wir leben.«

Zuletzt ist in diesem Zusammenhang ein von der Schönstatt-Gemeinschaft veröffentlichtes Lied zu erwähnen: »*Du bist die Siegerin*« von Esther Kötze (Melodie: Helga Poppe)¹⁹. Die Aussage im Refrain: »Du hast den Drachen besiegt« erinnert an Gen 3,15, bezieht sich jedoch noch stärker auf Offb 12, da es anschließend heißt:

¹⁹ Daß es sich bei diesem Text um ein Schönstatt-Lied handelt, obwohl es in dem unten zitierten Liederbuch dieser Gemeinschaft nicht enthalten ist, ist mir durch Auskunft seitens des Schönstatt-Verlages bekanntgeworden; ebenso, daß es aus den siebziger Jahren stammt.

»Du bist der Sonne gleich... Sei uns auch heute nicht fern, wenn er auch uns nun bekriegt.« Das in der zweiten Strophe ausgesagte Bestreben, »stets zu tun, was dir nur Freude macht«, wobei mit »dir« Maria gemeint ist, zeigt eine starke Hinwendung des Beters zu ihr an. Doch wird die Christusbeziehung im wesentlichen gewahrt durch die im Refrain jeweils wiederholte Aussage: »Du bist die Mutter des Herrn«.

9. An bestimmte Gemeinschaften oder Orte gebundene Lieder

»Wer nur ist diese Frau«, von A. Borges, Sao Paulo, gibt sich selbst in der fünften und letzten Strophe als Schönstatt-Lied aus: »Liebesbündnis in Schönstatt schließt mit uns... die Dreimal Wunderbare, die Königin und die Siegerin«. Auch hier wird Maria in der ersten Strophe als die Frau aus Offb 12 angesprochen: »Wer nur ist diese Frau, hell umkleidet mit Sonne, so weiß wie Schnee der Berge, gekrönt mit leuchtenden Sternen?« Der Refrain beginnt mit »Ave, Ave, du Immakulata...« und bringt damit, für Insider unzweideutig, die erbsünde freie Empfängnis der Gottesmutter zum Ausdruck, ohne diesen Gedanken jedoch weiter zu entfalten.

Ein anderes Schönstatt-Lied, von Wilfried Röhrig, verkündet: »Wir stehn am Ende der großen Illusionen von Wissenschaft und Technik...« Weniger plausibel als diese Feststellung erscheint die damit verwobene Aussage, daß wir uns in unserer Freiheit »zerwaltet« sehen. In der ansonsten inhaltlich guten zweiten Strophe heißt es weniger glücklich: »Der Alte Bund, er setzte sich in Jesus Christus fort...« Abgesehen von dem unschönen Füllsel »er« ist die Aussage, daß der Alte Bund sich in Jesus Christus fortgesetzt hat, auch nicht ganz zutreffend. Richtiger wäre, daß er sich in ihm erfüllt hat. In der dritten und letzten Strophe erscheint die merkwürdige Idee, daß Maria sich im Schönstatt-Heiligtum »niedergelassen« habe, ein Gedanke, der auch in Nr. 62 derselben Sammlung wiederkehrt.

Das Lied »Königin des Friedens« von Stanko Vasilij (Melodie: Ch. Klug), gibt sich im Titel als Medjugorje-Lied aus. Dasselbe geht aus der zweiten Strophe hervor: »Deine Güte, heil'ge Mutter, finden wir in Medjugorje...« Wenn daran dann ein Nebensatz angehängt wird, dessen Aussage dem Hauptsatz gegenüber kaum Neues bringt, nämlich: »...wo wir deine Huld erfahren«, dann läßt das erkennen, daß auch hier keine hohen dichterischen Ansprüche gestellt werden. Inhaltlich ist jedoch das Insistieren auf Frieden, Umkehr und Verzeihen auf dem Hintergrund der schrecklichen Ereignisse im ehemaligen Jugoslawien bemerkenswert: »Königin des Friedens, Mutter, zu dir kommen wir...« (1. Strophe); »Bringe uns den Frieden, Mutter. Umkehr schenke uns, Maria...« (Refrain); »Deine überreiche Liebe... bildet uns nach deinem Sohne im Verzeihen und im Dienen.« Hier wird das positive pastorale Bemühen der Franziskaner in Medjugorje spürbar.

Mit hoher Poesie und hervorragenden inhaltlichen Aussagen haben wir es in der neuen Fassung des *Altenberger Wallfahrtsliedes* von Winfried Pilz zu tun. Dieser Text verdient es, in extenso zitiert zu werden:

Nun, Freunde, fangt zu singen an!
Der Friede sei mit allen!
Rückt näher, brecht des Schweigens Bann,
durchmeßt die weiten Hallen
mit Liedern eurer Pilgerfahrt,
Gedanken und Gebeten!
Die ihr in Nacht und Ängsten wart,
seid nun zum Licht getreten.

Hoch wölbt sich über uns der Raum
bis in des Weltalls Fernen.
Der Säulen Wald, wie Baum an Baum,
wächst dunkel zu den Sternen.
Der Lobgesang von ehemals
hallt durch die Zeiten wider.
Das himmlische Jerusalem
läßt sich auf uns hernieder.

Wir schauen dich im Strahlenkranz,
Maria mit dem Kinde.
Du sprachst ein Ja und sprachst es ganz,
daß eine Antwort finde
der Völker Hunger ungestillt,
der Schrei, daß Frieden werde,
du gottgeschenktes neues Bild
des Menschen und der Erde.

Der uns die neue Welt verheißt,
wenn Altes ist versunken,
gibt heute schon uns seinen Geist:
ein Feuer – tausend Funken.
So gehen wir in seinem Licht,
wohin er uns wird senden,
und harren, daß der Tag anbricht,
die Zukunft zu vollenden.

Hier kommt die ekklesiologische und eschatologische Dimension der Gestalt Marias in einer Weise zum Tragen, wie wir sie in dieser Deutlichkeit und Dichte in den bisher untersuchten Liedern noch nicht angetroffen haben: »Der Lobgesang von ehemals hallt durch die Zeiten wider. Das himmlische Jerusalem läßt sich auf uns hernieder.« Das ist das Geheimnis der Kirche in seiner zeitübergreifenden Wirklichkeit. Und wenn es daran anschließend heißt: »Wir schauen dich im Strahlenkranz, Maria mit dem Kinde..., du gottgeschenktes neues Bild des Menschen und der Erde«, dann wird deutlich, daß hier Maria gepriesen wird als das auf die eschatologische Vollendung hindrängende Urbild der Kirche. Sehr intensiv wird in dem Text auch das Er-

lebnis des nächtlichen Pilgerns und Ankommens sowie »der Schrei, daß Frieden werde«, zur Sprache gebracht.

Von ganz anderer Art, aber von ebenso hoher Qualität ist das wohl im Hinblick auf die Wallfahrt von Telgte von Karl Lenfers verfaßte und von Peter Janssens vertonte Lied »Mensch, Maria«, das die überkommenen Formen der Frömmigkeit und insbesondere der Marienverehrung aus der Sicht eines betenden und aufrichtig Gott suchenden Durchschnittschristen humorvoll-kritisch hinterfragt. Auch dieser Text ist zu schön, um ihn nicht in vollem Umfang anzuführen.²⁰

»Mensch, Maria, all die Frommen,
die zu dir wallfahren kommen,
machen mir das Leben schwer,
denn sie glauben viel zu sehr.

Beten zu dir lauretanisch –
das ist fremder noch als Spanisch.
Ich steh hilflos hinten an,
Mensch, Maria, hör mich an.

Weißt du, wie es um mich steht,
wie es meinem Glauben geht?
Ich fahr Auto, sehe fern,
lese Krimi, kegle gern.

Geld verdienen ist mir wichtig,
Mensch, Maria, ist das richtig?
Selten denk' ich nur an Gott
und sehr selten an den Tod.

Und jetzt komm ich bei dir an
ob mir das was bringen kann?
'n bißchen Hoffnung hab' ich noch,
Mensch, Maria, hilf mir doch.

Ein weiteres Wallfahrtslied ist wegen der kritischen Hinweise, zu denen es Anlaß gibt, unter der folgenden Überschrift zu besprechen.

II. Texte, die zu Bedenken Anlaß geben

Das Tschenstochau-Wallfahrtslied mit dem Titel »Schwarze Madonna« gibt es in einer wohl älteren Fassung: »Einen Ort weiß ich auf Erden«²¹. Gegen diesen Text ist nichts einzuwenden, aber er ist eher den traditionellen Marienliedern zuzuordnen und gehört daher nicht direkt zum Thema des Vorliegenden.

²⁰ Der bis zur Abfassung des Vorliegenden noch unveröffentlichte Text wurde mir dankenswerterweise vom Peter Janssens Verlag zur Verfügung gestellt.

²¹ Fundort: Marianische Jugendbewegung, 830 II.

Eine zweite, wohl neuere Fassung²² beginnt mit: »Einen Ort auf dieser Erde gibt es, wo Maria strahlt, wo ihr Antlitz ist zerschnitten, das so liebevoll gemalt.« Die Fortsetzung: »Traurig ist ihr Anblick heute...«, kann von der Sache und vom Kontext her nur auf das Bild bezogen werden. Dann ist aber zu fragen, ob Bilder von einem Tag zum anderen unterschiedlich gestimmt sein können. Unannehmbar erscheint die Aussage der dritten und letzten Strophe: »...wir wären völlig einsam, ohne Hilfe weit und breit, hätten wir nicht unsre Mutter, die voll Liebe uns anblickt und zu Jesus gütig hinführt und geschickt.« Zwar wird hier der Christusbezug bewußt gesucht, gleichzeitig jedoch behauptet, mit Jesus allein wären wir völlig einsam und ohne Hilfe, denn um zu ihm zu gelangen brauchten wir notwendig jemand, der uns geschickt dort hinführt.

Merkwürdige Formulierungen finden sich in »Sei begrüßt, Maria, Mutter jenes Wortes« von Kathi Stimmer-Salzeder: »Sei begrüßt, Maria, Mutter jenes Mutes, der der Liebe Leben gab... Mutter jenes Schmerzes, der die Sünde weinen macht... Mutter unsrer Liebe, die das Dunkel unterwirft.«

Drei Lieder artikulieren den Gedanken der Ganzhingabe an Maria. »Dir gehör' ich ganz, Maria«, von Patrick Lemoine, original französisch, von der Gemeinschaft Emmanuel auf deutsch herausgebracht. Darin wird Maria als heilige und reine Magd und als unsere Mutter angeredet, die den Betenden in allem leiten soll. Gott, Jesus Christus oder der Heilige Geist werden nicht genannt. Maria erscheint darum – sicher entgegen der Absicht von Autor und Herausgebern – als Endpunkt der Hingabebewegung.

Ähnlich verhält es sich mit dem von der Schönstatt-Gemeinschaft veröffentlichten Lied »Dir, meiner Mutter, schenke ich mein Leben« von Elisabeth Neiser. Allerdings wird hier in zwei von den vier Strophen ein Korrektiv eingebaut, wenn es abschließend heißt: »... laß mich SEIN Wort hören!« bzw. »... laß mich IHN verkünden!«

Zum Weihegebet des hl. Ludwig Maria Grignon de Montfort, das die Gemeinschaft Emmanuel 1987 in vertonter deutscher Übersetzung herausgebracht hat (»In Gegenwart des ganzen himmlischen Hofes«), ist zuerst zu fragen, was es in unserer Zeit für einen Sinn haben soll, Engel und Heilige als »himmlischen Hof« zu bezeichnen. Als theologisches Korrektiv zu der Ganzhingabe an Maria dient hier die Aussage am Ende des letzten Satzes, daß dieser Akt »zur größeren Ehre Gottes« geschehen soll. Dies erachteten aber die Herausgeber selbst offenbar als ungenügend, denn sie haben den Gesang überschrieben: »Weihegebet an Gott den Vater, in Christus durch die Hände Marias«. Das klingt besser, entspricht jedoch nicht dem darunterstehenden Text.

Trotz des bekannten Maßes an Anerkennung, die die Praxis der Selbsthingabe an Maria von kirchenamtlicher Seite gefunden hat, muß gefragt werden, ob diese wirklich mit den Prinzipien von »Marialis cultus« zu vereinbaren ist, insbesondere, aber nicht nur, mit der Forderung, auf die Sensibilität von Christen anderer Konfessionen Rücksicht zu nehmen. Nicht nur evangelische, sondern katholische Christen dürfen

²² Ebd., 830 I.

der Meinung sein, daß die Grenze zwischen einem solchen Akt und der Anbetung nicht ohne weiteres einsichtig ist.

Ganzhingabe an Maria beinhaltet auch das in ansprechendem Stil verfaßte Schönstatt-Lied »*Laßt uns ziehn in ein Land voller Liebe*« von Wilfried Röhrig. Hier heißt es zudem, an Maria gerichtet: »Schenk uns deine Gnade...« Das ist zumindest mißverständlich. Denn obwohl man auch von Gnade (und Ungnade) im Bereich von zwischenmenschlichen Beziehungen spricht, wird das Wort innerhalb von Gebeten doch spontan im theologischen Sinn verstanden als die den Menschen in seinem Sein und in seinem Handeln verwandelnde liebende Zuwendung Gottes zu ihm. Und in diesem Sinn kann man von Marias Gnade nur sprechen, wenn es um die Gnade geht, die sie empfangen hat, nicht aber um die Gnade, die sie fürbittend vermittelt: diese kann immer nur Gnade Gottes sein.

Sieben weitere Marienlieder derselben Sammlung geben Anlaß zu kritischer Anfrage. Einmal das ebenfalls von dem zuletzt genannten Autor verfaßte »Ich schenke dir, o Mutter, eine Krone«. Zum Gedanken der Ganzhingabe an Maria kommt hier hinzu, daß das Reich Gottes, an die Mutter des Herrn gerichtet, als »dein Reich« bezeichnet wird. Von Gott, Jesus Christus und dem Heiligen Geist ist in dem Text nicht die Rede. Gewiß ist der Glaube an den dreifaltigen Gott vorausgesetzt, wie viele andere Lieder derselben Sammlung bezeugen. Dennoch kann das Fehlen eines ausdrücklichen Bezuges darauf im Umkreis derart starker Aussagen zu Maria nicht als unbedenklich erscheinen.

Ähnliches ist, mutatis mutandis, zu sagen von den Liedern »Der Alltag bietet viele Schwierigkeiten«; »Dreimal Wunderbare Mutter«; »Gott der Vater schuf die Welt«; »Sieh, ich bin noch jung« und »Wir sind zur Liebe bereit«. Hier überraschen Formulierungen wie: »Wir erobern Land für unsere Königin«; »Tag für Tag bring ich dir (Maria) kleine Opfer...«; »Wir bringen... all unsre Opfer als Maienblüten vor dich hin«; »Tag für Tag bin ich dein Kavalier« und »...komm ich in dein Kapellchen«. Nicht weniger die Aussage, daß Gott »in uns Liebe schürt«, sowie die Behauptung, der hl. Joseph habe »alles für der Mutter (d.h. Marias) Ruhm« getan – worüber sich beide Partner wohl gleichermaßen gewundert hätten. Befremdlich erscheint schließlich die Tatsache, daß das relativ bekannte, kurze Lied »Im Anschau'n deines Bildes..., da werden wir verwandelt in dein Bild« hier unter den Marienliedern und nicht den Christusliedern aufgeführt wird (Nr. 60).

Einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt: »Mutter, verherrliche dich in unserm Heiligtum«. Allgemein und zutreffender sagt man durchweg, daß Gott die Heiligen verherrlicht, nicht daß sie es selbst tun. Ebenso ungewöhnlich klingt die Aussage: »...wir wollen dein Werkzeug sein«, wenn sie, wie hier, an Maria gerichtet wird. Auch in diesem Text findet sich wieder der fragwürdige Gedanke, daß die Mutter des Herrn sich »bei uns« (im Schönstatt-Heiligtum) »niederlassen« soll. Schön und bedeutsam erscheint dagegen das lateinische Finale: »Nova Sion, Nova Sion Patris!«²³ Ob damit Maria oder die Schönstatt-Gemeinschaft als Gliedgemeinschaft der Kirche gemeint ist, bleibt wohlthuend offen, so daß man mit Recht beides gleichzeitig ausge-

²³ Das Neue Zion, das Neue Zion des Vaters!

sagt finden kann. Von daher könnte man das Lied dem neuen Altenberger Wallfahrtslied an die Seite stellen, insofern es in dem zitierten Schlußvers die ekklesiologische Dimension der Gestalt Marias aufklingen läßt.

Wenn damit außer positiven Wertungen auch einige kritische Anmerkungen zu Marienliedern geäußert wurden, so möchte sich diese Kritik als eine konstruktive und geschwisterliche innerhalb der Glaubensgemeinschaft der einen Kirche verstanden wissen. Hinsichtlich der Schönstatt-Lieder soll auch der Tatsache Rechnung getragen werden, daß diese weitgehend von Jugendlichen auf Zeltlagern verfaßt wurden und man deswegen an sie nicht dieselbe Meßlatte anlegen kann wie an Dichtungen von professionellen Autoren.

Dennoch erscheint mir eine solche Kritik unter Schwestern und Brüdern berechtigt und notwendig. Denn dem Willen Gottes, dem Wohl der Kirche und damit auch einer echten Marienverehrung entspricht nur eine konsequente Ausrichtung nach der Wahrheit. Demnach kann ein Zuviel innerhalb der Aussagen über die Mutter des Herrn ebenso verkehrt sein wie ein Zuwenig. Sollte es sich dabei um eine Verwischung der Grenze zur Anbetung hin handeln, wäre dieses Zuviel ungleich schlimmer als jegliches Zuwenig. Und was jugendliche Liedautoren betrifft: gerade sie müßten ein Gespür dafür haben oder doch leicht zur Einsicht hinzufügen sein, daß die Wahrheiten unseres Glaubens in zeitgemäßen Formulierungen, Bildern und Metaphern ausgedrückt, verkündet und gefeiert werden sollten. Auch Jugendlichen müßte deutlich gemacht werden, daß eine Überarbeitung notwendig ist, wenn eine Textpassage keinen Sinn ergibt²⁴ oder wenn eine Einstellung gegenüber Nichtgläubenden zum Ausdruck kommt wie diese: »Ein jeder hält uns zum Narren, man glaubt einfach nicht an unseren Gott. Brüder, ...was sollen wir tun, sollen wir werden wie sie, so bürgerlich, so faul, so satt? Dann hätten wir unsere Ruh'«²⁵.

Alle bisher erwähnten Defizite und Schiefheiten gehen in die traditionell-konservative Richtung und entsprechen einer Meinung und einem Empfinden, wonach man von Maria »niemals genug« des Lobes aussprechen könnte und es dabei auf theologische Stimmigkeit ebensowenig ankomme wie auf literarisches Niveau und zeitgemäße Sprachgestalt.

Eine Fehlaussage in der entgegengesetzten, die Glaubenslehren in das Banal-Horizontalistische hinein auflösenden Richtung habe ich in einem einzigen Lied gefunden, das von Maria nur nebenher spricht und darum unten nicht mit aufgelistet ist. Es trägt den Titel »Eine Ballade über das Evangelium« und beginnt mit: »Dies Lied singt über Jesus, den Mann vor langen Zeiten...«²⁶ Totenerweckungen und Exorzismen, die beiden einzigen Arten von Wundern, die darin vorkommen, werden in einer Weise dargestellt, daß offenbleibt, ob Jesus wirklich Tote erweckt und reale Dämonen ausgetrieben hat, die negative Deutung jedoch näherliegt. Von der erlösenden

²⁴ So in »Gott, der Vater, schuf die Welt«, 4. und 5. Zeile der 1. Strophe.

²⁵ »Brüder, wir ziehen in ein neues Land«: Neue Gemeinschaft, Nr. 3. Dieses Lied ist nicht in der untenstehenden Liste aufgeführt, weil es von Maria nur nebenher spricht.

²⁶ T: Huub Oosterhuis (dt. von Peter Pawlowsky); M: Bernard Huijbers. – Fundort: Sagt es weiter. Eine Auswahl von Gesängen. Hrsg.: BDKJ Berlin (West), Berlin ⁴1985, 303; Original: Du bist der Atem meiner Lieder. Gesänge von Huub Oosterhuis... Copyright: Verlage Christophorus/Herder/Burckhardthaus.

Opferdimension des Todes Jesu und von realer Auferstehung ist nicht die Rede. Und wenn es in dem Text bloß heißt: »Noch immer sagen manche: Er ist der Gottessohn«, dann wird nicht deutlich, ob der Autor sich zu diesen zählt und, wenn ja, wie die Gottessohnschaft gemeint ist.

In diesem Kontext heißt es von Maria lakonisch: »Die Mutter und die Brüder begriffen nichts von ihm« – eine Aussage, die hinsichtlich Marias im Gegensatz steht nicht nur zur christlichen Glaubenstradition, sondern auch zu der Tatsache, daß die Mutter des Herrn in der Heiligen Schrift gleich zu Beginn der neutestamentlichen Ereignisse vorgestellt wird als die Magd Gottes, die selig ist, weil sie geglaubt hat, und die alles, was von Gott her geschehen war, in ihrem Herzen bewahrt und darüber nachgedacht hat (Lk 1,38.48.49; 2,19). Daß sie später einzelnes im Verhalten Jesu nicht verstanden hat (vgl. Lk 2,50), ist damit nicht ausgeschlossen; die Behauptung aber, daß sie insgesamt nichts von ihm begriffen habe, muß unbedingt zurückgewiesen werden.

III. Kinderlieder

Das Lied »*Maria geht übers Gebirge*« von Franz Kett (Melodie: Heinz Martin Lonquich) besingt in kindgerechter Weise den Besuch Marias bei ihrer »Cousine Elisabeth«.

Alle anderen Kinderlieder mit marianischen Themen, die ich finden konnte, entstammen der »RKW Liederkiste« aus dem St. Benno-Verlag, Leipzig 1988²⁷. Es sind: »*Ave Maria, grüßte der Engel*«, zum Thema Verkündigung und Menschwerdung; »*Hochpreis meine Seele die Macht meines Herrn*«, eine kindgemäße Wiedergabe des Magnificat; »*Von Maria sing ein Lied*, was in Nazareth geschieht..., was in Betlehem geschieht..., was auf Golgota geschieht..., was durch sie mit uns geschieht...«: eine vorzügliche Gesamtdarstellung der Person Marias und ihrer Bedeutung im Heilsgeschehen; »*Dein Leben war Glaube und Liebe zugleich*«: Maria als Beispiel und Fürsprecherin; »*Heilige Maria, Hilfe der Christen*«: kurze Muttergotteslitanei; »*Du Mutter der Schmerzen*«: Marias Anteil an Tod und Auferstehung des Herrn. Alle diese Lieder weisen eine zeitgemäße, ansprechende und kindgerechte Sprachgestalt auf.

Schlußfolgerung

Der bleibende Eindruck nach dieser Analyse ist der einer großen Vielfalt und eines erstaunlichen Reichtums. Wenigstens ein Viertel der aufgezählten Titel muß als sehr wertvoll bezeichnet werden, manche andere Texte als durchaus brauchbar. Die

²⁷ RKW = Religiöse Kinderwoche, eine in den Pfarreien der ostdeutschen Diözesen übliche jährliche Veranstaltung, vor allem innerhalb der Sommerferien.

zusätzliche Benutzung dieser Lieder neben den traditionellen stellt eine erhebliche Bereicherung unseres Repertoires dar.

Das gilt insbesondere hinsichtlich biblischer Themen wie Verkündigung, Geburt Jesu und sein Sterben am Kreuz, betrifft aber auch Ereignisse, die in traditionellen Kirchenliedern kaum angesprochen werden, wie der Besuch Marias bei Elisabeth, das Suchen und Finden ihres Sohnes im Tempel, die Hochzeit zu Kana oder Maria im Pfingstgeschehen; oder Aspekte, die darin weniger deutlich zum Ausdruck kommen, wie die Erfüllung jesajanischer Friedensprophetien im Weihnachtsgeheimnis.

Unter den klassischen Themen der Mariologie ist naturgemäß das zentrale Ereignis der Menschwerdung sowie Marias Reaktion darauf in Glaube und liebendem Gehorsam am stärksten entfaltet. Auch ihre Teilnahme am Leiden des Herrn kommt wirksam zur Sprache, wenigstens implizit auch ihre Mitwirkung bei der Erlösung: am deutlichsten in der Anwendung von Gen 3,15 auf ihre Person und in der Aussage, daß sie uns, beim Kreuz Jesu stehend, als ihre Kinder angenommen hat.

Die Lehre von Maria als Urbild der Kirche, die dem 2. Vatikanum so wichtig war, hat in hervorragender Weise im neuen Text des Altenberger Wallfahrtsliedes Ausdruck gefunden. Angedeutet ist sie ebenso im Schönstatt-Lied »Mutter, verherrliche dich...« Die damit zusammenhängende Aussage der Alten Kirche von Maria als der neuen Eva fehlt völlig, ebenso wie die Betonung ihrer Jungfräulichkeit auch nach der Geburt.

Das Dogma von der erbsündefreien Empfängnis der Gottesmutter wird in einem einzigen Lied für Kenner der Materie hinreichend deutlich ausgesagt, das von ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel nur in der letzten Strophe von »Unverhofft blüht ein Reis«, falls die oben dazu gegebene Deutung zutrifft. Auf jeden Fall *kann* man die Strophe so verstehen und auslegen, und sie stellt dann eine weitaus bessere Formulierung des genannten Geheimnisses dar, als wir sie bisher in Kirchenliedern kannten.

Als Abweichung von der gesunden Lehre nach »links« haben wir eine einzige festgestellt, und dies noch in einem Lied, das von Maria nur ganz nebenher handelt. Übertreibungen nach »rechts« sind häufiger, vielfach verbunden mit dürftiger literarischer und stilistischer Qualität. Sie belegen, wie dringlich die Aufgabe der Unterscheidung entsprechend den weisen Grundsätzen von »Marialis cultus« immer noch ist. Dieser Aufgabe sollten wir uns jedoch stellen, denn es wäre ein großer Verlust, wenn unsere Gemeinden die guten unter den neueren Liedern zum Thema Maria nicht nutzen würden.

P.S. Der Autor ist an einer Zusammenarbeit mit Theologen, Seelsorgern und Kirchenmusikern zwecks kritischer Beurteilung von neueren geistlichen Liedern insgesamt – entsprechend den im vorstehenden dargelegten Kriterien – interessiert.

Neuere geistliche Lieder zum Thema »Maria«

Quellen und Fundorte

Mit »Quellen« sind Erstveröffentlichungen gemeint; mit »Fundorte« Lieder-sammlungen oder Einzelblätter, die zu einem bestimmten Lied entweder auf eine anderweitige Veröffentlichung verweisen oder nicht angeben, ob sie es erstmalig veröf-fentlichen oder einer anderweitigen Veröffentlichung entnehmen.

- Der Herr ist mein Lied. Ein Liederbuch für Jugendgottesdienste, St. Benno-Verlag, Leipzig 1984.
- Er lebt. Für den gottesdienstlichen Gebrauch hrsg. von der Gemeinschaft Emma-nuel e.V., Bonn 1990.
- Jubilate deo, Hrsg.: Marianische Jugendbewegung (MJB), Bonn o.J. (Anfang der neunziger Jahre; im folgenden abgekürzt: MJB).
- Kathi Stimmer-Salzeder, Lied der Hoffnung 3, Aschau am Inn 1992 (abgekürzt: Lied der Hoffnung 3).
- Kommt und singt. Ein Kinderliederbuch nicht nur für Kinder. Hrsg.: Erzbischöfliches Generalvikariat Köln, Köln 1992.
- Mein Liederbuch 2: Oekumene heute, tvd-Verlag, Düsseldorf 1992.
- Neue Gemeinschaft. Liedersammlung der Schönstatt-Mannesjugend, Vallendar 1994 (abgekürzt: Schönstatt).
- RKW Liederkiste. Eine Liedersammlung aus den Religiösen Kinderwochen 1972–1985, St. Benno-Verlag, Leipzig, 1988.
- Troubadour für Gott. Hrsg.: Kolping-Bildungswerk, Diözesanverband Würzburg e.V., Würzburg ²1991.
- Und der Brunnen ist tief. LEIB UND GEIST LIEDER zum Kirchentag in Frank-furt 1987, Peter Janssens Musik Verlag, Telgte 1987.

Verzeichnis der untersuchten Erwachsenen- und Jugendlieder

Nr.	Titel	Text	Melodie	Copyright Autoren	Quellen und Fundorte
1.	Ave Maria, ave Maria, schütze uns	Georg Braun	Georg Braun	Autoren	Er lebt, 318
2.	Blumen erblühen	Heinz P. Perne	Heinz P. Perne	Studio Union im Lahn-Verlag Limburg	Troubadour für Gott, 417
3.	Der Alltag bietet viele Schwierigkeiten	R. Jost	»Che Serra«	Schönstatt-Mannesjugend	Schönstatt, 4
4.	Der Engel Gabriel ist erschienen	Unbekannt; dt.: Gemeinschaft Emmanuel	Greensleeves (16. Jh.)	Gemeinschaft Emmanuel	Er lebt, 301
5.	Dir gehör' ich ganz, Maria	Patrick Lemoine	Patrick Lemoine	Institut Notre Dame de Vie, Venasque, F-84210 Pernes	Er lebt, 320
6.	Dir, meiner Mutter, schenke ich mein Leben	Elisabeth Neiser	Elisabeth Neiser	Autorin	Schönstatt, 61
7.	Dreimal wunderbare Mutter	P. Kessler/H. Scherrer	W. Brantzen	Schönstatt-Mannesjugend	Schönstatt, 48
8.	Du bist die Siegerin ²⁸	Esther Kötze	Helga Poppe	Schönstatt-Gemeinschaft	MJB, 846
9.	Du hast ganz leis mich beim Namen genannt	Johannes Ganz	Johannes Ganz	Schönstatt-Mannesjugend	Schönstatt, 40
10.	Du trägst den, der in sich alles trägt	C. E. Hauguel; dt.: Gemeinschaft Emmanuel	Dalmati. Volkslied	Gemeinschaft Emmanuel	Er lebt, 302
11.	Ein Gebet, das viele Stimmen singen	Kathi Stimmer-Salzeder	Kathi Stimmer-Salzeder	Autorin	Lied der Hoffnung 3, 19
12.	Ein grüner Zweig	Eugen Eckert	Winfried Heurich	Autoren	Kopie, Bischöfliches Ordinariat Limburg
13.	Eine Frau geht über die Straßen	Heinz P. Perne	Heinz P. Perne	Studio Union im Lahn-Verlag, Limburg	Troubadour für Gott, 416
14.	Eine Frau hat Gott erwählt	Franz Lauterbacher	Spiritual »Michael, row your boat ashore«	G.-Bosse-Verlag	Liedblatt
15.	Einen Ort auf dieser Erde	A. Golozewska	A. K. Fenz	?	MJB, 830 I
16.	Ein Lied hat die Freude sich ausgedacht	Hartmut Handt	Nis-Edwin List-Petersen	Autoren	Kopie (Beratungsstelle für Gestaltung..., 604311 Frankfurt)

²⁸ Zu diesem Lied vgl. oben Anm. 19.

- | | | | | |
|---|--|------------------------|--|---|
| 17. Einfach zu hören, was Gott in dir spricht | Diethard Zils | Wim ter Burg | ? | Liedblatt |
| 18. Frau aus dem Volke | Johannes Ganz (3. Str.),
P. Johannes Schreml
(Ref., 1., 2. u. 4. Str.) | Johannes Ganz | Autoren | Er lebt, 307 |
| 19. Begrüßet seist du, Mädchen Maria | Walter Ziegler | Walter Ziegler | Autor | Troubadour für Gott, 543 |
| 20. Gott, der Vater, schuf die Welt | B. Brantzen/Wilfried Röhrig | Wilfried Röhrig | Schönstatt-Mannesjugend | Schönstatt, 52 |
| 21. Gott ist ganz leise | Franz Kett | Unbekannt | Autor | Kommt und singt, 126 |
| 22. Ich schenke dir, o Mutter, eine Krone | Wilfried Röhrig | Wilfried Röhrig | Schönstatt-Mannesjugend | Schönstatt, 49 |
| 23. In Gegenwart des ganzen himml. Hofes | Hl. Ludwig
Grignon de Montfort | Jean-Rudolphe Kars | Gemeinschaft Emmanuel | Er lebt, 305 |
| 24. Königin des Friedens (Medjugorje-Lied) | Fra Stanko Vasilij;
dt.: Kurt Knotzinger | Ch. Klug | ? | MJB, 835 |
| 25. Laßt uns ziehen in ein Land voller Liebe | Wilfried Röhrig | Wilfried Röhrig | Schönstatt-Mannesjugend | Schönstatt, 56 |
| 26. Mädchen du in Israel | Diethard Zils | Albe Vidacovic | Autoren | Kommt und singt, 127 |
| 27. Maria, Dir will ich mich anvertrauen | G. Dadillon;
dt.: F. u. G. Kotyza | G. Dadillon | Gemeinschaft Emmanuel | Er lebt, 319 |
| 28. Maria, Du Mutter des Herrn | M. u. M. F. Penhard;
dt.: Gemeinschaft Emmanuel | M. u. M. F. Penhard | Gemeinschaft Emmanuel | Er lebt, 303 |
| 29. Maria, Maria, o Ave Du Maria | P. Gerhard Paul | P. Gerhard Paul | Autor | Er lebt, 317 |
| 30. Mensch, Maria | Karl Lenfers | Peter Janssens | Peter Janssens Verlag | Manuskript von
Peter Janssens |
| 31. Mit ihrer schweren Last | Sybilie Fritsch | Peter Janssens | Peter Janssens Verlag | Und der Brunnen ist tief,
26 |
| 32. Mit Maria preist den Herren | Rudolf Weckerling
(3. Str. überarb. vom
AK Singles, Köln) | Peter Janssens | Peter Janssens Verlag | Mein Liederbuch 2, B
131/Original: Wann
kommt der Tag, 18/B 131 |
| 33. Mutter, das Wunder geschah | Heinz Perne | Heinz Perne | Studio Union im
Lahn-Verl., Limburg | Er lebt, 304; LP/MC
Sagt an, wer ist doch diese,
SU 608 |
| 34. Mutter und Schwester | Kathi Stimmer-Salzeder | Kathi Stimmer-Salzeder | Autorin | Lied der Hoffnung 3, 21 |
| 35. Mutter, verherrliche dich | W. Dörrer | W. Dörrer | Schönstatt-Mannesjugend | Schönstatt, 62 |

36.	Nun, Freunde, fangt zu singen an (neuer Text zum Altenberger Wallfahrtslied)	Winfried Pilz	Adolf Lohmann/ Heinz Martin Lonquich	?	AK »Singles« im BDKJ, Köln (Einzelblatt)
37.	Ohr, das den Ruf vernahm	Klemens Ullmann	Peter Janssens	Peter Janssens Verlag	Kommt und singt, 124
38.	Sei begrüßt Maria, Mutter jenes Wortes	Kathi Stimmer-Salzeder	Kathi Stimmer-Salzeder	Autoren	Lied der Hoffnung 3, 20
39.	Sieh, ich bin noch jung	Winfried Röhrig	Winfried Röhrig	Autor	Schönstatt, 58
40.	Unsre Schwester Maria	Klaus Weyers	Bernhard Schleinitz	Autoren	Der Herr ist mein Lied, 85
41.	Unverhofft grünt ein Reis	Wilhelm Willms	Christoph Lehmann	tvd-Verlag	Mein Liederbuch 2, B 130
42.	Vom heiligen Geist hast du ihn empfangen	Thomas Zenglein	Thomas Zenglein	?	Troubadour für Gott, 697
43.	Wer nur ist diese Frau	A. Borges, Sao Paulo; dt.: B. M. Erhard	A. Borges, Sao Paulo	Autoren	Schönstatt, 51
44.	Wir sind zur Liebe bereit	Winfried Röhrig	»Green Green«	Schönstatt-Mannesjugend	Schönstatt, 47
45.	Wir stehen am Ende der großen Illusionen	Winfried Röhrig	Winfried Röhrig	Autor	Schönstatt, 57
46.	Wo ist ein Halt	1. Str.: Kathi Stimmer- Salzeder; 2. u. 3. Str.: Heinz Martin Lonquich	Kathi Stimmer-Salzeder	Autoren	Kommt und singt, 129

Verzeichnis der untersuchten Kinderlieder

Nr.	Titel	Text	Melodie	Copyright	Quellen
1.	Ave Maria, grüßte der Engel	Vilma Guiland	Vilma Guiland	St. Benno-Verlag	RKW Liederkiste, 61
2.	Dein Leben war Glaube	Vilma Guiland	Vilma Guiland	St. Benno-Verlag	RKW Liederkiste, 65
3.	Du Mutter der Schmerzen	Vilma Guiland	Vilma Guiland	St. Benno-Verlag	RKW Liederkiste, 67
4.	Heilige Maria, Hilfe der Christen	Vilma Guiland	Vilma Guiland	St. Benno-Verlag	RKW Liederkiste, 66
5.	Hochpreis meine Seele	Alexander Ziegert	Johanna Schell	St. Benno-Verlag	RKW Liederkiste, 62
6.	Maria geht übers Gebirge	Franz Klett	Heinz Martin Lonquich	Autoren	Kommt und singt, 128
7.	Von Maria sing ein Lied	Alexander Ziegert	Klaus Friedrich	St. Benno-Verlag	RKW Liederkiste, 63
8.	Wir heben unsre Augen	Alexander Ziegert	Vilma Guiland	St. Benno-Verlag	RKW Liederkiste, 64

Philosophie

Schadel, Erwin (Hg.): *Ganzheitliches Denken. Festschrift für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 10)*, Frankfurt u. a.: Peter Lang 1996, 508 S., ISBN 3-631-49171-9, DM 118,00.

Die Festschrift ehrt einen Denker, der sich von Beginn seiner akademischen Karriere einem Thema gewidmet hat, das eine große philosophische Vergangenheit hinter sich hat, in der Gegenwart leider nur ein Nischendasein – meist in der Esoterikecke – frönt, aber hoffentlich wieder eine große Zukunft haben wird. Das darf man nicht nur diesem Thema wünschen, sondern der Philosophie überhaupt, die, von Skeptizismus, Positivismus und Nihilismus in der Gegenwart geprägt, zu verzweifeln droht: Wird sie in der Weise der Wissenschaftstheorie betrieben, ist sie mit Adorno gesprochen beim Fliegenbein zählen angelangt. Als systematische Philosophie beschäftigt sie sich mit Vorliebe mit ihrer Selbstauflösung. Das geschieht entweder in historistischer Manier so sehr verheutigt, daß sie morgen schon gestrig sein wird oder aber in der Weise von Philosophiehistorie.

Mit dem Thema der Ganzheit ist Philosophie groß gewesen und mit dem Desinteresse an diesem Thema riskiert sie zunehmend bedeutungsloser zu werden. Denn das Geschäft des Fragmentarischen, des Auf-den-Punkt-zu-bringenden, zu Definierenden, zu Analysierenden, zu Isolierenden, das ist das Geschäft der positiven Wissenschaften, der Natur- und Strukturwissenschaften. Das alles Einzelne Verbindende, Zusammenhängende, nicht zu Konzentrierende, jedes Einzelne Bergende, aber nur erst in einem Vielen ins Erscheinen Tretende, das ist das wahre und exklusive Geschäft der Philosophie. Wie ein zarter Firnis bedeckt das Thema der Ganzheit die Nacktheit des Faktischen. Der Naive und das Kind nehmen es eher wahr als der positivistische, analysierende und damit das Thema paralysierende Naturwissenschaftler. Eine Zeit, die das Naiv-Kindliche nicht schätzt, hat auch keinen Sinn für das Thema der Ganzheit.

Die 29 Beiträge der Festschrift wollen das Lebenswerk Arnulf Riebers, dessen ganzheitliches Denken Othmar Spann und Heinrich Beck vieles verdankt, würdigen. In einem ersten Teil wird Ganzheit aus verschiedenen philosophischen Perspektiven explizit zum Thema. In einem zweiten Teil finden sich Beiträge, die aus einzelwissenschaftlicher Sicht zu ganzheitlichem Denken vorstoßen. Die Autoren sind Freunde und Kollegen aus verschiedenen Fachbereichen, aus dem Inland, dem europäischen Ausland und aus Übersee. Die Ein-

führung des Herausgebers Erwin Schadel zeigt auch ein wenig den Denkhorizont auf, unter dem Arnulf Rieber groß geworden ist. Schadel stellt in einer historisch angelegten Studie von der griechischen Klassik bis Sloterdijk einen systematischen Entwurf von ganzheitlichem Denken dar, der das zeitgenössische Denken in seinem Elend zeigt und die einstige Größe ganzheitlichen Denkens nicht nur restaurativ, sondern auch innovativ als zukünftige Größe wieder ahnen läßt. Es geht Schadel um nicht mehr und weniger als Kants »tantalischen Schmerz zu therapieren« (S. 42), der nach Kants nachkritischem eigenen Bekunden durch das Auseinanderreißen von Fühlen, Erkennen und Wollen entstanden ist. Daß Schadel auf einem philosophisch anspruchsvollen Weg ist, diesen »Schmerz zu therapieren«, hat er schon in anderen Veröffentlichungen der Reihe, in der die Festschrift plazierte ist, nachdrücklich bewiesen.

Helmut Müller, Vallendar

Nota, Jan H.: *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie, aus dem Englischen und Niederländischen übersetzt von Melanie Adamczewska und vom Verfasser, Fridingen a. D.: Börsig 1995, 215 S., ISBN 3-9802256-4-X, DM 58,00.*

Wie auf Heraklit würde wohl auch auf M. Scheler die Bezeichnung »der Dunkle« passen. Als »katholischen Nietzsche«, der in sich das Apollonische wie das Dionysische vereint, Sehergestalt und Genie, als philosophischen »Magier« hat man ihn gesehen; von einer unbeschreiblichen Vielseitigkeit und geistigen Kombinatorik, wie kein Zweiter dem Wissen seiner Zeit gegenüber offen; dabei immer ein vagabundierender Geist, stets mit der Not der Systematik und Ordnung kämpfend. Geheimnisvoll und dunkel bis heute ist vor allem die spätere Abkehr des zum katholischen Glauben Konvertierten von der Kirche, obwohl er für eine Zeit sogar zum Repräsentanten des deutschen Katholizismus geworden war und selbst eine erhebliche Zahl von suchenden Intellektuellen dem Katholizismus nähergebracht hatte. Waren es die spezifischen Lebensumstände Schelers oder ist hier Genialität an sich selbst zerbrochen – sein früher Tod hat jedenfalls die Wege zu einem Verstehen Schelers verweht und oft bloßer Spekulation das Feld überlassen.

Hierhinein versucht nun ein Buch des bereits 1995 verstorbenen Scheler-Spezialisten Jan Nota Aufhellung zu bringen. Es ist gegen einen vielerorts herrschenden Trend geschrieben, der Schelers

Bedeutung nur in einer Zuordnung zu Husserl oder Heidegger zu erkennen vermag und ihn daher »von außen« interpretiert. Für Vf. indes ist Scheler kein Übergang, sondern der letzte große Philosoph und daher auch nur durch Scheler selbst interpretierbar. Damit ist die Anlage dieser Arbeit in ihren Grundzügen schon festgelegt: nicht eine beziehungslose Nebeneinanderreihung von Biographie und Philosophie, sondern die Erhellung des Denkens durch die Biographie, wobei er nicht Einzelereignisse, sondern das Leben als Einheit ins Spiel bringen will. Schlagwort dafür ist das von Scheler selbst so genannte »persönliche Philosophieren«. Vf. sieht darin keine bloß psychologisch-biographische Deutung des Werkes, sondern: Die Person Schelers legt sich in Leben und Werk aus, steht in der Mitte zwischen beiden und verbindet sie, sofern Philosophieren zu einem Ringen eines Menschen um sich selbst und um seine Beziehung zu Welt, Mitmenschen und Existenzgrund wird. Das durchgehende Motiv dieses Philosophierens: die Suche nach Antwort auf die Frage »Wer bin ich und was ist der Mensch?«.

So bietet sich auch die in der Schelerforschung nicht unumstrittene Periodeneinteilung seines Denkens an, wobei Vf. sich an eine Dreiteilung (»Periode der Vorbereitung«, »Periode der Blüte« und »Periode Metanthropologie und Soziologie«) hält. Damit ist für Vf. keineswegs die These von radikalen Brüchen in Schelers Denken impliziert; er versucht vielmehr, die hintergründige Kontinuität herauszuarbeiten, allerdings ohne die Verwerfungen gänzlich abzustreiten. Wie diese Gratwanderung gelingt? Wiederum durch Rückgriff auf die Idee eines »persönlichen Philosophierens«: Kontinuität und Dissonanz haben ihre Wurzeln in der Person Schelers selbst; denn es wird festgestellt, daß »in diesem einen Menschen Scheler eine ganze Reihe verschiedener Menschen« wohnten. Woher nun dieses Wissen um die Person, wenn es, wie Vf. beklagt, außer einigen Artikeln und kurzer Lebensbeobachtungen bis heute noch keine umfassende Biographie über Scheler gibt? Es sind vor allem die Briefe Schelers an Märit Furtwängler, seine zweite Frau, deren Kopie Vf. von ihr persönlich zusammen mit einigen anderen wichtigen Dokumenten (u. a. auch Märits Tagebuch) erhielt, die mit den Publikationen von E. Avé-Lallement und W. Mader die Biographie Schelers erschließen sollen. Einbezogen wird die vom Vf. mit Freunden, Bekannten, Schülern und Familienangehörigen Schelers geführte Korrespondenz, wobei neben Märit auch Edith Stein zu den Informanten gehört.

Nun bietet Notas Buch eine Fülle gelungen zur Darstellung gebrachter Informationen über das Denken Schelers, angefangen von der phänomeno-

logischen Methode, über seine Lehre von der Person, seine Ethik und Religionsphilosophie bis hin zur praktischen Philosophie. Wie aber beurteilt er die umstrittene dritte, meist als pantheistisch eingeschätzte Phase Schelers? Vf. hält jedenfalls die darin vorgelegte Philosophie nicht für Schelers letztes Wort.

Für die Zeit zwischen 1920 und 1922, in die auch die Schrift »Vom Ewigen im Menschen« fällt, sei keinesfalls ein Pantheismus nachweisbar. Der in diesem Zeitraum besonders markante Aspekt des Alledens hebe Schelers ausdrückliche Ablehnung des Pantheismus als nicht mehr zeitgemäße und absolut unwahre Philosophie nicht auf. Scheler spreche sich zudem für die Erbsündenlehre und gegen die Selbsterlösung des Menschen aus. So sei eher von einem durch Sabatiers Buch über Franz von Assisi inspirierten »Hang zum Pantheismus« zu sprechen, der alle Geschöpfe in Gott lieben möchte. Scheler verlasse allerdings Franziskus in der Betonung des Eros, des Sexuellen als »Pforte des Einfühlens in das kosmische Leben«.

Aber auch für die letzten Jahre ab 1926 wird ein wiederum der katholischen Kirche sich annähernder Scheler – vor allem anhand der Briefe an Märit – ausgemacht: Sein letzter Weihnachtsbrief an Märit vom 21. 12. 1927 spreche wieder von seiner Liebe zur Kirche (auch wenn er nicht an sie glauben könne) und davon, daß er zu Gott bete. Scheler bekenne sich gegenüber Heideggers »Sein und Zeit« zu einem an den jüdischen Propheten orientierten dynamischen Denken und vertrete die Erbsünde, die Unsterblichkeit der Person und den Primat der Liebe. Und es ist die erstmals seit 1924 wieder nachweisbare Erwähnung der Person Christi, die Vf. an eine Revision der Pantheismus-Position denken läßt. Doch auch die Biographie spiegelt diese Rückwendung wider: Scheler kehrt emotional zu Märit zurück, von der er sich 1923 hatte scheiden lassen, um Maria Scheu zu heiraten. Die Zeit mit Märit, welche, wie Vf. gut illustriert, für die hohe Agape steht, wird jetzt als Zeit des Paradieses verklärt; demgegenüber steht die Ehe mit Maria Scheu für die Verfallenheit an die Leidenschaft wie auch für die Vertreibung aus dem Paradies. Keine Spur mehr vom ursprünglichen Plan einer »Ehe zu dritt«, in der alle (kirchlichen und gesellschaftlichen) Konventionen aufgehoben und die Verbindung von Agape und Eros verwirklicht sein sollten. Vf. glaubt sich daher im Recht, wenn er die Abkehr vom Katholizismus als Versuch deutet, philosophisch die privaten Lebensverhältnisse zu rechtfertigen.

In der Beurteilung der sog. Metanthropologie selbst weicht Nota im wesentlichen nicht von der

herrschenden Linie der Interpretatoren ab: die Übermächtigkeit des blinden Dranges vor dem ideierenden Geist und deren gegenseitiges Aufeinanderverwiesensein, die Vorstellung eines aus Geist und Drang bestehenden absoluten Wesens, das – ein werdender Gott – erst im Verlauf der Weltgeschichte die Vergeistigung seines Dranges und die Lebendigmachung seines Geistes erfährt; ein Mensch, der Gott erlöst, und ein Gott, der sich im Menschen erlöst. Auch wenn Vf. die Gründe nennt, in Scheler einen Pantheisten zu sehen (Gott realisiert sich nur im Menschen, ist in unendlicher Form und Fülle die Essenz des Menschen usw.), glaubt er doch, daß auch da noch eine »gewisse Transzendenz« Gottes gewahrt bleibe (Rede von Gottes Natur vor und nach dem Werden der Welt, Wissen außerhalb des menschlichen Wissens, Gott als Sinnziel des Menschen). Weil Schelers Metaphysik ein Torso geblieben ist, seien solche Widersprüchlichkeiten aber nicht weiter auflösbar. Am Ende bleibt das die ganze Arbeit durchziehende Urteil, Scheler sei – bereits von seiner Erziehung her – ein willensschwacher Mensch gewesen, der deshalb den in seiner eigenen Biographie übermächtig werdenden Einflüssen nicht genügend Widerstand entgegensetzen konnte. Ist aber damit Vf. – entgegen seiner Absicht – nicht doch wieder in eine bloß biographische Beurteilung des Schelerschen Werkes zurückgefallen, in der die Widersprüche aus der Person Scheler hinausverlagert und zum Konflikt zwischen Innen (schwacher Wille) und Außen (Lebensumstände und Einflüsse) umgedeutet werden? Die zu Beginn aufgestellte Behauptung, daß mehrere Menschen in Scheler wohnten, verliert so ihre Bedeutung. Die Metanthropologie als Lebensrechtfertigung ist nicht dasselbe wie Philosophie als Lebensbegründung und scheint mir deshalb eines Philosophen wie Scheler und seines Anspruches auf ein »persönliches Philosophieren« unwürdig. Vf. unterliegt dem hintergründigen Ziel, Scheler wieder als katholischen Denker voll zu etablieren und seine umstrittene Metanthropologie zwar nicht zu leugnen, aber doch als einen in der Tendenz wieder überwundenen Lapsus in Biographie und Denken zu verstehen. Wäre aber nicht auch das andere möglich, daß Scheler bereits in seiner katholischen Blütephase in Richtung auf seine spätere Metanthropologie gedacht, diesen Weg aber noch nicht zu Ende gegangen bzw. vor dessen Konsequenzen zurückgeschreckt ist? Die Art und Weise, wie Scheler in seiner zweiten Phase die Dualität des Menschen aus Geist und Leben denkt, trägt den Keim des Späteren wohl schon in sich. Statt einer Rückholung Schelers ins katholische Haus wäre es weiterführender zu fragen, ob dieser späte Scheler nicht vorausweist etwa auf die Ent-

würfe der Prozeßphilosophie, eines R. Sheldrake oder auch eines C. F. v. Weizsäcker. Vielleicht ist es die Offenheit und Sensibilität Schelers für die Zeitströmungen, die ihn in der Ahnung dessen stehen läßt, was in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts mächtig werden wird. Trotzdem ist Notas Arbeit ungemein wertvoll, zumal der denkende Katholizismus nicht an einer Auseinandersetzung mit Scheler vorbeikommt.

Richard Niedermeier, Kößlarn

Fischer, Norbert: *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen. Erschienen in der Reihe AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie Band II, Paderborn Bonifatius 1995, ISBN 3-87088-872-5, DM 68,00.*

Gustav Siewerth wird der Satz zugeschrieben, Theologie umfasse notwendig zwei Bewegungen, die Beziehung des Unendlichen zum Endlichen zu denken. Die erste Bewegung versuche »mit dem Licht des Verstandes in das Dunkel des Geheimnisses zu denken«, während die zweite »mit dem Licht des Glaubens das Dunkel der Welt« zu erhellen suche.

Der Plan der von Eugenio Corecco (†) angeregten Lehrbuchreihe AMATECA scheint sich dieses Gedankens Gustav Siewerths angenommen zu haben. Norbert Fischer erfüllt neben Julien Ries (kulturelle Anthropologie) und Horst Bürkle (Weltreligionen) den philosophischen Part dieser Aufgabe, wenn er in der ersten Abteilung der Lehrbuchreihe »Die Suche des Menschen nach Gott – Die Frage der Philosophen« mit seinem o.g. Werk thematisiert. Die Gedankenführung Fischers wäre m.E. für eine theologische Lehrbuchreihe nämlich defizitär, wenn nicht in der zweiten Abteilung »Die Suche Gottes nach dem Menschen« anscheinend versprochen wird, diese Arbeit zu leisten. Wie diese Arbeit erfüllt wird, bleibt abzuwarten, da die Werke Wendelin Knoch (Offenbarung, Überlieferung und Schrift) und Richard Schenks (Glaube und Theologie) noch ausstehen.

Norbert Fischers Buch jedenfalls ist ganz von dem Gedanken gekennzeichnet, daß endliche Wesen sich ausstrecken auf ein Unendliches hin, das in vielfacher Weise in dieses Endliche hineinscheint, etwa – mit Levinas gesprochen – im *Antlitz des anderen* (Menschen): »La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain« (S. 398). Alle Denkbemühungen sind jedoch nur Suchbewegungen endlicher Wesen auf dieses Unendliche hin vergleichbar. Nicht das Unendliche selbst ist folglich Thema des Buches, sondern die Suchbewegungen des Endlichen auf es hin.

Ausgang der *Suchbewegungen* Fischers ist denn auch dasjenige Endliche, welches überhaupt Unendliches zu thematisieren vermag. *Die philosophische Frage nach Gott* von Fischer beginnt in einem ersten Kapitel *Vorfragen zum Menschen als dem Ort und Träger der Gottesfrage*. Im zweiten Kapitel *Zu der Notwendigkeit und den Schwierigkeiten inhaltliche Aussagen zum Wesen Gottes* beschäftigt sich Fischer damit, »wonach der philosophierende Mensch in der Gottesfrage sucht« (S. 12). Im dritten Kapitel *Zur philosophischen Debatte um das Dasein Gottes* geht es dem Autor um Fraglichkeit bzw. Sicherheit der Existenz Gottes im philosophischen Denken. Nachdem in diesem Kapitel die Vernünftigkeit des Suchens nach Gott – nicht die Vernünftigkeit seiner Existenz (!) – erbracht worden ist, werden in den beiden nächsten Kapiteln die Themen der beiden Anfangskapitel »in neuer Beleuchtung« (S. 13) wieder aufgenommen. Kapitel vier *Zum Spannungsverhältnis zwischen dem sogenannten Gott der Philosophen und dem lebendigen Gott des Glaubens* reflektiert – mit Pascal gesprochen – die Kluft zwischen *Verstand und Herz* des in philosophischer Verantwortung Gläubigen. Im fünften Kapitel *Ansätze zu einem nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten philosophischen Gottdenken* wird die Frage des ersten Kapitels wieder aufgenommen, jetzt aber in der Annahme, daß der Mensch sein Streben als Gottsuche begreift.

Fischer gelingt es in seinem Buch zu zeigen, daß die jahrhundertelange Beschäftigung des Menschen mit der Gottesfrage diesen einer Antwort nicht näher gebracht hat. Schon in ihren griechischen Anfängen – Fischer verweist insbesondere immer wieder auf Platon – wurde die Frage auf höchstem Niveau diskutiert. Sowohl ihre vermeintlich *sichere*, affirmierende Beantwortung als auch die ähnlich *sichere* Ablehnung einer Existenz Gottes waren immer Niveauverluste in der philosophischen Debatte um die Gottesfrage. Fischer diskutiert dieselbe systematisch in ihren affirmierenden Vertretern daher immer auch historisch ohne Niveauverlust, exemplarisch mit Denkern, die sich bewußt waren, daß das Wissen in dieser Frage letztlich das Nichtwissen nicht aufzuheben vermochte. Platon, Augustin, Cusanus, Pascal, Kant und Levinas sind daher als ausgezeichneten Vertretern dieser Position größere Abschnitte gewidmet. Vor allem die älteren Denker werden vielfach als unkritische Theisten verunglimpft. Fischer kommt das Verdienst zu, für diese so Mißverstandenen eine *kritische* Lanze gebrochen zu haben. Dagegen gelten negative Beantworter der Gottesfrage schon aufgrund der Negation als *kritisch* und kommen in der Öffentlichkeit – leider auch der philosophi-

schen – in der Regel besser weg. Atheistischen Vertretern erläßt man es daher häufig, die Hürde des von Fischer o. g. Qualitätskriteriums in der gleichen strengen philosophischen Logik zu überspringen, wie es ihre theistischen Gegner tun müssen. Denker wie Sartre oder Camus brauchen lediglich über die niedrigere Hürde *Einfluß auf die Gedankenwelt der Gegenwart* in gekonnter belletristischer Manier galant zu hüpfen. Nicolai Hartmann widmet Fischer m. E. einen eigenen Abschnitt, weil er originell ist; denn gemessen am Qualitätskriterium für Theisten umläuft er beide Hürden. Ob positivistische Denker wie Gerhard Vollmer und Hans Albert, deren Denksätze Fischer nicht behandelt, eine oder beide Hürden gerissen haben, mag der Leser dieser Zeilen entscheiden.

Darüber hinaus widmet Fischer Feuerbach und Nietzsche eigene Abschnitte. Beide mußten allein schon aus philosophiehistorischen Gründen unter den exemplarischen Formen des Atheismus erwähnt werden, Nietzsche sicherlich auch wegen seiner gewaltigen Wirkungsgeschichte, seiner radikalen Metaphysikkritik und seiner genialen Zuspitzung der Problematik in seiner Parabel vom tollen Menschen.

Allein Heidegger entspricht in den exemplarischen Beispielen Fischers dem an die Theisten gestellten Kriterium. Er bleibt nämlich zumindest im Spätwerk in seinem Atheismus in der Schwebe des wissenden Nichtwissens, und es kann durchaus sein, daß das, was da in der Schwebe ist, auch als kritischer Theismus verstanden werden kann. Fischer hat Heidegger daher auch nicht im dritten Kapitel, § 10, unter den Formen exemplarischen Atheismus behandelt wie o. g. Denker, sondern im vierten Kapitel zusammen mit Kants Metaphysikkritik.

Schließlich wird aus Gründen der Aktualität der skeptische Pluralismus postmodernen Denkens in einem eigenen Abschnitt erwähnt.

Das vierte Kapitel scheint mir für die gedankliche Linie der gesamten Lehrbuchreihe das wichtigste zu sein. Hier prallen nämlich das Denken des *Gottes der Philosophen* und das Bekenntnis des *lebendigen Gottes des Glaubens* aufeinander. Leider fehlt in diesem Kapitel ein wichtiger Name, nämlich der Romano Guardinis. Aber vielleicht war Guardini schon zu sehr Theologe für Fischer und zu wenig Philosoph. Jedenfalls hätte in der *angefochtenen Zuversicht* Guardinis sehr schön dargestellt werden können, was eigentlich für alle sogenannten Gottesgelehrten zutrifft: Man kann Theologie zehn und mehr Semester lang studieren, sich darin promovieren und habilitieren und Theologie den Rest seines Lebens lehren; dennoch ist die Situation des Gottesgelehrten als Wissenschaft-

ler erbärmlich, denn als rechtschaffener und im besten Sinne kirchlich gläubiger Theologe wird sein Glaube, bzw. sein Nichtwissen, seine Wissenschaft unendlich überschreiten müssen. Denn als Philosoph hat der Theologe mit Camus »die Nachtwache des Geistes« (S. 281) zu halten, aber als gläubiger Christ schon vor Beginn dieser Nachtwache, wie es auch der Anfang des liturgischen Tages um 18 Uhr abends zum Ausdruck bringt, an das Morgenlicht des neuen Tages zu glauben. Während für Camus diese Nachtwache zur Nacht der Ver-

zweiflung gerät, in der es aus wenig plausiblen Gründen auszuharren gilt, darf der Christ aus Hoffnung leben, auch wenn es bisweilen eine verzweifelte zu sein scheint.

Fischer hat in seinem Buch immer wieder den Gedanken der Hoffnung (ein Lob an Wolfgang Erb für das ausführliche Register!) thematisiert, eine Tugend des Weges, weniger des Zieles und es ist ihm gelungen in einer grandiosen Anstrengung aufzuzeigen, daß diese Hoffnung nicht widervernünftig ist.

Helmut Müller, Vallendar

Moraltheologie

Schockenhoff, Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1996, 326 S., ISBN 3-7867-1899-7, DM 48,00.

Mit vorliegendem Buch greift der Freiburger Moraltheologe eine kontrovers diskutierte Problematik auf, die er nach mehrjähriger Unterbrechung im deutschsprachigen Raum fortführen will. Schockenhoff möchte den ethischen Relativismus analysieren und vor dem Hintergrund der gewandelten Moralauffassung in unserer Zeit untersuchen. Zunächst wird nach dem »unerwünschten Erbe des Naturrechts« gefragt, da in der katholischen Moraltheologie seit längerer Zeit die Tendenz vorherrscht, das Wort »Naturrecht« zu den geschichtlichen Hypothesen zu rechnen, deren man sich am liebsten entledigen möchte. Hierbei stellt sich jedoch das Problem der Begründung von objektiven Normen, ohne die dem Menschenrechtsethos der europäischen und amerikanischen Aufklärung der Geltungsanspruch entzogen wäre. Zurecht macht der Verf. auf die Gefahr aufmerksam, daß die Identifikation von Natur und Zweck die Gefahr mit sich bringt, die naturrechtlichen Einsichten in bloßen Leerformeln aufzulösen, wogegen eine Verquerung von positivem Glaubensrecht und Naturrecht bisweilen dazu führte, daß das Naturrecht das positive Recht der Kirche decken sollte.

Doch schon Thomas von Aquin machte darauf aufmerksam, daß auch die Gebote des Naturrechts entsprechend den wechselnden Lebensverhältnissen der Menschen und der Veränderlichkeit ihrer Natur einem historischen Wandel unterliegen. So können eine ganze Reihe Beispiele angeführt werden, die belegen, wie abhängig das moralische Bewußtsein der Christenheit vom jeweiligen Einsichtsstand der geschichtlich-sozialen Vernunft ihrer Zeit gewesen ist. Bleibt uns also als Ausweg lediglich ein ethischer Relativismus, der heute in

Kreise eingedrungen ist, in denen man vor einigen Jahrzehnten noch die Nase rümpfte? Der Verf. skizziert zunächst die Gedanken von Viktor Calthrein, der versucht, den ethischen Relativismus durch ein rein positivistisches Denken zu überwinden. Doch konnte dieser Versuch nicht zu einem befriedigenden Ergebnis führen, da die Geschichtsforschung weder die Existenz noch die Nicht-Existenz ewiger Werte aufweisen kann, die in allen Sozialitäten der Kulturgeschichte jemals anerkannt waren oder gegenwärtig anerkannt werden. Schockenhoff kommt zu dem klaren Schluß, »daß die Problematik allgemeingültiger sittlicher Urteile auf einer metaempirischen Frageebene entschieden werden muß.« (64).

Es besteht kein Zweifel an der These, daß grundlegende Handlungstypen wie z.B. Diebstahl, Ehebruch, Vergewaltigung und Mord in allen Kulturen auf moralische Mißbilligung stoßen. Sicherlich bestehen in den Kulturen auch viele Unterschiede, doch reduziert sich der Eindruck einer unüberschaubaren moralischen Meinungsvielfalt zwischen den Kulturen schon dadurch, wenn wir die unterschiedlichen historisch-gesellschaftlichen Entwicklungsstufen betrachten, auf der sie sich befinden.

Schockenhoff führt die Philosophen Dilthey, Troeltsch und Jaspers an, die unter ihrer spezifischen Fragestellung versuchen, der theologischen Ethik eine Begründung zu liefern: die Geschichte in ihrer Bedeutung für das Gelingen menschlichen Lebens und den Sinn moralischen Handelns. Bei aller Begrenztheit der Aussagen kann festgehalten werden, daß unveräußerliche Rechte des Menschen zwar immer nur von einem bestimmten geschichtlichen Standort aus erkannt werden können, diese jedoch weder für noch gegen ihren universalen Geltungsanspruch etwas aussagen.

Der Verf. wendet sich im weiteren den verschiedenen Interpretationen des *lex naturalis* bei Thomas von Aquin zu, wobei er drei Gruppen unterschei-

det: Für die erste Gruppe enthält der Begriff im Grunde nicht mehr als ein formales Strukturgesetz der praktischen Vernunft («Autonome Moral»). Die mittlere Position vertritt den Standpunkt, daß der regulative Charakter des sittlichen Gesetzes ebenfalls in einer Anordnung der Vernunft besteht, welche aber in ihrer ordnenden Tätigkeit auf das Dispositionsfeld der natürlichen Neigungen des Menschen verwiesen ist. Die dritte Gruppe nimmt darüber hinaus an, daß die Vernunft kraft ihrer eigenen Urteilsfähigkeit auch die materialen Inhalte des sittlichen Gesetzes unfehlbar zu erfassen vermag. Zur Beurteilung dieses Problems, geht der Verf. eingehend auf das Natürliche Gesetz und die praktische Vernunft bei Thomas von Aquin ein. Anhand der Darlegung zum Gesetzescharakter der praktischen Vernunft und der Bedeutung der natürlichen Neigungen kommt Schockenhoff zu dem Ergebnis, daß die zuvor genannte mittlere Position den Aussagen des Thomas am nächsten kommt. Thomas unterscheidet in bezug auf die Dimensionen des Menschseins sehr genau, »in welchem Sinn unsere Natur veränderlich ist und in welchem Sinn wir von einem unveränderlichen Mindestbestand ausgehen müssen, der in einem strikteren Sinn »natürlich« genannt wird. So wie es in bezug auf unser biologisches Menschsein einige immer gleiche Wesensmerkmale (z.B. die Zugehörigkeit zur Gattung der Lebewesen) gibt, ohne die der Begriff des Menschen nicht gedacht werden kann, so müssen wir auch in der moralischen Ordnung unveränderliche, von der Idee menschlichen Zusammenlebens selbst vorausgesetzte Grundsätze annehmen, die keinerlei Wandel zulassen« (180). Andererseits weist Schockenhoff darauf hin, daß ein schlechthin unveränderliches Sittengesetz für Thomas schon von seinem Begriff her ein Unding wäre, da dies weder der Wandelbarkeit der menschlichen Natur noch den Vollzugsgesetzen der praktischen Vernunft entsprechen würde.

Ausführlich geht der Verf. auf das »intrinsece malum« ein, wobei er deutlich macht, »daß die Rede von den in sich schlechten Handlungen keinesfalls eine kirchliche Sonderlehre abseits der Entwicklung des moralphilosophischen Denkens darstellt, sondern zum gemeinsamen Traditionsbestand aller Spielarten einer nicht-utilitaristischen Ethik von Aristoteles über Augustinus und Thomas von Aquin bis hinauf zu Kant und den gegenwärtigen Vertretern einer deontologischen Moralbegründung gehört.« (199). Im Mittelalter wurden als klassische Beispiele von Handlungen, die immer schlecht sind, die Tötung Unschuldiger, Ehebruch, Diebstahl und die Lüge aufgeführt. Sie zeichnen

sich durch eine Schlechtigkeit aus, die ihre inordinatio auch nicht durch eine gute Absicht verliert.

Schockenhoff läßt keinen Zweifel aufkommen, wenn er darlegt, daß es sich als völlig unzureichend herausstellt, menschliches Handeln allein unter dem Aspekt seiner äußeren Folgen zu betrachten oder nach bestimmten Vorzugsregeln vorzugehen. Die thomatische Handlungsanalyse macht deutlich, daß menschliche Handlungen nur in ihrer Ganzheit, und nicht allein aufgrund ihrer äußeren Folgen sittlich bewertet werden können. Der Verf. schließt sich hierbei weitgehend den Aussagen von M. Rhonheimer an, der die leib-seelische Einheit in bezug auf die menschliche Person und ihre Handlungen hervorhebt. Gleichzeitig distanziert sich Schockenhoff mit seinen Aussagen von B. Schüler, dem Hauptvertreter der teleologischen Ethik.

In einem eigenen Kapitel kommt der Verf. auf das biblische Menschenbild und deren Bedeutung für die Ethik zu sprechen. Der Dekalog und die Bergpredigt werden von ideologischen Deutungen freigehalten und in ihrer Bedeutung herausgestellt.

In einem letzten Kapitel kommt der Verf. erneut auf den Rechtspositivismus zu sprechen, der das Verhältnis von Recht und Moral mittels zweier voneinander unabhängiger soziologischer Regelkreise betrachtet. Zurecht weist der Verf. auf die Unmöglichkeit dieser Theorie hin: »Nur eine Ordnung, die sich selbst Geltung verschaffen kann und in diesem Sinn »wirklichkeitsgestaltende Kraft« besitzt, verdient den Namen des Rechts.« (304).

Die Arbeit von Schockenhoff zeichnet sich durch ein solides Wissen aus, das der Verf. in einer stringenten Folge darlegt. Die Unvoreingenommenheit, mit der der Verf. die besonders in den letzten Jahrzehnten kontrovers diskutierten Themen aufgreift, ist vorbildlich. Wer die z.T. verbissenen Auseinandersetzungen um das Naturrecht, um die »Autonome Moral« und um die teleologische Ethik verfolgt hat, mit der sich frühere Moraltheologen gestritten haben, erhält in diesem Buch eine erstaunliche Fülle von Gedanken, die diese Differenzen in ehrlicher Weise erhellen und weiterführen.

Wenn wir die Idee einer objektiven Wertbegründung der Moral und des Rechts, die nach dem Zweiten Weltkrieg sehr lebendig war, heute nicht weiter pflegen, werden wir die Verstöße gegen die unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person nicht wirksam bekämpfen können. In diesem Gedanken und in der Darlegung, daß Geschichte und Naturrecht – bei aller Unterscheidung – nicht zwei getrennte Größen sind, liegen die Stärken dieser empfehlenswerten Arbeit.

Clemens Breuer, Augsburg

Dziuba, Andrzej Franciszek: Die sittliche Botschaft Jesu Christi (Oredzie moralne Jezusa Chrystusa), Warschau 1996, 348 S.

Der Verfasser, Professor an der Katholisch-Theologischen Akademie in Warschau, hat in Stil und Gliederung eine Art der Darlegung gewählt, die auch den Leser ansprechen soll, der mit der moraltheologischen Tradition und Kasuistik nicht vertraut ist.

Für die Textenteilung hat der Vf. das Grundwort »Dynamik« gewählt, das in der Philosophie als Betonung der Aktivität in Abhebung vom statischen Sein eine Rolle gespielt hat. Allerdings in der klassischen Moraltheologie wurde das Sein immer in Bezug zum Handeln gesehen, gemäß dem Axiom »agere sequitur esse«. Das hebräisch-biblische Denken versteht das Sein grundsätzlich personal. Hier scheint der Vf. anzuknüpfen, indem er in der Einleitung das Wort »dynamisch« in verschiedenen Kontexten aufleuchten läßt. Er spricht vom »dynamischen und zugleich praktischen Charakter« der Religion (15); von der »Dynamik des Menschen«

(15), vom »dynamischen Lebensweg« (18), von der »Dynamik von Verhaltensweisen« (19) und schließlich von der »Dynamik von Religion und Moral« (23).

In zehn Kapiteln behandelt der Vf. die Dynamik des Seins, der Innerlichkeit, der Haltung, des Handelns und Lebens, der Vollkommenheit, der Gebote, der Belohnung und Strafe, der Freiheit, des Eschaton und schließlich der Gnade. Auf die eher philosophisch klingenden Titelbenennungen folgt jeweils ein Text, der sich stark an die Hl. Schrift anlehnt, gemäß der Empfehlung des II. Vatikanums, die Hl. Schrift zur »Seele der Theologie« werden zu lassen, insbesondere in der Moraltheologie (OT 16).

Für den Leser wäre es hilfreich gewesen, wenn auch die Unterteilungen des Textes, mit römischen Ziffern vorgenommen, entsprechende Titel erhalten hätten. Seine Ausführungen hat der Vf. auf eine reiche Bibliographie gestützt (S. 309–348). Das lassen auch schon die Anmerkungen erkennen.

Man darf dem Buch wünschen, daß es aufmerksame Leser findet. *Joachim Piegsa, Augsburg*

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, D-80638 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Joseph Listl, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg
Prof. Dr. Francois Reckinger, Dr.-Wilhelm-Külz-Str. 2 a, D-09405 Zschoppau
Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstraße 7, D-81377 München
Prof. Dr. Josef Seifert, Intrnationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, Obergass 75, FL-9494 Schaan

Nulla salus extra Christum

Zu christologischen Reduktionen pluraler Theologien

Von Horst Bürkle, Starnberg

Die Freiheit des Menschen wird heute oft verwechselt mit der Beliebigkeit seiner Optionen und Meinungen. Er selber ist zum Maß dessen geworden, was für ihn wahr ist und was für ihn gilt. Aus dem auf die Person bezogenen Glaubensverständnis der Reformation (pro me) wurde in der Neuzeit die Autonomie des Subjektes. Das hat Folgen für das Glaubensverständnis. Es geht nicht mehr um die Orientierung des Menschen an der geoffenbarten Wahrheit. Vielmehr ist »Sortierung« durch den Menschen angezeigt im Blick auf das für ihn Wünschenswerte. Im Auswahlverfahren wird Gültigkeit zuerkannt. Im Nebeneinander erscheint vieles in gleicher Weise gültig. Das aber läßt den Menschen gleichgültig werden.

Allein gelassen in der Wahl seiner Möglichkeiten muß er die Kriterien und Maßstäbe seiner Wahl immer mehr bei sich selber suchen. Eine bestimmte Art der »Hermeneutik« spiegelt diesen Vorgang in der Theologie wieder: Je nach der Methode, deren ich mich bediene, je nach dem Zugang, den ich wähle, erschließe ich mir einen Sachverhalt. »Wahrheit und Methode« werden nicht nur aufeinander bezogen. Methode scheint mit Hilfe der durch sie eröffneten Zugangsart Wahrheit zu konditionieren. Der Mensch sieht sich nicht mehr länger als der von Natur aus nach Wahrheit Strebende und Suchende. Er ist zum Aussuchenden geworden. Dabei verfährt er selektiv. Was in den eigenen Interessenhorizont oder in eine jeweilige Gefühlslage zu passen scheint, wird dabei angeeignet. Die eigene Situation läßt als Filter oder Empfangsraster nur durch, was auf Akzeptanz rechnen kann. Das Ganze hat schon etwas von unseren modernen elektronischen Empfangsgeräten an sich: Man kann einschalten, umschalten, abschalten. Vernommenes ist mitbestimmt durch Voreingenommenes. Der Empfänger läßt jeweils soviel an sich heran, als es ihm gut dünkt. Was durchdringt, reduziert sich dabei auf das, was der eigenen Interessenlage gemäß unterzubringen ist. Alles andere bleibt »draußen«.

Zu dieser Art Auswahlverfahren kommen schier unbegrenzte Kombinationsverfahren. Sektionalisierte Wahrheit wird zum frei synthetisierbaren neuen Anschauungssystem. Der Mensch heute ist in so nie dagewesener Weise synkretismus-anfällig. Am »Mischpult« ausgewählter und programmierter Botschaften gelangt er zu seiner »hermeneutischen« Hochform. Einst aus der »existentiellen Betroffenheit« heraus entstanden, wächst sich diese Art Hermeneutik zu kühnsten Interpretationen

aus. Auf die sog. »Interpretamente« kommt jetzt alles an. Sie gewinnen Schlüsselfunktion im Blick auf das, was noch gilt, was dem Glaubenden noch zumutbar ist, oder was längst »entsorgt« werden sollte, weil es überholten Verstehenshorizonten entstammt.

Diese Zusammenhänge gilt es sich zu verdeutlichen, wenn wir uns den pluralen und selektiven Deutungsversuchen auch in der Christologie zuwenden. Dabei sollen nicht einzelne der in jüngster Zeit veröffentlichten Jesusbücher oder bestimmte christologische Akzentverschiebungen hier im einzelnen vorgestellt werden. Wir gehen vielmehr typologisch vor. M. a. W. wir versuchen einen Überblick über die hermeneutische Landschaft, in der wir den verschiedenen Versuchen begegnen, die Gestalt Jesu Christi neu und anders, d. h. i. U. zum Glauben der Kirche zu deuten. Dabei soll es – unserer Themenstellung entsprechend – um Hauptmerkmale solcher »Reduktionen« gehen. Zu ihnen gehören einmal diejenigen, die im Auslegungshorizont unserer eingangs kurz skizzierten geistigen Lage der Gegenwart liegen. Zum anderen aber – und hier wird ein besonderer Akzent liegen – sind es die Jesusbilder, die im Namen einer anderen Religion Geltung beanspruchen. Beides bedingt sich heute gegenseitig.

Wir fragen uns, wie es dazu kommt, daß solche neuen und anderen Jesusbilder bevorzugt wahrgenommen werden. Hängt es damit zusammen, daß ein unaufgebarer Zusammenhang nicht mehr gesehen wird: der Zusammenhang von Christusverständnis und Christusverehrung; Erkenntnis des Christseins aus der Zugehörigkeit zum Sein in Christus. Ohne diese im eigenen Dasein praktizierte und immer wieder realisierte Einheit müssen die eingangs angesprochenen Deutungsmechanismen wirksam werden: jeder dieser Versuche scheint interessenorientiert, wahlweise und situationsbedingt. Wo das Credo nicht mehr Ausdruck der eigenen Daseinsgründung im Sein des Christumysteriums ist, wird es ungeschützt interpretierbar. Es ist den Auslegungshorizonten möglicher Fremddeutungen ausgeliefert.

Ungedeckter Anspruch im Namen der Historie.

Albert Schweitzer hat zu Beginn unseres Jahrhunderts in seiner Habilitationsschrift das Resümee der historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung gezogen. Der Anspruch, hinter die Christuszeugnisse des Neuen Testaments zurückgehen zu können zu einer geschichtlichen Gestalt Jesu, wie sie im Unterschied dazu dann wirklich gewesen sein soll, dieser Anspruch konnte in keinem Fall eingelöst werden. Schweitzer wies nach, daß jeder dieser Versuche scheitern mußte. Am Ende blieben Jesus-Bilder übrig. Sie alle trugen – wie Schweitzer formulierte – »der Herren eigenen Geist« an sich. Jenseits der Zeugnisse von ihm – und wir können hinzufügen: abgelöst vom urchristlichen Bekenntnis zu ihm als dem auferstandenen und gegenwärtigen Christus – blieb nur das angepaßte, den eigenen Vorstellungen entsprungene Jesusbild übrig. Nichts von der Kraft und Erscheinung der neutestamentlichen Christuswirklichkeit war mehr zu erkennen. Der vermeintliche historische Jesus ent-

puppte sich als Spiegelbild. In ihm fand sich das Selbstverständnis der eigenen Epoche wieder, die Ideale einer bürgerlichen und immanent fortschrittsgläubigen Zeit des 19. Jahrhunderts. Ein Haufen leerer Kartuschen, denen nichts mehr innewohnte von der Sprengkraft der Reichgottesbotschaft – so beschreibt Schweitzer den enttäuschenden Befund dieser verschiedenen Leben-Jesu-Bücher. Ungedeckte Ansprüche mit widersprüchlichen Ergebnissen. Nein – er ließ sich jenseits und abseits der neutestamentlichen Zeugnisse als der bloß »Historische« nicht ausmachen.

Daß Albert Schweitzer für sich daraus eine andere Konsequenz zog, sei nur am Rande vermerkt. Für ihn blieb – auch darin war er Kind seiner Zeit – nur die ethische Botschaft, ja – sein Vorbild allein übrig. Handeln wie Jesus, nachdem der Glaube an den Christus in den Rückversicherungen durch historische Beweise ungedeckt erschien.

Es sieht so aus, als ob am Ende unseres Jahrhunderts die Ergebnislosigkeit dieser Versuche vergessen sei. Immer wieder neu stoßen wir auf Veröffentlichungen, die denselben Anspruch erheben: Mit der Kritik am Christusglauben der Kirche verbindet sich der Anspruch, den anderen Jesus – wie er vermeintlich wirklich war – entdeckt zu haben. Aber wieder ist es eine Gestalt, die »der Herren eigenen Geist« vertritt. Allzu zeitgenössisch trägt sie die Farben, die man ihr anlegte, und mußte zu dem werden, den man haben wollte. Das Jesusbild – kritisch gegen den Christusglauben der Kirche ausgespielt – entspricht nur noch den Wünschen der Zeit: Er wird zur Legitimationsfigur für die Freiheiten, die man meint, zum Freispruch von allem Verpflichtenden, zum Idealtyp aller nur wünschbaren, aber pflichtfreien Selbstbestimmung.

Wo immer die dominanten Interessen einer Epoche sich theologisch niederschlagen, begegnen wir ähnlichen Ansprüchen. An die Stelle des im Glauben seiner Kirche präsenten und sich ihrem Geheimnis bezeugenden Christus tritt der Anwalt der aktuellen gesellschaftlichen Ziele. Darin liegt der ambivalente Charakter bestimmter »Genetiv-Theologien«. Das zeigte sich etwa am Beispiel der sog. Theologie der Befreiung. Aus der in Christus geschenkten und verbürgten »Freiheit der Gotteskinder« wird eine politische Befreiungsideologie. Das berechtigte Anliegen wurde dadurch diskreditiert, daß es die umfassende Geltung der *libertas Christiana* auf die Ebene durchsetzbarer Interessenlagen reduzierte. Darum mußte sich eine solche Theologie auch kritisch gegen das Lehramt der Kirche richten. Dieses steht für den Glauben der Kirche. Darum hat es jenseits bestimmter Interessenlagen und Konfliktzonen die ersehnten Freiheiten auf dem Hintergrund der in Christus gewährten Freiheit in ihrem Zusammenhang mit dem in ihm gründenden umfassenden, überzeitlichen Neuen Sein des Menschen zu bewahren.

Die exegetische Arbeit am Neuen Testament hat uns inzwischen wieder den Blick für die wahren Zusammenhänge geschärft. Sie hat gezeigt, daß die neutestamentlichen Texte Reflexe der erlebten Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Herrn sind. Sie sind aus der Erfahrung der Christusgegenwart im Schoß der Kirche entstanden. Darum erschließen sie sich sachgemäß allein in der Gemeinschaft mit ihm, d. i. in der Kraft des Heiligen Geistes.

Dazu lasse ich drei Exegeten von Rang und Namen zu Wort kommen, zunächst Heinrich Schlier, meinen neutestamentlichen Lehrer der Jahre 1945–47 in Bonn:

»Aber die Grundtäuschung im Blick auf den ›historischen‹ Jesus ist, wenn er als Antwort auf die Frage, wer ist Jesus, ausgegeben und gar als Kriterium für jede spätere Interpretation dieses Jesus hingestellt wird, daß man übersieht, in ihm doch nur eine Interpretation Jesu zu erhalten, und zwar eine solche, deren Implikationen für die Erfassung des wirklichen Jesus, d. h. des Jesus, wie er *ist*, nicht zureichen. ... Das ist der entscheidende Grund für die zunehmende Interesselosigkeit ihr (Anm.: der Geschichte) gegenüber und für das Absterben der Tradition. Diese Distance ist aber auch der Grund für die zunehmende Unerfahrenheit in der Geschichte und die aufblühenden zeitgenössischen ideologischen und utopistischen Theorien und Praktiken«.¹

Mit letzterem Hinweis haben wir zugleich den Erklärungsgrund für die einseitigen Verzerrungen in den Jesusbildern unserer Tage. Die Reduktionen auf ihn als Gewährsmann für eine sozialistische Gesellschaft sind mit dem Ende real existierender kommunistischer Staatsgebilde überholt. Sie währten nicht sehr viel länger als die ihnen vorangegangenen Versuche der deutschen christlichen Bewegung. Deren Jesusbild mußte herhalten, um die eigenen völkischen Ideale zu legitimieren.

Die wiedergewonnene Einsicht in die Einheit von Botschaft und Person Jesu findet sich auch in Joachim Gnilkas neuestem Buch »Jesus von Nazareth«². Es geht um den »Zusammenhang zwischen Jesus und dem Glaubenszeugnis des Neuen Testaments, zwischen seiner Verkündigung und der Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde, wie sie im Neuen Testament ... vorliegt«. Darum handelt es sich um eine »aufzeigbare Kontinuität mit ihren Entwicklungen, Entfaltungen und Spannungen« (S. 21). Aufzeigbare Kontinuität aber, so fügen wir hinzu, ist die real existierende Kirche mit ihrer Feier der Gegenwart des Herrn im Opfer, in der Liturgie in allen Lebensäußerungen ihres in der Liebe gelebten Glaubens. Dem *nulla salus extra Christum* entspricht darum das *nulla salus extra ecclesiam*; denn jede andere Zugangsart zu ihm muß ihn verfehlen.

Es klingt wie eine warnende Vorschau auf eine andere reduktive Deutung, wenn der Exeget H. Conzelmann vor mehr als 40 Jahren zu unserer Frage feststellte: »Nur wenn man den Vorgang der Verkündigung in die Problematik einbezieht, entgeht man der Gefahr, die heute wieder droht: daß nun doch wieder ein Bild Jesu zum Fundament des Glaubens gemacht wird, dieser also wieder psychologisch begründet wird«.³ Es klingt wie eine warnende Vorschau, wenn wir an die heutigen Versuche denken, die Person Jesu tiefenpsychologisch zu deuten. Es ist nicht zufällig, daß sich dieser Versuch bei Eugen Drewermann mit einer verbissenen, verbitterten Kirchenkritik verbindet. Er ist sich dessen bewußt, welche Schutzzonen katholischen Glaubens aufgehoben werden müssen, damit er mit dem Seziermesser psychoanalytischer Betrachtungsweisen an die Person Jesu herankommen kann. Albert Görres'

¹ Wer ist Jesus? In: Der Geist und die Kirche. Freiburg 1980, S. 22, 24.

² Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte. Freiburg, Basel, Wien 1990.

³ Religion in Geschichte und Gegenwart (2. Aufl.), Bd. II, Sp. 651.

Verdienst war es, ihm vom Standpunkt einer exakt arbeitenden Psychoanalyse aus das Dilettantische dieses Anspruchs nachgewiesen zu haben.⁴

Selbstverständlich hat der Glaube auch eine psychologische Seite. Es geht nicht um eine einseitig rationale Auslegung des Glaubens an Jesus Christus. Immer ist es ein Glaube, der sich aus der verborgenen, geheimnisvollen sakramentalen Gemeinschaft mit Jesus Christus speist, ja – in ihm wurzelt. Der Mensch ist in allen seinen Seinsschichten daran beteiligt. Zu ihnen gehören wesentlich auch die Tiefen seiner Seele. Die dem Christentum von seinen paulinischen Anfängen an mystische Dimension ist dafür ein eindeutiger Hinweis. Wer jedoch wie Drewermann die Kategorien der Psychoanalyse zur ausschließlichen Deutungskategorie macht, gibt seine heilsgeschichtlichen Voraussetzungen und seine göttlichen Inhalte preis. Alles endet dann in der Eigenproduktivität unserer archetypischen Veranlagungen. Der Fremdcharakter seiner göttlichen Stiftung entfällt. Was über das *vere homo* in Jesus Christus hinausgeht, fällt unter einem vagen Begriff des »Mythischen« in die dem Psychologen so reale Traumwelt des Menschen. Glaubensinhalte wie »Jungfrauenkind« und »Gottessohn« stellen darum für Drewermann auch nur noch den Versuch dar, »das Wesen Jesu so zu deuten, daß mit seiner Person unabtrennbar all die Erfahrungen verschmelzen, die in der Seele eines jeden Menschen grundgelegt sind, wenn es um den Bereich von Neuanfang, Regeneration, Wesensverwirklichung und Ganzwerdung geht.«⁵

Wir können dem Neutestamentler Rudolf Schnackenburg nur zustimmen, wenn er angesichts dieses Versuches, die Erscheinung Jesu Christi auf einen tiefenpsychologischen Modellfall zu reduzieren, feststellt: »Diese Reduktion göttlicher Offenbarung auf die Archetypen der Seele ist äußerst folgenschwer, vor allem für den Erlösungsgedanken. Gottes befreiendes Handeln, das sich für Israel in Geschehnissen seiner Geschichte, für die Christenheit im stellvertretenden Sühnetod Jesu manifestiert, wird zu einem ubiquitären seelischen Geschehen, bei dem der Mensch »sich selbst findet« (ein häufiger Ausdruck bei Drewermann).«⁶

Daß die Geschichte Jesu dabei bedeutungslos geworden ist, ist nur die eine Folge dieser Reduktion ins Psychologische. Mindestens ebenso bedeutsam ist es, daß der Glaube sozusagen »herrenlos« geworden ist. Es entfällt nicht nur die Geschichtlichkeit Jesu Christi, es entfällt damit seine Gegenwärtigkeit. Im Neuen Testament ist es eben diese Erfahrung der Gegenwart des Auferstandenen und zu Gott Erhöhten, die die Erinnerung an seine Geschichte nicht nur wachhält, sondern in das richtige Licht setzt. Die Texte des Neuen Testamentes, die den psychologisierenden Theologen nur noch Niederschläge innerpsychischer Vorgänge im Menschen sind, haben ihren Ursprung in dieser einzigartigen Widerfahrnis: Jesus lebt und mit ihm auch wir. Ihm ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden. Der jetzt in seiner Kirche Gegenwärtig

⁴ Erneuerung durch Tiefenpsychologie. In: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Hrsg. von Albert Görres und Walter Kasper. Quaestiones Disputatae. Freiburg u. a. 1988, S. 133–174.

⁵ Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium. Freiburg u. a. 1986, S. 42 f.

⁶ Exegese und Tiefenpsychologie. In: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? S. 40.

tige wird wiederkommen und Richter und Vollender sein. Dieses »Oberlicht« liegt auf den Evangelienberichten und den Briefen des Neuen Testaments. Deswegen ist es mehr als nur eine Reduktion, wenn real Geschehenes in der Geschichte und real Erfahrenes und Gelebtes in der Gegenwart des Glaubens zur phantasievollen seelischen Eigenproduktion erklärt wird.

Ursache und Wirkung werden hier geradezu vertauscht. Das die Seelentiefe einschließende Erfasstsein von der heilstiftenden Person und dem Werk Jesu Christi wird nun deklariert als der seelische Mutterboden für eine mythische, traumwelthafte Überhöhung dieser Person. Von hier erfolgt eine Projektion nach außen und nach oben, der keine andere Wirklichkeit mehr entspricht als eben diese seelische Projektion selber. Es ist geradezu eine Münchhausen'sche Situation, die nichts mehr mit dem Glauben an Jesus Christus zu tun hat: Der Mensch findet sich in den Eigenprojektionen seiner Tiefenschichten wieder. Er zieht sich mit Hilfe seines Unbewußten sozusagen selber aus dem Sumpf. In meiner Antwort auf Drewermann habe ich versucht, dies so zu formulieren: »Was innerer Friede und letzte Geborgenheit des Menschen ist, entnimmt christlicher Glaube nicht einem aus der Psychologie näher zu bestimmenden allgemeinen Wissen um die Möglichkeit einer neuen seelischen Verfassung, sondern einer das eigene Sein von Grund auf verändernden Teilhabe am neuen Sein des Christus«. ⁷

Beheimatungen Jesu Christi in fremdreligiösen Kontexten

Anderer Art als die bisher angesprochenen sind die Reduktionen, denen Person und Werk Jesu Christi bei Vertretern anderer Religionen unterliegen. Sie entspringen einem echten und oft tiefen Angerührtsein von der Botschaft des Evangeliums. Man spürt diesen Äußerungen das innere Ringen, ja – nicht selten höchste Bewunderung und ein persönliches Hingezogensein ab. Aber die Grenzen der Aneignung und des Zugangs bleiben abgesteckt. Sie sind markiert durch die Verstehensvoraussetzungen, die allein eine andere Religion freizugeben vermag. Hier werden sozusagen die »Vorzeichen« gesetzt, unter denen Gestalt und Botschaft Jesu erscheinen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Tatsache positiv erwähnt und gewürdigt.

Dabei werden in den Akzentsetzungen, die Interpreten anderer Religionen dabei vornehmen, oft wieder Aspekte deutlich, die in der modernen Exegese bei uns z. T. rezessiv geworden und in den Hintergrund getreten sind. Als ein Beispiel dafür ist auf die kosmische Dimension hinzuweisen, die in den Religionen des Ostens von Bedeutung ist. Hier ist allem modernen Anthropozentrismus in der Religion eine Schranke gesetzt. Der Mensch erscheint als Mensch im Kosmos.

Damit fällt neues Licht auf christologische Aussagen des Neuen Testaments, die in einer metaphysiklosen Auslegungssituation kaum mehr verstehbar sind: »In ihm (Jesus Christus) ist die ganze Fülle (*pläroma*) des Göttlichen leibhaft beheimatet«

⁷ Das Christentum – eine mißverständene Religion? Op. cit., S. 118.

(Kol 2,9). »In ihm ist das All gegründet in den Himmeln und auf Erden.« Da geht es um »Sichtbares« und »Unsichtbares«, um kosmische Ursprungskräfte (*archai*) und himmlische Mächte (*exousiai*). Das All, das Sein in seinem universalsten Sinne (*ta panta*) ist »durch ihn« und »auf ihn hin« gegründet (1,16). Menschen in Indien, die in der Vorstellungswelt des allumfassenden göttlichen Brahman zu Hause sind, sind hier vernehmender und aufmerksamer. Wer die unvorstellbaren Ausmaße indischer Weltzeitalterlehre und innerkosmischer Interdependenzen vor Augen hat, vernimmt hier mehr. Dieses »Mehr« bezieht sich auf heutige Auslegungen, die in ihren Einnegungen auf ein neues menschliches Selbstverständnis oder auf Belange der Mitmenschlichkeit die Breite der christologischen Aussagen in der Anthropologie aufgehen lassen.

Wir haben dieses Beispiel gewählt an Stelle anderer Themen. Es soll daran erinnern: Bei allen Reduktionen, denen das Christusverständnis bei Vertretern anderer Religionen notwendig unterliegt, setzen sie Akzente und warten mit Deutungen auf, die auf oft nicht mehr bewußte Defizite und rezessiv gewordene Glaubensinhalte hinweisen.

Die folgenden Beispiele sollen zeigen, wie Gestalt und Botschaft Jesu in einer anderen Religion »beheimatet« werden. Im Unterschied zu den inkulturativen Entwürfen außereuropäischer christlicher Theologen wird in diesen Fällen etwas anderes deutlich: Person und Botschaft Jesu nehmen nicht nur das Kolorit der betreffenden fremdreligiösen Deutung an. Sie werden zu einem Teil der anderen Religion selber. Obwohl höchste Wertschätzung erfahrend, werden sie dem eigenen Heilswege und der eigenen Erlösungserwartung zugeordnet. Zur Reduktion der christologischen Inhalte kommt ihre Inanspruchnahme für einen erweiterten universalen Anspruch und ein Überlegenheitsbewußtsein der anderen Religion, die gegenüber dem Christentum geltend gemacht wird.

Jesus eine Erscheinung des Ostens

Als erstes Beispiel für eine reduktive Deutung unter dem Vorzeichen einer anderen Religion sei auf die neuhinduistischen Jesusdeutungen und hier insbesondere auf Sarvepalli Radhakrishnan verwiesen. Als hervorragender Kenner neutestamentlichen Schrifttums und der Dogmengeschichte unternimmt er den Versuch, Person und Gestalt Jesu von Nazareth im Rahmen und unter dem Vorzeichen seiner Hindu-Weltanschauung zu interpretieren. In dieser Hinsicht trifft er sich mit zahlreichen anderen Denkern des neueren Hinduismus.

Die Person Jesu erscheint hier als eine der dem Hinduismus geläufigen zahlreichen Manifestationen (*avataras*) des Göttlichen (*brahman*) in Menschengestalt. Idealtypisch verkörpert er dabei die Ziele indischer mystischer Vereinigung von Atman und Brahman, von Individuum und göttlichem Allsein. Als solcher erschöpft sich die Geschichte Jesu in seiner beispielgebenden Rolle: »Jeder einzelne von uns kann eine Inkarnation Gottes werden ... Wir müssen ebenso wie Jesus ein Gottesbewußt-

sein entwickeln. ... In Jesus ist uns ein Beispiel für ein göttliches Leben gegeben. Er ist da, um uns zu ermöglichen, nicht bloße Christen, sondern Christusse zu werden. Jesus »rekapituliert« die Menschheit ...«. ⁸

Entsprechend sind die Inhalte der Botschaft Jesu, wie sie in den Evangelien ihren Niederschlag gefunden haben, Ausdrucksformen für die im Hinduismus gewiesenen Heilswege. »Gottessohnschaft« wird zur Chiffre für die Realisierung der in der *advaita*-Vorstellung geläufigen Erlösungserfahrung: Im Ziel indischer Versenkungstechniken – die yogischen Methoden gehören dazu – liegt die Erkenntnis: Ich bin göttlich. Nicht die mich täuschende und verfremdende äußere Sicht der Welt und meiner Selbst gilt. Vielmehr findet im Innersten und Tiefsten des Menschen die Verschmelzung mit dem verborgenen Göttlichen statt: »*tat tvam asi*« – Du bist immer schon Teil des Ganzen, göttlichen Seins. Die Aussage des johanneischen Christus »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30) wird so zu einer Formel für alle. Aus dem innertrinitarischen Geheimnis wird ein Sonderfall allgemeiner mystischer, genauer hindu-meditativer Frömmigkeitspraxis.

Demzufolge wird aus der Botschaft vom nahegekommenen Reiche Gottes ein Verweis auf die Möglichkeiten, die nach indischer Auffassung jedes individuelle Sein in sich trägt. »*En hymin*« – nach neutestamentlichem Verständnis bezeichnet es das Reich Gottes, das mit dem Kommen Jesu schon angebrochen und unter uns ist – wird jetzt ein anderer Ausdruck für hinduistische *moksha*-Erfahrung – für die Erleuchtung als inneres Befreiungserlebnis:

»Es gibt keine Barrieren zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Bereich. ... Mit dem Himmelreich ist ein Geisteszustand gemeint, eine höhere Ebene des Seins, der Zustand der Erleuchtung, *bodhi*, *vidya* ... Es ist eine Änderung des Bewußtseins, eine innere Entwicklung, eine höhere Stufe des Verständnisses. Das ist nicht Buße und Reue, sondern ... eine Revolutionierung unserer Grundhaltung«. ⁹

Wir können die Integration der Gestalt Jesu in den Hinduismus bei S. Radhakrishnan in dieser Weise zusammenfassen:

1. Die Christusgeschichte wird abgestoßen. Sie muß einer individualisierten »Religion Jesu« Platz machen.

(Das zeigt sich in der Polemik gegen die sog. alttestamentlichen Züge bei Jesus. Was nicht in diesen Rahmen seiner hindu-mystischen Deutung paßt, wird von S. Radhakrishnan unüberwundenen alttestamentlich-jüdischen Merkmalen Jesu angelastet.)

2. Mit der eigenen Deutung verbindet sich eine starke Polemik gegen die christologischen Aussagen des christlichen Bekenntnisses.

Unter einseitiger Auswertung der Hellenisierungsthese des frühen Christentums (A. von Harnack) kann festgestellt werden: Das Christusbekenntnis der Kirche sei eine spätere Entwicklung, die aus dem exemplarischen Mystiker den himmlischen Christus gemacht habe. Unter dieses Verdikt eines »Dogmatismus« muß dann bereits die älteste evangelische Überlieferung fallen; denn für diesen Jesus des indischen Geistes gibt es keine Basis in den neutestamentlichen Texten.

⁸ Wissenschaft und Weisheit. Westliches und östliches Denken. München 1961, S. 92 f.

⁹ a. a. O.

Die Geschichte des Christentums ist nach Radhakrishnan die Geschichte des fortschreitenden Verrats am östlichen, am mystischen Christus. Aus dem konstruierten Gegensatz in der Person Jesu selber wird so der Verfall einer Religion, die sich gegen ihr ursprüngliches Wesen richtet: »Eine kontemplative, spirituelle Religion wird zu einer dogmatischen und weltlichen, zu einem System von Glauben und Zeremonien, das Gefühle und Gefühlsbewegungen hervorruft, aber versagt, wo es sich um die Wandlung des menschlichen Lebens handelt«. ¹⁰

Die Unterscheidung im Titel des Buches von westlichem Denken und östlicher Religiosität ist kennzeichnend. Die christologischen Inhalte des christlichen Credo erscheinen als metaphysische Spekulation. Sie lenkt vom religiösen Selbstvollzug, von der methodischen Verinnerlichung und den sie begleitenden Disziplinen ab. Demgegenüber wird der östliche Jesus als Vertreter einer religiösen Selbstverwirklichung und *praxis pietatis* verstanden: »Der Unterschied zwischen der östlichen und der westlichen Einstellung zur Religion wird deutlich, wenn wir das Leben Jesu und sein Wirken ... mit dem nizenischen Glaubensbekenntnis vergleichen. Es ist der Unterschied zwischen einer Persönlichkeit und einem Dogma, zwischen einer Lebenshaltung und einer Metaphysik.«

Die Verdrängung und Ablösung des mystischen Jesus erfolgt nach Radhakrishnan durch jüdischen Geist, griechische Wissenschaft und römische Organisation. Die, wie er sie nennt, »Theorie der Inkarnation« bildet für ihn den bedauerlichen Abschluß eines Prozesses, der den »östlichen Christus« dem westlichen Geist opferte. »Das intuitive Verstehen, die undogmatische Toleranz, das Betonen friedlicher Tugend und allgemeingültiger Ethik kennzeichnen Jesus als einen typischen Seher. Andererseits wird das westliche Christentum gekennzeichnet durch bestimmte Glaubensbekenntnisse und durch einen absoluten Dogmatismus mit seiner Intoleranz, seinem Ausschließlichkeitsanspruch ...«. ¹¹

Man mag fragen, welcher Gestalt des Christentums S. Radhakrishnan während seiner vierzehnjährigen akademischen Lehrtätigkeit im Westen begegnet ist. Jedenfalls ist seine Jesusdeutung bei allem Widerspruch, der theologisch hier zu erheben ist, auch Anlaß, nach dem gelebten und gestaltwerdenden Christuszeugnis unter Christen zu fragen. Anders gesagt: Die Richtigkeit der Christologie bedarf immer auch ihrer zeichenhaften Verdeutlichung im gelebten Zeugnis in der Kirche. Die Erinnerung an die mystische Komponente des christlichen Glaubens ist die eine Lektion, die wir aus den Jesus-Deutungen östlicher Denker zu lernen haben. Einforderung des Lebenszeugnisses heißt die andere.

Christus als »Friedenfürst«

Dafür ist auch Mahatma Gandhis Jesus-Verständnis ein anhaltendes Beispiel. Auch bei ihm liegt der Akzent auf dem Vorbild. Es verkörpert für ihn ein dem Geiste

¹⁰ Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religion und westliches Denken. Baden-Baden 1961, S. 286.

¹¹ Religion in Ost und West. Gütersloh 1961, S. 21 f.

des Hinduismus entsprechendes Ideal. Jesus ist der *satyagrahi* – der »Friedensfürst« Gandhis eigener Botschaft von der Gewaltlosigkeit. Auf dem Hintergrund der im Jainismus beheimateten religiösen Forderung, kein fremdes *karma* zu verletzen, ist hier eine religiös-politische Synthese geworden: ein realisierbares Friedensreich auf Erden durch Verwirklichung indischer religiöser Ideale. Auch hier liegt beides nebeneinander: Reduktion und Impuls. Aus dem Christus der Evangelien und des christlichen Credo ist Gandhis eigener Parteigänger seiner *satyagraha*-Bewegung geworden – ein indischer *Sadhu* – ein Heiliger und Asket – wie Gandhi selber einer sein wollte und war. Der Impuls, der darin liegt, wirkt bis heute nachhaltig. Friedensbewegungen berufen sich gerne auf ihn. Indien selber ist spätestens unter dem Nachfolger Gandhis, unter P. Nehru, einen anderen Weg gegangen. Er lag *de facto* näher an dem Realismus der Botschaft vom Reiche Gottes und von den davon zu unterscheidenden Reichen dieser Welt. In ihnen herrschen die Gewaltigen und ihnen muß im Blick auf das gekommene Reich Gottes widerstanden und – wenn nötig – mit Gewalt gewehrt werden. Die Würdigung der Erscheinung Jesu aus hinduistischer Sicht und die in ihr erfolgte Reduktion der Christologie gehen bei Gandhi Hand in Hand.

Otto Wolf, ein kompetenter Interpret Gandhis, formuliert beides in dieser Weise: »Hier entsteht bei Gandhi ein Stück origineller indischer Christologie, die die indische Theologie beachten sollte. Sie müßte allerdings zeigen, was Gandhi völlig übersieht, daß nämlich die Wahrheit, die Christus in seinem *satyagraha* setzt, sich keineswegs von selbst versteht.

Wer in den *satyagraha* Christi eintreten will, muß sich von Christus sagen lassen, was die Wahrheit ist ... er muß diese spezifische Wahrheit an sich geschehen lassen. Dazu aber ist Gandhi weder in Südafrika noch je später in seinem Leben bereit. Und darum ist Gandhis *satyagrahi*-Christologie grundsätzlich doch eine direkte Ablehnung Christi. Gandhi macht Christus für seine Zwecke zu seinem Alliierten. Es geht ihm nicht um den *satyagraha* Christi, sondern um seinen eigenen *satyagraha*«. ¹²

Beispiel für buddhistische Selbstäußerung

Unter den zeitgenössischen buddhistischen Denkern, die sich mit der Gestalt Jesu von Nazareth auseinandergesetzt haben, ragt der japanische Zen-Philosoph Keishi Nishitani heraus. In seinem Werk »Was ist Religion?« ¹³ erscheint er als ein besonderes Beispiel für die zentrale buddhistische Lehre von *anatman*. Es ist die höchste Stufe auf dem Wege, den Gautama Buddha zur Erlangung buddhistischen Heils gewiesen hat. Im Erlöschen des Daseinsdurstes – im *nirvana* – lag für ihn das erlösende Ziel. Hier waren für ihn alle Bindungen an das Leben, die Leid verursachenden Faktoren, aufgehoben. Der dorthin führende Pfad war ein achtfacher, der, von Stufe

¹² Mahatma und Christus. Eine Charakterstudie Mahatma Gandhis und des modernen Hinduismus. Berlin o.J., S. 135.

¹³ 2. Aufl., Frankfurt 1986.

zu Stufe führend, letzte und höchste innere Freiheit verhiess. »Unwandelbar ist für mich die Befreiung des Geistes. Dies ist die letzte Geburt, nicht mehr gibt es nun ein Wiedersein«. ¹⁴ So endete die erste Kundgabe der Lehre durch Buddha im Tierpark von Benares. Ausbruch aus dem nie endenden Kreise der Wiedergeburten – so lautete die frohe Botschaft, die sich mit dem stufenweisen Ausstieg aus daseinsbedingten leidvollen Umständen für den Menschen verband.

Der Begriff des Nichts gewinnt im Denken Nishitanis eine ethische Auslegung. Er wird zur Selbstlosigkeit, die ihre egoistischen Neigungen überwunden hat. Aus dem Erlöschen des Selbst wird jetzt die selbstlose Zuwendung zum Nächsten. Das den Buddha bestimmende große Mitleid mit den Leiden der Unerleuchteten wird zum Quellort, aus dem auch die Liebe (*agapē*) Christi geschöpft hat. Was im Buddhismus des großen Fahrzeuges (Mahayana) die vielen Bodhisattvas kennzeichnet, findet sich auch bei Christus. Ein Bodhisattva entäußert sich der Vollkommenheit, die er als Buddhaanwärter für sich selber erreicht hat, um der Vielen willen, die noch auf dem Wege sind. Es ist die große Weisheit (*maha-prajna*) und das große Mitleid (*maha-karuna*), das sich auch in der Person und im Werk Jesu findet.

Die christliche Kenosis-Lehre von der Selbsterniedrigung des fleischgewordenen Gottessohnes wird jetzt zu einem Beispiel für eben diese buddhistische Erlösungsvorstellung. Es ist »der Ort, .. an dem die Seele vollständig ihrer Selbstheit beraubt ist. ... Nur wenn die Seele hierher zurückkehrt, kann sie wahrhaft sie selbst sein«. ¹⁵

Darum muß die noch vordergründige Vorstellung von der Person Jesu Christi zugunsten dieser buddhistischen *sunyata*-Lehre überwunden werden: Die »Person ist eine Erscheinung, hinter der nichts ist, was in Erscheinung treten könnte. Hinter der Person ist überhaupt nichts, will sagen, dahinter liegt das absolute Nichts«. ¹⁶

Auch hier begegnen wir immer wieder Bezugnahmen zur paulinischen und johanneischen Mystik, insbesondere zu großen Mystikern der Kirche wie Meister Eckhard. Aber sie vermögen den Anspruch des Buddhismus nicht zu rechtfertigen, der hier erhoben wird. Aus der buddhistischen Annäherung an die Person Jesu wird letztlich seine Entpersonalisierung zugunsten der buddhistischen Zentrallehre. Ihr werden Gestalt und Werk Jesu Christi nicht nur angepaßt, ihr werden sie letztlich eingefügt und untergeordnet. Die Reduktion auf das zunächst verwandt Erscheinende steht im Dienste der Integration in die buddhistische Heilsvorstellung. Dem entspricht Nishitanis eigene Feststellung: »Ich glaube nicht, daß die Geschichte der christlichen Dogmatik eine Gottesvorstellung bereit hält, die diesem Problem gewachsen ist«. ¹⁷

¹⁴ Reden des Buddha. Eine Auswahl. Stuttgart 1957.

¹⁵ Religion in Ost und West, S. 122.

¹⁶ a. a. O., S. 132.

¹⁷ a. a. O., S. 120.

Der größte der Propheten

Eine Ausnahme bildet die Stellung des Islam zur Person Jesu. Das hängt mit dem Selbstverständnis Mohammeds und seiner im Koran gesammelten Kundgaben zusammen. Jesus zählt für Mohammed zu den Vorläufergestalten seiner eigenen Beauftragung. Unter ihnen – beginnend mit Abraham – kommt Jesus im Koran eine herausragende Bedeutung zu. Die Erklärung des Zweiten Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hebt diese Tatsache besonders hervor: »Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten ... Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen«.¹⁸

In fünfzehn Suren des Koran mit insgesamt dreiundneunzig Versen wird auf Jesus Bezug genommen. Erstmals wird sein Name in einer der frühen mekkanischen Suren erwähnt.

Von seinem Leben ist am ausführlichsten in den zehn Suren der medinischen Zeit die Rede. Welches sind die für den Koran charakteristischen Züge an der Gestalt Jesu? Dazu sei hier auf ein besonders markantes Beispiel verwiesen. Im Koran finden sich auch Spuren apokrypher Jesus-Überlieferungen. So wird neben anderen außerbiblischen Wunderüberlieferungen berichtet, daß bereits das Jesuskind über sich selbst aussagt. Dies aber wird dann zugleich als Legitimationsaussage über die eigene Prophetenrolle Mohammeds interpretiert: »Ich (d.i. Jesus) bin Diener Allahs. Er hat mir die Schrift (*alkitab*) gegeben« (19, 30).

Alkitab ist die himmlische Urschrift, aus der sich nach Auffassung Mohammeds neben dem hebräischen und neutestamentlichen Schriftkanon auch der in Arabisch kundgegebene Koran ableitet. D. h. die Aussage des Jesuskindes dient der Autorisierung dessen, was jetzt von Mohammed selber gehört wird und als abschließende und maßgebende Offenbarung gelten soll.

Darum richtet sich dieses Wort zugleich gegen das Christusbekenntnis der Christen: »Solcher Art ist Jesus, der Sohn der Maria, um die Wahrheit zu sagen, über die sie (Anm.: die Christen) immer noch im Zweifel sind: Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen« (19, 34 f.). Stärker noch formuliert die Sure 9, 30f. die Ablehnung der Christologie der Kirche zugunsten der Ausschließlichkeit Allahs und der Letztgültigkeit seiner Kundgabe an Mohammed: »Und die Christen sagen: ›Christus ist der Sohn Gottes‹. So etwas wagen sie offen auszusprechen. Sie tun es mit dieser Aussage denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten (Leute); wie können sie nur so verschroben sein!« (V. 32).

Mohammeds starke Ablehnung der Gottessohnschaft hängt auch mit dem monophysitischen Christusbild zusammen, wie es in den Kirchen des Ostens zu Hause war. Jedenfalls zeichnet er im Gegensatz dazu die rein menschliche Gestalt Jesu. Er ist wie der erste Mensch Adam von Allah aus dem Staub der Erde erschaffen:

¹⁸ Lexikon für Theologie und Kirche (2. Aufl.), Bd. 13, S. 491.

»Wahrlich, das Gleichnis des Jesus bei Allah ist wie das Gleichnis des Adam. Er hat ihn aus Staub der Erde erschaffen« (3, 59).

Jesus kann als das »Wort«, als »Messias« und als »Gesandter« bezeichnet werden. Die Bezeichnung *masih* übernimmt zwar die im Alten Testament ebenfalls geläufige Vorstellung eines von Jahve Gesalbten (so bei David und bei Cyrus). Aber die im Neuen Testament durch das Christusprädikat neu gefüllte Bedeutung wird im Koran verworfen.

Unter den »Gesandten« nimmt er eine hervorragende Stellung ein. Er ist der vorletzte der Propheten. Seine Botschaft ist die des Vorläufers. Erfüllt gesehen aber wird sie durch die Kundgabe einer letzten Offenbarung, als die sich der Koran selbst sieht.

Das schließt für den Koran nicht aus, daß er auf übernatürliche Weise von der Jungfrau Maria geboren wurde. Die Reihe seiner Wundertaten wird ergänzt durch solche, die das Neue Testament gar nicht kennt. Je außerordentlicher die Gestalt Jesu erscheint, desto zwingender fällt die Legitimation der prophetischen Erfüllungsrolle Mohammeds durch ihn aus.

Das gibt dem islamischen Jesusbild seinen Doppelcharakter: Wunderhafte und heilige Züge geben der Person Jesu ihr besonderes Gewicht in der Schar der die Sendung Mohammeds unterstreichenden »Gesandten«. Dazu gehört auch die aus der Tradition der Ostkirche stammende besondere Stellung Mariens, aber eben nicht als *theotokos*, als die Mutter des Gottessohnes. Damit aber bleibt das koranische Marienlob ohne seinen Kern. Es bleibt eine leere Hülle, die bei allen wunderhaften Umständen der Geburt des eigentlichen Wunders entbehrt.

Integration und Reduktion bedingen sich auch im Fall des Islam gegenseitig. Einbezogen wird Jesus unter die Vorläufergestalten Mohammeds. Das Neue Testament wird damit zu einer Weissagungsgeschichte, wie es das Alte Testament gegenüber seiner Erfüllung im Neuen Testament wurde. Dazu jedoch muß es seiner christologischen Inhalte entkleidet werden. Wie Abraham und Mose wird auch Jesus von Nazareth zu einem anonymen Moslem.

Das Faktische als neue theologische Maxime

Wir haben uns an Hand bestimmter Beispiele einzelne Reduktionen der Christologie vor Augen geführt. Sie entspringen zum einen den Deutungsmustern eines metaphysiklosen, immanenten Selbstverständnisses des in seiner säkularen Existenz autonom verfügenden zeitgenössischen Denkens. Zum anderen sollten uns Beispiele aus den östlichen Religionen und des Islam christologische Reduktionen anderer Art zeigen. Sie sind das Ergebnis der Annäherung an Person und Botschaft Jesu unter dem Vorzeichen einer anderen Religion. Die Reduktion ist bei ihnen der Preis für eine Integration in den Gesamtzusammenhang einer fremden Religion. Hierher gehören auch, wenn auch unter einem besonderen Vorzeichen, die neueren Versuche, den »Bruder Jesus« wieder im jüdischen Glauben zu beheimaten. In der Nachfolge Martin Bubers ist hier eine breite Literatur entstanden. Sie verbindet sich im deutschsprachigen Raum nicht allein mit den Namen Shalom Ben Chorin und Pinchas Lapide.

Einer besonderen Erwähnung bedürfen die heute an Aufmerksamkeit gewinnen- den Vertreter sog. »pluralistischer« Religionstheologien. Wie oft unter Theologen findet das an Beispielen der Christologie aufgezeigte veränderte Verhältnis zwischen den Religionen ihre Befürworter. Ihre Initiatoren stammen zumeist aus dem angelsächsischen Raum. Namen wie J. Hick, P. Knitter und L. Swidler haben inzwischen Echo und Gefolgschaft auch in der deutschsprachigen Theologie gefunden.

Worum geht es in diesen religionstheoretischen Entwürfen? In schematischen Kategorisierungen werden die bisherigen theologischen Bestimmungen des Verhältnisses zu den anderen Religionen in zwei Kategorien eingeteilt. Sie gelten entweder als »exklusivistische« oder als »inklusive« Lösungen. Zu der ersten Gruppe werden diejenigen Theologen gerechnet, die nicht zum interreligiösen Dialog bereit sind und andere Religionen auch in ihrer auf Christus hinführenden und vorbereitenden Bedeutung als vorläufige Heilswege ablehnen. »Inklusivistisch« sind danach Theologien, die in anderen Religionen vorbereitende Wege sehen, die ihre Erfüllung in Jesus Christus finden. Zum ersten Typus werden insbesondere auf protestantischer Seite die dialektische Theologie und bestimmte evangelikale Strömungen gerechnet. Dem zweiten Typus wird der breite Strom katholischer Theologen einschließlich des Zweiten Vatikanischen Konzils zugeordnet. Beide Gruppen werden in Frage gestellt und durch eine neue, die sog. »pluralistische« Sicht der Religionen abgelöst.

Der Titel des Buches von J. Hick kann dafür als programmatisch angesehen werden: »God Has Many Names«.¹⁹ Es handelt sich um die Behauptung, daß die Wirklichkeit Gottes über allen Aussagen der Religionen und also auch über der christlichen Botschaft stünde. Das neue »Credo« der pluralistischen Theologen lautet: Gottes Wirklichkeit ist allein in der Vielfalt der Religionen wahrzunehmen. Das Christentum bildet hier keine Ausnahme. Darum wird jeder Anspruch auf letztgültige Wahrheit in bezug auf Jesus Christus bestritten. Jenseits kirchlicher christologischer Überhöhungen seines ursprünglichen Selbstverständnisses gehöre er in die Reihe der religiösen Stifter und Heiligen anderer Religionen. Sie alle teilen sich in die vielfältige Vermittlung der allein absoluten göttlichen Wirklichkeit.

Bei dieser Pluralismusthese handelt es sich im Grunde genommen um eine Variante eines Denkmodells, das uns bereits in den neueren indischen Denkweisen begegnet ist. Es ist die Vorstellung von einem namenlosen Alleinen, von einem Absoluten, eines neutralen Göttlichen. Kulturspezifisch und jeweils geschichtsbedingt offenbart es sich auf unterschiedliche, aber eben auf gleich *gültige* Weisen. Dazu wird auch die christliche Offenbarung gezählt. Ihr wird nur ein bestimmter Name für das Unbenennbare zuerkannt: »Laßt uns doch das Ewige alleine so vorstellen: Es prägt sich dem menschlichen Geist ein, will sich bekannt machen und erwartet Antwort vom Menschen ... Unter diesem Gesichtspunkt ist es doch ganz natürlich, daß die Offenbarung pluralistisch erfolgen mußte. Sie erfolgte nämlich getrennt in den unterschiedlichen Zentren der menschlichen Kultur.«²⁰ Jesus Christus wird dabei zu einem der mancherlei Namensträger dieses kulturspezifisch sich kundtuenden Göttli-

¹⁹ 2. Aufl., Philadelphia 1982.

²⁰ a. a. O., S. 48.

chen. Bei genauer Betrachtung laden uns die pluralistischen Theologen ein, miteinander in das Pantheon östlicher Religiosität mit seinen kulturspezifisch jeweils unterschiedlichen Manifestationen des Göttlichen. Das aber bedeutet die Preisgabe des Wesens und des Geheimnisses der christlichen Offenbarung, des »Ein-für-allemal« (*eph' hapax*), wie der Brief an die Hebräer das geschichtliche Ereignis der Offenbarung in Jesus Christus charakterisiert.

»Ein komplexes und in Bewegung geratenes religiöses Bild«

So überschreibt die Enzyklika REDEMPTORIS MISSIO die Einleitung zu Kapitel IV »Das unbegrenzte Ausmaß der Mission *ad gentes*«. Die Lage, in der die Kirche ihren Sendungsauftrag an die Menschheit auszurichten hat, hat sich gründlich gewandelt. Die Enzyklika des Jahres 1990 spricht von einer »stark veränderten und schillernden Situation: die Völker sind in Bewegung, soziale und religiöse Wirklichkeiten, die früher klar definiert waren, entwickeln sich zu komplexen Situationen« ... »Es geht eine Umwälzung von sozialen und religiösen Situationen vor sich, die es schwer macht, gewisse kirchliche Unterscheidungen und Kategorien, an die man gewöhnt war, konkret anzuwenden« (32). Angesichts dieser Situation scheinen »die Schwierigkeiten ... unüberwindbar und könnten entmutigen« (37).

Zu diesen Schwierigkeiten zählt nicht allein, daß die missionarische Präsenz der Kirche unter den Völkern anderer Kulturen und Religionen heute vielfach – unbegreiflicher Weise selbst von manchen Theologen – als Überfremdung betrachtet und als unbegründet abgelehnt wird. Widerstände und Einsprüche dieser Art kennt die christliche Mission in ihrer Geschichte von Anfang an. »Die Bekehrung wird als Verleugnung des eigenen Volkes und der eigenen Kultur angesehen« (35). Als »noch viel schmerzlicher aber« bezeichnet die Enzyklika die »internen Schwierigkeiten« (36). Zu ihnen zählen neben »Müdigkeit«, neben »Enttäuschung«, neben »mangelndem Interesse« und neben dem »Fehlen von Freude und Hoffnung« die falschen Weichenstellungen in der Theologie. Sie haben mit dem zu tun, was wir zuvor die nachträgliche theologische Rechtfertigung eines gesellschaftlich eingetretenen *status quo* nannten. Auch dort, wo die Pluralität der Religionen nicht mit einer »God-has-many-names«-Theologie beantwortet wird, zeigen sich Wirkungen in der Theologie:

»Eine der schwierigsten Ursachen des geringen Interesses für den Missionseinsatz ist jedoch eine Denkweise der Gleichgültigkeit, die ... ihre Wurzeln in theologisch nicht richtigen Vorstellungen hat. Diese Denkweise ist durchdrungen von einem religiösen Relativismus, der zur Annahme führt, daß eine Religion gleich viel gilt wie die andere. ... Am gefährlichsten sind sicher jene, von denen man sich einbildet, sie fänden in dieser oder jener Lehre des Konzils ihren Anhaltspunkt.«

Darum gilt es, dem nachzudenken, wozu wir angesichts dieses Tatbestandes vom Heiligen Vater in derselben Enzyklika angehalten werden: »Ich lege den Theologen nahe ... den eigenen Dienst für die Mission zu verstärken und den tiefen Sinn ihres Dienstes auf dem rechten Wege des *sentire cum ecclesia* zu entdecken« (36).

Zur Kontroverse: Bischofswahl

Hermann Lais zum 85. Geburtstag

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

I. Theologische Grundlinien

Bei jeder Wahl ist zunächst zu bedenken, für welche Aufgabe der Geeignete gesucht wird. Daraus ergeben sich die Kriterien zur Auswahl und die Wirkung einer Wahl. Bischof wird man nicht durch Wahl, wie etwa der französische Staatspräsident, der aufgrund der Wahl durch das Volk zum bestimmten Datum sein Amt antreten kann, sondern durch die sakramentale Weihe, wobei der eigentliche Spender der Weihe Christus ist. Da es sich um eine Tat Christi handelt, unterliegt die einmal vollzogene Weihe keinem menschlichen Zugriff. Der Geweihte ist und bleibt Bischof, selbst in dem Fall, daß er aufgrund von Häresie oder schwerer sittlicher Vergehen von seinem Amt suspendiert werden mußte. Ein wie auch immer geartetes Wahl- oder Zustimmungsrecht bei der Ermittlung des geeigneten Kandidaten schließt daher kein Recht auf Vertrauensentzug mit folgender Absetzung ein. Der Bischof ist kein Funktionär mit begrenzter Amtszeit.

Der geweihte Bischof handelt in persona Christi; d. h. der Bischof tritt den übrigen Getauften nicht als Privatperson gegenüber, sondern repräsentiert Christus, das Haupt der Kirche. »Am Knotenpunkt des kirchlichen Lebens steht ein Bischof ... nun einmal nicht, weil er besonders gut ist oder weil die Gemeinde ihm besondere Kompetenz zugewiesen hat, sondern weil er von Christus in Dienst genommen und von ihm durch Weihe legitimiert ist«¹. Der Bischof handelt aber auch in persona ecclesiae, d. h. er repräsentiert die Kirche als den vom Heiligen Geist durchwirkten Leib Christi. Dieser Geist führt zum Sohn hin, schließt ihn auf und verherrlicht ihn (vgl. Joh 14,16f; 15,26; 16,7–14; Röm 8,9–17), aber sein hinführendes Wirken wird in dieser Weltzeit noch von der Freiheit des Menschen eingeengt. Insofern ist die Kirche zwar vom Geist erfaßt, aber noch nicht vollendet.

Angesichts dieses doppelten Bezugs könnte sich nun der Gedanke einstellen, persona Christi werde der Bischof durch die Weihe, persona ecclesiae durch die Bevollmächtigung seitens der Gläubigen der Ortskirche. Diese Vorstellung von einer doppelten Beauftragung ist jedoch falsch. Vielmehr wird mit der Befähigung, in persona Christi zu handeln, zugleich die Repräsentation der Kirche verliehen, da Christus

¹ Vgl. G. Greshake, Bischofsernennungen im Lichte einer Theologie des kirchlichen Amtes und einer Communio-Ekklesiologie: ders., Die Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche, Freiburg 1991, 106.

immer als das Haupt der Kirche gesehen werden muß. Das Wirken des Heiligen Geistes darf dabei nicht so verstanden werden, daß er von sich aus die Vollmacht zur Repräsentation der Kirche mitteilt, sondern er läßt Christus, das Haupt seines Leibes, der Kirche, in seiner sakramental-zeichenhaften Vergegenwärtigung tiefer erfassen. Der Bischof wird also nicht zuerst durch die Wahl seitens des Volkes zum Haupt der Diözese eingesetzt und dann geweiht, sondern durch die Weihe bevollmächtigt, in persona Christi und damit zugleich in persona ecclesiae zu handeln.

Schließlich muß noch das Verhältnis von Diözese/Teilkirche zur universalen Kirche bedacht werden. Die Diözese ist Teil der Gesamtkirche, aber nicht in dem Sinn, daß sich in der Teilkirche nur ein Teil des Gnadengeschehens ereignet. In jeder Teilkirche ist vielmehr die Fülle der Gnade gegenwärtig und deshalb verwirklicht sich in der Ortskirche die Gesamtkirche. Insofern ist die Teilkirche nicht eine Art Filiale der Gesamtkirche, darf sich aber auch nicht als Gesamtkirche verstehen. In diesem Sinn heißt es in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* (vgl. Nr. 22 u. 23) des Zweiten Vatikanums in Bezug auf die Teilkirchen: »In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.« In diesen Teilkirchen sind die jeweiligen Bischöfe »sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit«. Die einzelnen Bischöfe bilden wiederum eine »kollegiale Einheit«. Dabei ist »der Bischof von Rom als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen«. Das Kollegium der Bischöfe, seien sie nun über die Erde zerstreut oder auf regionaler oder auf Weltebene versammelt, kann jedoch nur dann einen »kollegialen Akt« setzen, wenn es zusammen mit ihrem Haupt handelt.

Aus diesem Kontext, daß das Kollegium nur im Einklang mit seinem Haupt einen kollegialen Akt setzen kann, wird dann der Schluß gezogen: »Die kanonische Einsetzung der Bischöfe kann geschehen durch rechtmäßige, von der höchsten und universalen Kirchengewalt nicht widerrufene Gewohnheiten, durch von der nämlichen Autorität erlassene oder anerkannte Gesetze oder unmittelbar durch den Nachfolger Petri selbst. Falls er Einspruch erhebt oder die apostolische Gemeinschaft verweigert, können die Bischöfe nicht zur Amtsausübung zugelassen werden« (Nr. 24). Der kollegiale Akt wäre dann eben nicht zustande gekommen.

Demnach kennt die Kirche durchaus verschiedene Möglichkeiten zur Ernennung eines Bischofs, wie die vom Papst anerkannten Gewohnheiten, von ihm erlassene Gesetze oder die direkte Ernennung. Doch würde die Aufnahme in das Bischofskollegium ohne eine solche entweder allgemein gesetzmäßige oder ausdrückliche Anerkennung unterbleiben; es fehlte der kollegiale Akt der Aufnahme, wenn der Papst nicht zustimmt oder sogar Einspruch erhebt.

II. Das Auswahlverfahren: Geschichtlicher Durchblick

Fast jede der unzähligen Abhandlungen über die Bischofswahl zieht die Geschichte zum Beweis heran. Daher ist es unumgänglich, die Geschichte, d. h. die ver-

schiedenen Regelungen und Praktiken bei der Suche nach dem neuen Bischof und die daraus zu gewinnenden Anregungen, darzustellen und kritisch zu beleuchten.

In der Apostelgeschichte findet sich sowohl der Modus der Wahl als auch der der Ernennung; erinnert sei nur an die Wahl – oder besser – die Vorauswahl des dann durch den Losentscheid von Gott selbst bestimmten Nachfolgers für Judas (vgl. Apg 1,21–26) und an die Wahl der sieben (Apg 6,3ff), denen dann die Apostel die Hände auflegten. In Apg 14,23, wo von der Bestellung von Ältesten durch Paulus und Barnabas die Rede ist, wird jedoch die Beteiligung des Volkes nicht erwähnt². Die Auswahl der beiden zum apostolischen Dienst ging auf eine Anregung des Heiligen Geistes zurück (vgl. Apg 13,2f). Nach Tit 1,5ff hat Titus von Paulus den Auftrag erhalten, Presbyter in den einzelnen Städten einzusetzen; zu diesem Zweck wird ein Bischofsspiegel angefügt. Nach 2 Tim 1,6 hat Paulus wohl allein den Timotheus bestellt, nach 1 Tim 4,14 geschah dies durch die Handauflegung des Presbyteriums³. Ein Mitwirken der Gemeinde wird nicht erwähnt. Das Neue Testament bietet also kein einheitliches Bild vom Auswahlverfahren bei der Bestellung von Bischöfen⁴.

Schon deutlicher sind die Angaben des ersten Klemensbriefes, eines Schreibens aus Rom an die Gemeinde von Korinth aus dem Jahr 96. Diese hatte ihre Bischöfe abgesetzt. Der Brief verlangt nun energisch die Rücknahme dieser Maßnahme. Die Bischöfe stehen – so c. 42 – nämlich in einer Sukzessions- oder Beauftragungslinie von Christus her und haben ihr Amt von Gott: Christus wurde von Gott gesandt, die Apostel von Christus und diese »setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein«. In c. 44 wird deutlich gesagt, daß die Apostel gewußt haben, »daß es Streit geben werde um das Bischofsamt.« Deshalb hätten sie Bischöfe eingesetzt und bestimmt, daß diese andere einsetzen. Die Einsetzung geschieht also klar durch bischöfliche Vorgänger, auch wenn sie – diese Bemerkung ist für unsere Fragestellung wichtig – »unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt wurden«. In welcher Weise diese damals wohl schon übliche Zustimmung erfolgte, wird nicht gesagt. Fest steht jedoch⁵, daß die Einsetzung durch Bischöfe erfolgte und die Abgesetzten – so verlangt der Brief – in ihr Amt zurückkehren müssen. Die Herde Christi wird gemahnt, »mit den bestellten Presbytern in Frieden zu leben« (c. 54; vgl. c. 57).

² Vgl. G. Schneider, Die Apostelgeschichte II (Herders Th. Kommentar V 2), Freiburg 1982, 166: »Es ist also nicht an eine Wahl durch die Gemeinden selbst gedacht«. Es handle sich um eine Auswahl und Einsetzung »durch einen Übergeordneten«.

³ Vgl. L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe (Herders Theol. Kommentar) XI/2,2, Freiburg 1995, 29f; XI/2, 3, Freiburg 1996, 18.

⁴ Vgl. P. Stockmeier, Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche: Conc 16 (1980), 464.

⁵ Hier gegen P. Stockmeier (Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche: ThQ 149 [1969], 136f), der c. 42 völlig außer acht läßt und meint, die Absetzung sei nach 1 Klem nur deshalb ungerechtfertigt, weil die Presbyter »ihren Dienst gut versahen«, und mit E. Dassmann (Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994, 227f.).

Die unter dem Namen Hippolyts überlieferte *Traditio apostolica*, eine Schrift aus dem beginnenden dritten Jahrhundert⁶, nennt verschiedene Personengruppen – Volk, Presbyterium und die anwesenden Bischöfe –, die bei einer Weihe zustimmen müssen, doch die Art und Weise und das Gewicht der einzelnen Gruppen werden nicht angegeben. Nur die Bischöfe legen die Hände auf, und zwar sollen es mehrere sein. Damit werden die Aufnahme in das Kollegium und die Verbindung mit den übrigen Teilkirchen unterstrichen.

Den Schriften Cyprians († 258) läßt sich folgendes Auswahlverfahren entnehmen⁷, das nach seiner Angabe »in fast allen Provinzen«⁸ eingehalten wird. War ein neuer Bischof einzusetzen, gaben die Kleriker des Ortes, die die örtliche Lage und die Meinung des Volkes gut kannten, den Bischöfen der Provinz eine Vorabinformation über die möglichen Kandidaten und das Datum der Wahl. An der Teilnahme verhinderte Bischöfe konnten sich deswegen auch schriftlich äußern. Die in der Ortsgemeinde versammelten Bischöfe hielten dann mit dem Klerus eine Besprechung über die Kandidaten ab. Die Entscheidung wurde aber vom Bischofskollegium allein getroffen, das dann öffentlich, im Beisein des Volkes, die Wahl vornahm und den Gewählten der Gemeinde vorstellte. Diese äußerte sich in der Form des *suffragium*. Mit dem *Consensus*, der allgemeinen Übereinstimmung, als Zeichen für die Erwählung durch Gott, war das Verfahren abgeschlossen⁹; es folgte die Weihe.

Angesichts der verhältnismäßig klaren Angaben Cyprians und seiner Repräsentativität wenigstens für den Westen stellt sich nun die zentrale und entscheidende Frage: Hat das Volk gewählt? Wer nun die Literatur verhört, findet geradezu eine Unzahl von Redewendungen wie »eine Art von Wahlrecht« (v. Hefele), »ein Wahlrecht im vollen Sinne des Wortes« (F. X. Funk), »Abstimmung«¹⁰. Eine andere Schlußfolgerung lautet: »Prüft man die einzelnen Stellen bei Cyprian, dann kommt man zu dem Ergebnis, daß für ihn die ganze Gemeinde, Klerus und Volk einen einheitlichen Wahlkörper darstellen. Das Recht der Nachbarrischofe ... beschränkt sich auf Zustimmung oder Genehmigung«¹¹. Dieser Behauptung vom ausschlaggebenden Gewicht der Wahl durch Volk und Klerus muß jedoch mit H. v. Campenhausen¹²,

⁶ Vgl. J. Gaudemet, *Les élections dans l'église latine des origines au XVI^e siècle*, Paris 1979, 13f; Dassmann 195f, 105. – Der kurze Text läßt zwei Phasen erkennen: Einmal die Prüfung des Kandidaten, bei der das Volk sein Urteil abgibt und worauf dann der kommende Bischof festgelegt wird, und die »Vollversammlung« (Volk, Presbyterium, Bischöfe), auf der in einer stilisierten Form (ähnlich der heutigen Konsensklärung bei der Trauung; zwar ist diese Erklärung entscheidend, aber die Prüfung der Voraussetzungen ist schon vorher erfolgt) alle ihre Zustimmung gegeben haben. – Wenn hier die *Didache* übergangen wird, so wegen vieler Unsicherheiten (Alter der Schrift; Propheten; Alter des Amtes; vgl. J. Vogt, *Bemerkungen zur frühen Amts- und Gemeindestruktur*, ThQ 175 [1995] 193ff).

⁷ Vgl. Takeo Osawa, *Das Bischofsinsetzungsverfahren bei Cyprian. Historische Untersuchungen zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus*, Frankfurt a. M. 1983; Dassmann 196ff.

⁸ Ep. 67,5.

⁹ Vgl. Takeo Osawa, 108–125.

¹⁰ Vgl. Stockmeier, *Gemeinde und Bischofsamt in der Alten Kirche*, 138f; vgl. den Titel des Beitrags von Stockmeier: Anm. 4.

¹¹ Joh. B. Bauer, *Die Bischofswahl, gestern, heute, morgen*: ThPQ 129 (1981) 250.

¹² H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen ²1963, 301: »Das Volk ist beim Wahlakt bloß anwesend und kann seine Wünsche und seinen Beifall zum Ausdruck bringen.«

E. Dassmann¹³ und der Dissertation von Takeo Osawa (bei J. Speigl, Würzburg) entgegengehalten werden, daß einmal die Bischöfe innerhalb des ganzen als *electio* bezeichneten Auswahlverfahrens die Entscheidung getroffen haben, und daß ferner *suffragium* in der politischen Terminologie zwar in der republikanischen Zeit noch eine Stimmabgabe bedeutete, aber in der Kaiserzeit nur mehr die Zustimmung oder Akklamation zu dem vom Kaiser Ernannten besagte¹⁴. Allerdings verbindet Cyprian, im Gegensatz zum profanen Verständnis, *suffragium* neben dem Moment der Akklamation noch mit dem der positiven Unterstützung. Es geht nicht an, die Texte einfach zu zitieren, ohne den Bedeutungswandel von *suffragium* zu berücksichtigen¹⁵. Die Formulierung *testimonium populi* unterstreicht, daß das Volk, das in der Regel den Kandidaten am besten kannte, bei dem Auswahlverfahren nicht gewählt hat, sondern den Bischöfen, die den Kandidaten weniger kannten, mit seinem Zeugnis eine Entscheidungshilfe gegeben hat.

Mit der konstantinischen Wende und der politischen Aufwertung des Bischofsamts beginnt der bis in unsere Tage festzustellende Versuch der politischen Gewalt, das Volk durch entsprechende Bischöfe zu reglementieren. Im Sinn ihrer politischen Theologie setzten die Kaiser im vierten Jahrhundert arianische Bischöfe ein. Eine solche machtpolitische Einflußnahme versuchten auch die Könige der germanischen Stämme, bis sich dann die Kirche im Investiturstreit die Freiheit erkämpfte. Später beanspruchten Fürsten der Gegenreformation, die dem Land den katholischen Glauben erhalten hatten, in Analogie zum protestantischen Staatskirchentum, das Ernennungsrecht für Bischöfe. Erst nach der Befreiung von der Krone, in Irland, dann in Amerika und schließlich nach dem ersten Weltkrieg, fielen diese Rechte weg und der Heilige Stuhl nahm sie wahr. Zur Auswahl der Bischofskandidaten wurde ein Listenverfahren eingeführt¹⁶.

¹³ E. Dassmann, *Ämter und Dienste*, 192: »Dignus est, ist der übliche Ruf, mit dem das Volk bei einer von anderen Gremien vorgenommenen Wahl akklamiert.« – Schon F. A. Staudenmaier, *Geschichte der Bischofswahlen mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und des Einflusses christlicher Fürsten auf dieselben*, Tübingen 1830, 23, stellt fest: Das gewöhnlichere Verfahren war, daß die Bischöfe in Gegenwart des Volks wählten und dieses beistimmte. – In der Ep. 67, einem offiziellen Schreiben der nordafrikanischen Bischöfe an spanische Gemeinden, findet sich die Formulierung: *ipsa (= plebs) habet potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi*. Dieser Satz wird häufig im Sinn der Vollmacht des Volkes zur Bischofswahl zitiert. Dabei wird völlig übersehen, daß im gesamten Kontext des Briefes weniger von einer aktiven Rolle des Volkes als von seiner Anwesenheit gesprochen wird (vgl. Nr. 4: *plebe praesente sub omnium oculis deligatur et dignus atque idoneus publico iudicio ac testimonio conprobetur*), daß *dignus* bzw. *indignus* eine Akklamationsformel bezeichnet und – vor allem – daß es sich um eine außerordentliche Notsituation gehandelt hat: Zwei Bischöfe sind in der Verfolgung abgefallen. In einer solchen Ausnahmesituation mußte eben das Volk die Initiative ergreifen.

¹⁴ Vgl. dazu die Untersuchungen von Takeo Osawa, 135–205.

¹⁵ Vgl. Stockmeier, *Gemeinde und Bischofsamt*, 138: »Der Text beschreibt die Teilnahme des Volkes als *suffragium*, und dieser Terminus meint die Abstimmung der Bürger in den Komitien.« – Dassmann (S. 191) ist zuzustimmen, daß beim Begriff *suffragium* umso mehr mit Einschränkungen zu rechnen ist, je präziser man ihn fassen will. Die Frage, wer teilnimmt (ganze Gemeinde, nur Männer, Alter, Kinder) ist noch nicht untersucht.

¹⁶ Vgl. K. Mörsdorf, *Das neue Besetzungsrecht der bischöflichen Stühle unter besonderer Berücksichtigung des Listenverfahrens*, Bonn 1933.

Doch nochmals zurück zum Altertum! Obwohl etwa die Synode von Antiochien (341) den Rekurs an den Kaiser verboten hatte¹⁷, gab es auch Bitten an den Kaiser um weise Hirten¹⁸. Theodoret von Cyrus lobte diesbezüglich sogar die fromme Gesinnung des Kaisers Arcadius. Einen guten Bischof zu haben, hielt man offensichtlich für wichtiger als ein Mitspracherecht. Hinter dieser Bitte an den Kaiser verbargen sich schlechte Erfahrungen mit den üblichen Auswahlverfahren. Das Amt ist nämlich wegen seiner Einflußmöglichkeiten begehrt geworden. So drängten sich, wie etwa Johannes Chrysostomus¹⁹ berichtet, viele hinzu, deren Lebensführung und Rechtgläubigkeit umstritten waren.

Synoden suchten in das Durcheinander Ordnung zu bringen. Sie taten das auch fern vom entsprechenden Bischofssitz, setzten von sich aus neue Bischöfe ein – ein Beweis für ihre Entscheidungskompetenz! –, allerdings unter dem Vorbehalt, daß die Gemeinde den neuen Bischof akzeptiert.

Für die Praxis der Bischofswahl wird häufig das Wort Leos I. herangezogen: »Wer allen vorstehen will, soll von allen gewählt werden«²⁰. Beim Studium der ganzen Epistula 10 zeigt sich jedoch ein anderer Zusammenhang: Ein Bischof Hilarius wollte sich zum Metropolit über ganz Gallien aufwerfen. Leo schrieb daraufhin an die Bischöfe der Provinz Vienne. Leo hebt zunächst die besondere Stellung des hl. Petrus hervor²¹, dann die Notwendigkeit, die Wünsche und Zeugnisse der Bürger, Völker, der Hochgestellten, der Gläubigen und Draußenstehenden zu erfragen. Daraus ergibt sich, daß Leo nicht nur an die Einsetzung eines Ortsbischofs, sondern auch eines zivilen Schlichters und Richters gedacht hatte und mehr die Eingriffe eines expansionslüsternen Bischofs in eine andere Provinz abwehren wollte. Leo betont die Zuständigkeit des Metropoliten für die Weihe. In der Epistula 14²² an den Bischof von Saloniki, einer *sedes apostolica*, führt Leo aus, daß nach dem Tod eines Metropoliten die Bischöfe der Provinz am Sitz des Verstorbenen zusammenkommen müssen, um »nach der Diskussion über den Willen aller Kleriker und Bürger« (!) – das Volk der christlichen Gemeinde wird hier, woanders aber schon, gar nicht genannt – aus dem Klerus den Bischof zu wählen. Zwar soll kein Kandidat gegen den Willen der Gläubigen geweiht werden; wenn jedoch keine Einigung bei mehreren Kandidaten erreicht werden kann, entscheidet nicht etwa die Mehrheit, sondern der Metropolit. Ferner werden als Appellationsinstanzen die *sedes apostolica* von Saloniki und der Bischof von Rom genannt.

Nicht die Mehrheit, sondern der Metropolit im Falle des fehlenden Konsenses! Welche Überlegung mag dahinterstecken? Die Kirche, so wird heute gesagt, erkenne

¹⁷ Vgl. Stockmeier, *Gemeinde und Bischofsamt*, 144.

¹⁸ Vgl. Staudenmaier, 39.

¹⁹ Vgl. M. Lochbrunner, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchungen zum Priesterbild der Johannes Chrysostomus*, Bonn 1993, 95ff.

²⁰ Ep. 10,4 (PL 54, 628) – vgl. G. Biemer, *Die Bischofswahl als neues Desiderat kirchlicher Praxis*. Ein Bericht: ThQ 149 (1969, 173).

²¹ PL 54, 629: Betonung des Petrus, *ut ab ipso quasi quodam capite, dona sua velut in corpus omne manare ut exsortem se mysteri intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere*.

²² PL 54, 673ff.

doch auch für die Findung des geeigneten Ordensoberen das Wahlprinzip an²³. Doch muß hier an c. 64 der Benedictus-Regel erinnert werden: Als Abt werde der bestellt, »den entweder die ganze Klostersgemeinde einmütig (congregatio concors), beseelt von der Furcht Gottes, oder ein auch noch so kleiner Teil der Klostersgemeinde nach besserer Einsicht (sanior consilio) erwählt hat«. Also Einmütigkeit oder pars sanior, wobei sogar Äbte und Christen der Nachbarschaft eingreifen sollen, wenn die ganze Klostersgemeinde einhellig einen Mann wählen sollte, »der mit ihren Fehlern einverstanden« wäre²⁴.

Nach dem Investiturstreit sollten zum Gremium für die Bischofswahl neben dem Domkapitel auch Äbte hinzugezogen werden²⁵; vielleicht wollte man damit einem Überhandnehmen rein weltlicher Auswahlkriterien einen Riegel vorschieben. Doch das Domkapitel hat es bald verstanden, andere Wahlberechtigte auszugrenzen. Daraufhin suchte man, wissend, daß kein alttestamentlicher Prophet gewählt worden wäre, der pars maior die pars sanior gegenüberzustellen. Aber die aufgestellten Kriterien für die pars sanior verschärften eher die Konflikte²⁶. Für wertende Entscheidungen gibt es eben kein Patentrezept; dazu bedarf es einer verantwortlichen Gewissensentscheidung.

Der geschichtliche Durchblick kann entgegen einem vorschnellen und kurzschlüssigen Forderungskatalog die Komplexität des Themas Bischofswahl bewußt machen. Er sollte ferner zur Vorsicht mahnen, etwa vor einer unbedachten Rede von der Wahl des Bischofs durch das Volk bei Cyprian oder Leo I.: Aus ihren Schilderungen eines klar strukturierten Verfahrens geht die bestimmende Rolle der Bischöfe und – später – der Metropolen hervor. Damit soll nicht geleugnet werden, daß es auch Wahlen durch das Volk gab. Wenn z. B. Gregor Thaumaturgos nur 17 Gläubige in seiner Gemeinde hatte und den Apostolischen Konstitutionen zufolge zwölf Männer den Bischof wählen sollten und bei kleineren Gemeinden drei Männer von der Nachbargemeinde zugezogen werden sollten²⁷, handelt es sich um ein verkürztes Auswahlverfahren (z. B. gab es wahrscheinlich keine Presbyter), bei dem die einzelnen Momente verschwommen sind. Dann kann aus der Vielfalt der Praktiken bewußt

²³ Vgl. J. Neumann, Wahl und Amtszeitbegrenzung nach kanonischem Recht: ThQ 149 (1969) 122.

²⁴ Dabei wird zuwenig berücksichtigt, daß es sich bei der Bestellung des Abtes schon im 6. Jahrhundert nicht um eine Art »autonome« Wahl des Konvents gehandelt hat, sondern kaiserliche und bischöfliche Gesandte nicht nur über die formal korrekte Durchführung der Wahl gewacht haben. – Theologisch läßt sich aus der Amtszeitbegrenzung eines Klostervorstehers kein analoges Verfahren beim – sakramental geweihten! – Bischof rechtfertigen.

²⁵ Vgl. G. von Below, Die Entstehung des ausschließlichen Wahlrechts des Domkapitels mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Leipzig 1883 (Hist. St. 11), 9, 11, 24, 31.

²⁶ Vgl. ebd., 14; R. Potz, Bischofsnennungen. Stationen, die zum heutigen Zustand geführt haben: G. Greshake (Hrsg.), Zur Frage der Bischofsnennungen, 27f. B. Schimmelpfennig, Das Prinzip der »sanior pars« bei Bischofswahlen im Mittelalter: Conc 16 (1980) 473–477; ferner: Gaudemet, 184 (gewählt wäre demnach, wer die Stimmen aller oder der Mehrheit oder des weisesten Teils des Kapitels erhalten hat).

²⁷ Vgl. Dassmann, 191; ferner: F. X. Funk, Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, Paderborn 1897, 24f; vgl. »Apostolische Kirchenordnung«: Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung I: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts, hg. von Theodor Schermann (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums: Ergänzungsband 3/1). Paderborn 1914, 14–34, c. 16.

werden, daß die Kirche als ein lebendiger und auf die verschiedenen Entwicklungen hin reaktionsfähiger Organismus da und dort entgegenkommen mußte, etwa den gegenreformatischen Fürsten, aber zugleich auch ihre Erfahrungen gesammelt hat. Schließlich gibt es theologische Vertiefungen, etwa die Bestimmung, daß wenigstens drei Bischöfe die Weihe vornehmen sollen, um die Kollegialität hervorzuheben, oder die Klarstellung, wer im Falle der Uneinigkeit der Gemeinde den Ausschlag gibt. Nur wo unten der Konsens fehlte, wurde eine höhere Entscheidungsinstantz nötig²⁸.

Jedoch waren nicht nur praktische Gründe im Spiele. Dahinter stehen ebenso theologische Überlegungen. Einmal ist zu bedenken, daß jede Vielheit im Haupt ihre Einheit hat und findet und dadurch handelt (also Diözese durch Bischof, Bischofskollegium durch Papst). Ferner ist der Gesichtspunkt zu beachten, daß in der Kirche letztlich immer nur das im Konsens Gelehrte die Stimme des (nicht pluralistisch sprechenden) Christus sein kann. Im Falle des Dissenses (in der Diözese oder) im Bischofskollegium (in bezug auf denselben Inhalt und dieselbe Fragestellung!) ist daher nicht jeder Bischof »Teilzeuge«, sondern wenigstens ein Bischof bzw. ein Teil lehrt dann überhaupt nicht mit Vollmacht. Fehlt deshalb unten der an sich verbindliche Konsens, muß die Entscheidung vom Haupt getroffen werden. Zwar ist – zugegeben – die Auswahl eines Bischofskandidaten noch keine dogmatische Angelegenheit, doch eine im Hinblick auf die Kollegialität höchst bedeutsame Vorentscheidung.

Angesichts dieser Modifikationen stellt sich im Verlauf der Geschichte durchaus die Frage, ob nicht auch heute Änderungen möglich sind?

²⁸ Wenn in der Literatur häufiger vom römischen Zentralismus oder Herrschaftsstreben gesprochen wird, wird zu wenig bedacht, daß meistens auch die unteren Instanzen unfähig waren, ihre Probleme zu lösen und die Unordnung »unten« einen ordnenden Eingriff von »oben« nötig machte. Dafür einige Beispiele: Erst der Aufstand in Korinth machte I. Klem aus Rom nötig. – Obwohl dogmatisch gesehen auch die Weihe durch einen einzigen Bischof ausreicht, wurde die Forderung nach einer Mehrzahl von Weihespendern als sinnvoll erkannt, um individualistisches Gehabe bei Weihebischof und Einzelgemeinde zu minimieren und den wegen der Einheit der Kirche notwendigen ordnenden Eingriff von oben zu unterstreichen. – Auch die Ep 67 von Cyprian und vielen afrikanischen Bischöfen war von den Zuständen in Spanien ausgelöst und von dem Wunsch der neuen Gemeindeleiter, Rückenstärkung von der anerkannten Kirche Afrikas zu erhalten (vgl. Anm. 14). – In diesem Sinn müssen auch die o.g. Briefe Leos I. verstanden werden. – Für das Mittelalter sei nur R. Potz, S. 29f zitiert: Entgegen der Vorstellungen mancher Kanonisten, die Besetzung aller Bistümer stünde dem Papst zu und sei eine Anwendung seiner plenitudo potestatis, führten viele Unzulänglichkeiten dazu, »daß Innozenz IV. 1252 alle Provisionen, Reservationen und Wahlverbote – vorübergehend – zurücknahm, soweit die betreffenden Gebiete nicht in Aufruhr gegenüber der römischen Kirche verharteten. Interessant ist seine Begründung: Mißbräuchliche Gesuche von Personen, die mehr ihre eigenen Interessen als die der Kirche im Auge hatten, hätten zu einem unhaltbaren Zustand geführt. Alexander IV. erklärte 1257 Streitigkeiten um die Bischofsbestellung zu dem Papst vorbehaltenen causae maiores und bekämpfte energisch den Mißstand, daß sich viele Bischöfe jahrelang nicht weihen ließen«; d.h. ohne Streitigkeiten auf unterer Ebene wollte Alexander IV. nicht intervenieren. Auch Gaude met bringt viele Beispiele dafür, daß die römischen Reskripta erst durch Fehlentscheidungen oder Blockaden »vor Ort« nötig wurden oder Rechte des Metropoliten und letztinstanzlich des Papstes deshalb angemeldet wurden, um Einmischungen nichtzuständiger Gruppen, etwa der Könige, auszuschalten (S. 166–192).

III. Konkrete Fragen

In den bisherigen Ausführungen wurde das Thema »Bischofswahl oder Bischofs-ernennung« mehr theoretisch behandelt: Die theologische Berechtigung der üblichen Praxis wurde gegen die verschiedenen Einwände aufgezeigt. Eine ganz andere Frage ist es dagegen, ob der Heilige Stuhl dieses sein Recht auch optimal anwendet, d. h. die kirchenpolitische Frage. Hier zeigen sich nun in Diskussionen²⁹ eine starke Unzufriedenheit und gelegentlich heftiger Unmut. Für die einen sind die Bischöfe zu romtreu: Dieser Auffassung zufolge dächten die Bischöfe zwar öfter anders als der Papst, hätten aber nicht den Mut, in der Öffentlichkeit oder dem Papst gegenüber diese ihre eigene Überzeugung zu äußern. Für die anderen sind sie dagegen zu wenig romtreu: In allen strittigen Fragen (z. B. chemische Antikonzeption, Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten, Priestertum der Frau, Zölibat) übernahmen sie nicht die Position des Papstes, sondern übten taktische Zurückhaltung, etwa mit Allgemeinplätzen (z. B.: Zölibat ist theologisch nicht notwendig, aber angemessen) oder mit der Propagierung einer Dauerdiskussion, wo nach längerer Diskussion schon eine Entscheidung erfolgt ist (etwa: Darüber muß noch nachgedacht werden, oder: Es fehlen die *allseits* überzeugenden Gründe). Einerseits könnte man dieses gegensätzliche Urteil als positiv in dem Sinn bewerten, daß die Bischöfe einen Standort in der Mitte einnehmen und ausgleichend wirken. Andererseits wird es aber auch negativ bewertet in dem Sinn, daß die Bischöfe zu stark lavieren und Taktiker statt Zeugen seien³⁰. Es scheint nicht ungefährlich, wenn die Bischöfe sich zwischen den Gruppen in der Kirche ansiedeln und vor allem den Ausgleich suchen, wo sie führen müßten. Jede Gruppe lebt neben dem Engagement der Mitglieder von der Führungskraft des Leiters. Das zeigt sich in der Politik, in Parteien, in der Wirtschaft, wo ein schlechter Vorstand die Firma in eine Existenzkrise führen kann, und auch beim Fußball weiß man um die wichtige Rolle des Trainers. Ob man aber mit einer Änderung der Ernennungspraxis, d. h. durch Wahl, die genannten Probleme beheben kann, muß bezweifelt werden. Man bedenke nur, daß bei den Protestanten zwei Favoriten sich gegenseitig blockieren können und dann ein möglicherweise farbloser Kompromißkandidat gewählt wird. Im übrigen läßt sich der Verdacht nicht leugnen, daß mit einer solchen Änderung auch eine Systemveränderung beabsichtigt ist.

²⁹ Den Anlaß zu dieser Abhandlung bildete ein Streitgespräch, zu dem der Autor von der Theologischen Fakultät der Universität Bamberg eingeladen wurde: Vgl. die Dokumentation in: Rheinischer Merkur 52 (1997) Nr. 6 (vom 7. 2. 1997), S. 16 u. 17.

³⁰ Im Zusammenhang mit der öffentlichen Diskussion über die Ernennung des Erzbischofs von Köln schrieb Domprobst Bernard Henrichs in einem Leserbrief vom 27. Jan. 1989 der FAZ (Nr. 23, S. 11): »In Wirklichkeit wurde vom Bild des Bischofs an erster Stelle erwartet: a) Er soll fest und treu im Glauben stehen, b) er soll fromm sein und c) er soll Integrationsfähigkeit haben.« Da jeder Christ im Glauben treu und fromm sein soll, wurde darüber hinaus vom Bischof offensichtlich nur Integrationsfähigkeit erwartet. Der Bischof darf also in keinem Fall polarisieren. In der unter Anmerkung 29 genannten Diskussion wurde u. a. die Meinung geäußert: Das Volk sei sich einig, nur der Papst bringe den Dissens in die Kirche.

1. Bischofswahl nach demokratischem Vorbild?

Die Diskussion um die Bischofswahl wird auch unter dem Aspekt der neuzeitlichen Demokratiebewegung geführt³¹. Hierzu sei mit G. Greshake³² gesagt, daß die Bischofswahl mit der neuzeitlichen Demokratie wenig zu tun hat, denn bei ihr geht die Macht vom Volke aus, bei der Bischofsweihe von Christus, und die Auswahl hat den zu suchen, der am geeignetsten ist, in persona Christi zu handeln. Im übrigen setzt die Demokratie Wahlkampf³³ und die Ablösungsmöglichkeit des Amtsinhabers nach einer gewissen Zeit durch die Opposition voraus. Ferner fällt auf, daß die Befürworter des Wahlmodells nicht allen Katholiken das direkte Wahlrecht zugestehen, sondern nur Gremien³⁴, und zwar mit Argumenten (etwa: mangelnde Übersicht), die bei politischen Wahlen schon längst überholt sind. Nicht eine Gremiokratie, sondern die »one man – one vote«-Formel entspricht demokratischen Grundsätzen. Bei einer solchen Wahl, die übrigens auch zur Wahl der Pfarrer führen würde, besteht die Gefahr, daß der dann Erwählte schon vor seinem Amtsantritt ziemlich demontiert wäre. Käme es nicht zu Wahlkapitulationen ideologischer Art?

2. Einwirkungsrecht politischer Instanzen?

Wegen der Bedeutung des Bischofsamtes haben immer wieder staatliche Instanzen auf das Auswahlverfahren einzuwirken versucht, von der konstantinischen Wende über das germanische Eigenkirchenrecht bis zum Investiturstreit, vom nachreformatorischen Staatskirchentum bis zu konkordatären Abmachungen. Obwohl man nicht behaupten kann, daß sich der Heilige Stuhl in der Vergangenheit immer nur von geistlichen Motiven bei Bischofsernennungen leiten ließ, muß ihm doch ein hohes Verdienst für die Freiheit der Kirche vor staatlichem Einfluß zuerkannt werden. Auch die Ernennung von sog. Friedensbischofen in den kommunistischen Ländern konnte verhindert werden. Wäre das auch bei einem Wahlrecht der Bischofskonferenzen und vor allem noch größerer Wahlgremien gelungen? Solche Notsituationen können in einer weltweiten Kirche immer wieder auftreten; wenn Rom erst im Konfliktfall die Zügel anziehen würde, würde dies als unfreundlicher Akt empfunden werden. Auch die Überlegung, daß die orthodoxen, autokephalen Kirchen ohne die Bindung an Rom stark der Gefahr des Nationalismus ausgesetzt sind, sollte mehr Berücksichtigung finden. Das Zweite Vatikanum erklärte, das Bischofsamt, von Christus eingesetzt, verfolge nur geistliche und übernatürliche Ziele. Ihre Ernennung sei ausschließliches Recht der kirchlichen Obrigkeiten. Deshalb hat das Konzil die staatlichen Obrigkeiten gebeten, von sich aus auf mögliche Privilegien zu verzichten.

³¹ Vgl. Bauer, 248; H. Küng, *Mitentscheidung der Laien in der Kirchenleitung und bei kirchlichen Wahlen*: ThQ 149 (1969) 150f.

³² G. Greshake, *Bischofsernennungen*, 108.

³³ Ein zusätzliches Problem: Dürften alle Katholiken wählen, auch die kirchendistanzierten, nur die regelmäßigen Besucher der Sonntagsmesse oder nur jener, der auch das Bußsakrament (d.h. die Ostersakramente) empfangen hat?

³⁴ Vgl. Biemer, 178ff.

ten³⁵. Eine solche Bitte entspricht übrigens auch der modernen Staatsphilosophie von der Trennung von Staat und Kirche. Gegen diesen Grundsatz der Nichteinmischung des Staates scheint bei der Besetzung des Kölner Erzbischöflichen Stuhles in der Person von Joachim Kardinal Meisner verstoßen worden zu sein³⁶, ebenso bei der Bischofswahl 1994 in Basel, bei der z. T. nicht einmal der katholischen Kirche angehörende Repräsentanten der Kantone aus der Sechserliste einen Kandidaten als persona minus grata faktisch gestrichen haben³⁷. Müßte hier nicht eine Änderung erfolgen?

3. Stärkeres Mitspracherecht der Ortskirche?

Ein stärkeres Mitspracherecht der Ortskirchen ist wünschenswert – vor allem aufgrund einer Theologie der Ortskirche – und auch im Rahmen der bisherigen geltenden Grundlinien möglich. Eine Auswertung der verschiedenenorts praktizierten Listenverfahren wäre nicht unergiebig³⁸. Nur müßte das verbesserte Vorschlagsrecht von Priestern und Laien einer Diözese so gehandhabt werden, daß jeder nur nach seinem Gewissen und in strenger Geheimhaltungspflicht – gegenüber Mitwählern und der Presse – sein Urteil abgibt und das Urteil der Bischöfe einer Provinz nicht unter Pressionen gerät. Freilich darf dann nicht übersehen werden, daß das Kollegium, in das ein neugeweihter Bischof aufgenommen wird, keinen kollegialen Akt der Aufnahme ohne sein Haupt tätigen kann. Und hier soll dieses Haupt besser vorher prüfen und handeln, als sich später zu einem Eingreifen verpflichtet zu sehen.

Die Apostel wußten, daß es »Streit geben werde um das Bischofsamt«; so heißt es bereits im ersten Klemensbrief. Streit ist nur zu verhindern durch Rücksichtnahme, zu der auch Disziplin gehört; dadurch entsteht auch Vertrauen.

³⁵ Christus Dominus, Nr. 20.

³⁶ Vgl. J. Listl, Die Besetzung der Bischofsstühle. Bischofsernennungen und Bischofswahlen in Deutschland: A. Ziegenaus (Hrsg.), Sendung und Dienst im bischöflichen Amt: FS für Bischof Josef Stimpfle, St. Ottilien 1991, 64ff.

³⁷ Vgl. W. Gut, Blick auf das Basler Bischofswahlverfahren: Civitas, 269–274.

³⁸ Die von Mörsdorf behandelte Praxis des Listenverfahrens gibt interessante Anregungen: Verschwiegenheit der Vorschlagsberechtigten; Pflicht, etwa drei Kandidaten vorzuschlagen, um die Fixierung auf seinen »Lieblingsmann« zu vermeiden; Nennung der Kandidaten in alphabetischer Reihenfolge.

Sakramente zu unserem Heil

Überlegungen am Beispiel der Firmung

Von Johannes Spölggen, Eichstätt

1. Heutige Situation der Firmung neu hinterfragt

»Die Firmung selbst wurde von den Kindern in unserer Gemeinde sehr bewußt und ernst mitgefeiert. Doch schon zur Nachmittagsandacht erschienen nicht mehr alle, und seither sehe ich fast keinen der Firmlinge in unserem Pfarrzentrum. Nur noch zwei Kinder aus meiner Gruppe gehen sonntags in die Kirche, was mich ziemlich traurig stimmt.

Die Gemeindemitglieder, in deren näherer Verwandtschaft kein Kind die Firmung empfängt, sind kaum zur Mitfeier dieses Ereignisses, das eigentlich die gesamte Gemeinde betrifft, zu motivieren. Sie fühlen sich bei der Firmfeier nicht zugehörig und wollen den Eltern und Verwandten nicht die Plätze wegnehmen!«

Dieser Gesamteindruck bleibt bei einer sehr aktiven Mutter, die sich bei der Firmung ihres ältesten Kindes als Gruppenleiterin für die außerschulische Firmvorbereitung engagierte. Ihr enttäuschtes Resümee kann wohl von den meisten haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen in den Gemeinden nachvollzogen werden. Sie müssen feststellen, daß nur ein Teil der Getauften und zur Eucharistie Geführten sich anmeldet und daß die Gefirmten auch oft nicht zu einem überzeugteren Glauben und einer festeren Bindung an die Kirche finden. In einer noch volkskirchlichen Praxis erfolgt die Firmung ja im frühen Jugendalter, im Klassenverband und ohne besonderes Engagement der Eltern und der Pfarrgemeinde. Der Druck der Familie, der Verwandtschaft, der Klasse, der Geschenke steht oft dahinter. Der zeit- und personalintensive Aufwand, der in der Firmpastoral erbracht wird, ist in der bedeutungsvollen Wertigkeit des angestrebten Zieles – der Eingliederung der jungen Menschen in die Gemeinschaft der Glaubenden – begründet. Der dabei erreichte Erfolg steht jedoch augenscheinlich und auf den ersten Blick leider oft in keinem Verhältnis zu dem investierten Engagement. Die Defizite im Glaubenserfahrungs- und -erlebnisumfeld sind bei diesen Kindern/Jugendlichen offensichtlich so gravierend, daß alle nach der Taufe geleisteten religionspädagogischen Anstrengungen nicht ausreichen, sie aufzuarbeiten. Die religiöse Abstinenz der Eltern und Kinder nach den Erstkommunion- und Firmungsfeiern führen zu einem regelrechten Exodus aus der Liturgiegemeinschaft; in vielen Pfarreien degenerieren sie regelrecht zu Gemeindeentlaßfeiern.

Und so müssen sich jedes Jahr wieder die für die Firmpastoral Verantwortlichen die Frage stellen: Wie könnten wir es diesmal besser machen? Ist die Bedeutung des Firmsakraments für die Firmlinge bewußt geworden? Sollen wir alle Kinder/Jugendlichen – ungeachtet ihres religiösen Umfelds in der Familie und ihrer eigenen Disposition zum Glauben – zur Firmspendung zulassen? Kann der Empfang dieses Sakraments zum Meilenstein im Leben der Kinder werden und langfristig eine existentielle Dimension in ihrer Persönlichkeitsentwicklung gewinnen?

Bei der Entscheidung für ein bestimmtes Konzept zur Hinführung und Feier des Sakraments ist es hilfreich, sich als Seelsorger zunächst selbstkritisch die eigene Motivation und Zielrichtung der Firmgestaltung vor Augen zu führen. Liegt das Hauptinteresse darin, mit dem Sakramentsempfang den Einstieg für eine engere Bindung des Firmlings in die Gemeinde anzuregen? Oder bildet eine möglichst dichte und tiefgehende Begegnung mit dem Sakrament den Kernpunkt des pastoralen Bemühens? Welche dieser beiden Ausprägungen stellt die Ausgangsbasis für die Firmgestaltung dar? Durch das Firmsakrament wird der/die Empfänger/in als vollwertiges Mitglied in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen. Diese Aussage beinhaltet zwei wichtige Dimensionen des Menschseins: Die äußere Dimension betrifft die Gemeindebezogenheit, die Erfahrung der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen, die durch und aus dem Zusammenleben und mit (regelmäßigen) Treffen erlebt wird. Die innere Dimension spricht die Subjektivität des Menschen, des Jugendlichen an. Seine Selbstverantwortlichkeit für das religiöse Leben ist nun neu und konsequent gefragt; die eigene Motivation für die spirituelle Ebene des Lebens wird provoziert.

Wie kann ein Seelsorger diesen beiden Dimensionen des Firmsakraments gerecht werden bzw. wie kann diese doppelte Intention bei der Firmvorbereitung vermittelt werden? In dieser Frage stehen sich zwei Extremhaltungen gegenüber, die im Zusammenhang mit der dahinterliegenden Intention der Seelsorger zu sehen sind.

2. Grenzen pastoralen Handelns

Eine Firmpastoral, die hauptsächlich auf das Erleben der Gemeinschaft und eine Weiterführung von möglichst zahlreichen Gruppen über den Empfang des Firmsakraments hinaus ausgerichtet ist, tendiert dazu, möglichst alle mit dem Angebot des Firmsakraments zu erreichen und sie durch regelmäßige Treffen enger an die Gemeinschaft zu binden. Das Gemeinschaftsgefühl und der »Gewohnheits-Automatismus« sollen eine identitätsstiftende Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinde unterstützen. Will ein Seelsorger jedoch vorrangig ein Verständnis des Firmsakraments vermitteln, das auf der inneren Motivation und Eigenverantwortlichkeit der Sakramentsempfänger fußt, wird er/sie dazu neigen, den Kreis von Bewerberinnen und Bewerbern auf Menschen einzuschränken, deren Einstellung den tiefen Wunsch nach dem Sakrament erkennen läßt.

Grundannahme einer selbsttätigen Wirksamkeit von Sakramenten

Manche Verantwortliche meinen, sie dürften grundsätzlich niemandem die Gnade des Sakramentes vorenthalten; denn diese könnte zumindest bei Taufe und Firmung auch später noch aufleben und ihre Wirkung tun. Diese optimistische Haltung wird häufig damit gerechtfertigt, daß wir nicht über die »Würdigkeit« der Empfänger zu urteilen haben. Zudem rechnet man damit, daß die Vorbereitung und Mitfeier eines Sakramentes Erfahrungen mit einem lebensfreundlichen Umgang ermöglichen und so eine Ahnung vermitteln, worum es Christen geht. Sicherlich kann es ein wichtiger

Dienst am Menschen sein, wenn man ihn in seinen guten Lebensanliegen stärkt. Durch Zurückweisung wird eine schwache Bindung an die Kirche nur noch schwächer oder aus Verärgerung sogar abgebrochen. Auch kann eine Praxis, die von den Menschen nur als unfreundlich, abstoßend oder gar verletzend erfahren wird, nicht deren Geschichte mit Gott dienen. Gott richtet in gültiger und wirksamer Weise das Zeichen des Heils auf, auch wenn wir Menschen uns letztlich in unseren Herzen dagegen verschließen. Unsere Disposition ist bei aller Unentbehrlichkeit für einen fruchtbaren Empfang nicht die Ursache für die Wirkmacht des Sakramentes.

Obwohl diese Argumentation theologisch nicht falsch ist, scheint sie das eigentliche Problem zu verkennen. Es wird hier nur punktuell auf das Sakrament geschaut; nicht auf den Menschen, obwohl es doch im Credo heißt: für uns Menschen und zu unserem Heil. Doch gerade dessen Einbindung in den Gesamtzusammenhang christlichen Glaubens und Lebens ist problematisch geworden. In einem volkskirchlich katholischen Milieu mag der Hinweis auf die selbsttätige Gnade berechtigter gewesen sein, aber ohne diesen Hintergrund wird er in einer »nachchristlichen« Gesellschaft fraglich. Laufen die Sakramente trotz ihrer von Jesus Christus gewährten Kraft nicht gleichsam leer, wenn diese großen Zeichen göttlich heilender Liebe nicht mehr auf einen erwartungsvollen Glauben treffen?

Erhöhung der Anforderungen und Intensivierung der Sakramentenvorbereitung

Die Tendenz, Vorbereitung und Spendung der Sakramente von der individuellen Disposition des/r einzelnen stärker abhängig zu machen, gründet in dem Verständnis, daß Sakramente als Zeichen des Glaubens den Glauben voraussetzen. Die Sakramente werden hier als Realisierungen des »Sakraments Kirche« gesehen, die auch eine intensive Beziehung zur Kirche in der konkreten Gemeinde bedeuten. Daher wollen die Verantwortlichen die kostbaren Heiligtümer des Glaubens und der Kirche nicht zu folkloristischen Vorgängen verkommen lassen und sind nicht bereit, Sakramente zu feiern, bei denen nur eine »schöne Erinnerung«, ein »gelungenes Fest« oder gar nur die Erfüllung einer gesellschaftlich-volkskirchlichen Gewohnheit beabsichtigt ist.

Daraus ergibt sich die Forderung nach strengeren Maßstäben bei der Sakramentenspendung: Aufgabe des Konzeptes der flächendeckenden Versorgungspastoral, keine jahrgangsweise oder terminbedingte Sakramentenspendung. Als Grundkriterium der Zulassung zu den Sakramenten fordern so manche die gelebte Partizipation an der realen Gemeinschaft der Kirche bzw. hinreichende Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft, die Einführung eines Katechumenats für Eltern und Erwachsene bzw. Vergleichbares je nach Sakrament, Aufschub bzw. Verweigerung der Sakramentenspendung bei Nichterfüllung der genannten Grundkriterien. Dabei nehmen sie selbstverständlich in Kauf, daß mit jeder Erhöhung der Anforderungen die Zahl der Mitfeiernden geringer wird. Dafür weisen sie auf die erhöhte Qualität der Feier durch die Verbliebenen hin. Das bedeutet für die vielen anderen: Wer etwa bei der Taufe eines Kindes oder bei der Trauung »nur« den Segen Gottes und der Kirche wünscht, aber derzeit nicht das Sakrament im Sinne der Kirche, dem sollte auch nur

eine Segensfeier zur Taufe bzw. zur Trauung ermöglicht werden. Diese Antwort auf die religiöse Lebenssituation der konkreten Menschen – so wird vielfach argumentiert – sei im Grunde ehrlicher als eine Überformung mit nicht gewollten, übergestülpten (vielleicht nicht einmal gültigen) sakramentalen Feiern.

Katechetische Mittelwege

Einfache Lösungen greifen nicht: Sakramente nur für Menschen mit einem reifen, entfalteten Glauben oder Sakramente wahllos für alle, die sie sich spenden lassen. Hier kommen die Verantwortlichen in ein bedrückendes Dilemma.

Wenn die Sakramente »Zeichen des Glaubens« sind, läßt sich der Glaube eines Menschen nicht einfach von außen messen oder ablesen; er wird wohl erkennbar in seinen Auswirkungen im Alltag. Diese Tatsache führt viele, welche die Vorbereitung auf ein Sakrament begleiten oder dieses spenden, zunehmend in Schwierigkeiten: Sie feiern mit Menschen, daß sich die Zuwendung Gottes in ihrer jeweiligen Lebensgeschichte verdichtet, ohne daß sich diese »Verdichtung« in den entsprechenden Alltagsbeziehungen vernetzen ließe, oder anders, ohne daß die im Sakrament gefeierte Wirklichkeit auch sonst im Leben dieser Menschen da ist. Sehen die Verantwortlichen in der Pastoral über die Schwäche des mangelnden Glaubens und Vorbereitungseins hinweg, geraten sie in Gefahr, die Würde des Sakramentes und den Ernst seines Empfanges zu untergraben. Es ist die Gefahr der fehlenden Eindeutigkeit der Sakramentenpraxis. Es besteht so die Möglichkeit der Leichtfertigkeit, mangelnder Gewissensbildung und der Unfähigkeit zur Unterscheidung der Geister (1 Kor 10,14f.). Eine solche Tendenz zur Anpassung an minimale oder gar unzureichende Voraussetzungen schadet der Größe Gottes und dem Heil der Menschen. Ein solcher Laxismus versteht die Barmherzigkeit Gottes falsch, wenn man sie von der Mahnung zur Umkehr abkoppelt.

Die andere Richtung versucht die Würde des Sakramentes durch eine unnachgiebige Haltung zu retten. Die erlebte Distanz der betroffenen Kinder, Jugendlichen oder Erwachsenen zur sozial sichtbaren Kirche wird als mangelnde Glaubenshaltung gedeutet. Nicht selten wird darum die Anstrengung verstärkt, in der Vorbereitung auf die Sakramente alles nach- und aufzuholen, was an Glaubenswissen und kirchlicher Praxis bei den Angesprochenen (scheinbar) fehlt. Vielfach werden handhabbare Kriterien gefordert, damit es nicht zur »Sakramentenspendung an Ungläubige« kommt. Die Kirche erscheint so aber als Eliteeinrichtung mit einer entsprechenden »Elite-Pastoral«. Ein solcher pastoraler Rigorismus, der die Würde des Sakramentes durch eine unnachgiebige Haltung zu retten sucht, läuft Gefahr, zum einen die verschiedenartige pastorale Situation und die individuelle Verschiedenheit der Menschen einer gesetzlich interpretierten Einheitsnorm zu opfern und zum anderen die universale Heilsverantwortung für alle und den Sendungsauftrag der Kirche zu begrenzen. In der Nähe einer solchen Haltung lauern Überheblichkeit und Herrschaft durch Zwang, unerleuchteter Eifer und sogar Fanatismus.

Beide Haltungen, Laxismus und Rigorismus, sind gleichsam ewige Versuchungen seelsorglicher Praxis. Oft rufen beide Haltungen einander hervor, erzeugen – auch in

unserer Fragestellung heute – Polarisierungen und verhindern dadurch eine sachgerechte Lösung. Gregor von Nazianz weist uns den Weg hin zu einer ausgeglichenen, keineswegs jedoch beruhigten, vielmehr von Entschiedenheit und Gelassenheit geprägten Grundhaltung, wenn er uns mahnt: »Nicht durch Strenge übertreiben, nicht durch schwächliche Nachgiebigkeit revoltieren.«

Die Anliegen beider Gruppen von Seelsorgern werden meist dadurch verbunden, daß eine katechetische Hinführung zum Sakrament gefordert wird, und zwar nach dem Grundsatz: Den Wunsch zur Feier eines Sakramentes aus einer noch bestehenden gesellschaftlichen Plausibilität nutzen für einen Kontakt mit der Kirche, der zur Glaubensvermittlung dienen kann. Vor jeder Sakramentspendung wird daher heute ein vorbereitendes Gespräch (Taufgespräch, Gespräch mit Brautleuten) geführt; Erstkommunion und Firmung werden zur Vorbereitung einem Kreis von ehrenamtlichen Katechet/inn/en (vor allem Eltern) anvertraut, die von hauptamtlichen Pastoralmitarbeiter/innen begleitet werden. Diese Bemühungen scheinen jedoch, trotz eines ungeheuren Kräfteeinsatzes, nur vorübergehenden Erfolg gebracht zu haben und jetzt auch an eine Grenze gekommen zu sein. Viele Mitarbeiter/innen drängen auf eine immer längere und gründlichere Vorbereitung sowie auf eine Einbeziehung eines größeren Personenkreises (Eltern, Paten, Verwandte, Gemeinden insgesamt). Damit sind die Gemeinden und ihre Seelsorger aber oft überfordert. Auch bei den Kandidat/inn/en und ihren Angehörigen wird manchmal der Wunsch nach einem Sakrament abgekühlt, wenn eine aufwendige Vorbereitung verlangt wird. So befinden sich viele Seelsorger in einer Situation der Ratlosigkeit, wenn sie sich darum mühen, die Intention der Sakramente, vor allem bei der Feier der Firmung, zu vermitteln.

3. Sakramente als Feiern des Glaubens und des Lebens

Die Sakramente der Kirche möchten als elementare Symbole und Gesten der Liebe Gottes Menschen darin erinnern, daß ihre Träume und Sehnsüchte nach einem ganz und gar heilen Leben nicht ins Leere fallen müssen, sondern in jener Neuen Welt Gottes ihre Erfüllung finden dürfen, wie sie dort greifbar wurde, wo Jesus sich dem vielfach beschädigten Leben der Menschen seiner Zeit liebend, heilend und befreiend zuwandte. Doch die Sakramentenpraxis der Kirche mit ihren festgeformten Ritualen und ihrer teilweise weltfremden Sprache gibt kaum Antwort auf die Nöte und Heilssehnsucht heutiger Menschen. Sakramente sind aber Zeichen der Zuwendung und der Nähe Gottes. Das größte und kostbarste Zeichen der Liebe Gottes und seiner Nähe zu den Menschen ist für Christen die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth. Jesus ist das Sakrament Gottes. In Jesu Wort und Tat wird Gottes heilendes und heiliges Handeln für alle Menschen sichtbar und erfahrbar:

– Jesus eröffnet eine neue Lebenspraxis, in der nicht mehr das Gesetz des alten Menschen gilt, sondern eines neuen, von Gott gereinigten und geheiligten. Der Ent-

- scheidung für ein bestimmtes Lebensprogramm, für einen bestimmten Beruf entspricht die Taufe als Geschenk der Teilhabe am Lebensprogramm Christi und als Berufung in seine Nachfolge.
- Jesus sucht die Gemeinschaft mit allen Menschen und hält mit ihnen Mahl als Zeichen der göttlichen Selbstmitteilung. Die Erhaltung unserer leiblichen Existenz durch Nahrungsaufnahme in Gemeinschaft mit und in vielfacher Abhängigkeit von anderen findet ihre Entsprechung im eucharistischen Opfermahl.
 - Jesus beruft Menschen in seine Nachfolge, die wie er bereit sind zu solidarischem Handeln, zu selbstloser Hingabe und zu vorbehaltlosem Einsatz für die Verwirklichung der Gottesherrschaft. Dem Eintritt ins Erwachsenenleben und der Hereinnahme in die Sozialgemeinschaft der Menschen ist die Firmung als Sakrament der christlichen Reife zugeordnet.

Die Sakramente – am Beispiel von Taufe, Eucharistie und Firmung dargestellt – stellen gleichsam die Grundweisen des Handelns Jesu dar: neues übernatürliches Leben stiften, stärken, nähren und heilen. Als Zeichen des von Gott in Christus geschenkten Heils vergewissern die Sakramente Jesus Christus so als das Sakrament des Lebens, in dem wir die sorgende Liebe Gottes für uns Menschen und zu unserem Heil erfahren. Die kirchlichen Sakramente sind somit ein Ort qualifizierter Christusbegegnung. In ihnen spiegeln sich wichtige existentielle Knotenpunkte des menschlichen Lebens, die durch das Sakrament auf Gott hin transparent gemacht werden. Als Zeichen der Nähe eines heilschaffenden und befreienden Gottes besitzen die Sakramente auch eine eschatologische Funktion: Sie sind Vorboten des neuen Lebens aus der Kraft des Evangeliums, das nach christlicher Glaubenshoffnung zwar grundsätzlich angebrochen ist, von dem wir aber leider noch immer viel zu wenig spüren.

Daß Menschen gerade heilend-heilsame Erfahrungen im Rahmen des sakramentalen Handelns der Kirche kaum noch machen, daß den meisten inzwischen überhaupt nicht mehr in den Sinn kommt, mit Kirche heilende Erfahrungen zu verbinden, muß Verantwortliche in der Seelsorge zutiefst beunruhigen und läßt sich nicht mit dogmatischen Beschwichtigungen von der Selbstwirksamkeit der Sakramente aus der Welt schaffen. Die Sehnsucht und das Verlangen nach befreiendem, heilem, ganzheitlichem Leben ist Bestandteil des Sakramentes. Daher müssen Glaube und sakramentale Praxis den Lebens-Fragen von heute stärker mit lebensdeutenden Antworten begegnen, wie Sakramente wirksame Zeichen der Nähe Gottes, der Begegnung mit ihm durch Christus im Heiligen Geiste und in der Gemeinschaft der Kirche sind. Erst dann wird das Sakrament der Firmung als gemeinschaftsstiftendes Sakrament wieder glaubwürdig.

Das Firmsakrament adäquat zu verstehen und in Beziehung zu anderen Sakramenten, vor allem der Taufe, zu setzen, fällt auf den ersten Blick schwer. Der enge Zusammenhang von Taufe und Firmung läßt der Eigenständigkeit der beiden Sakramente kaum noch Raum. In der Praxis der ostkirchlichen Gemeinschaften werden die beiden Sakramente tatsächlich als Einheit gefeiert, während die römisch-katholische Kirche an der Trennung – unter Voraussetzung der Kindertaufe – festhält. Die Würzburger Synode (1971–1976) definiert in ihrem Beschluß zur Sakramenten-

pastoral die Verhältnisbestimmung von Taufe und Firmung auf dem Hintergrund der Einheit der drei Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie:

»Sinn und Wesen der Firmung können nur im Zusammen und Gegenüber zum Sakrament der Taufe herausgestellt werden. Das in der Taufe Begonnene wird in der Firmung weitergeführt und vollendet. Deshalb liegt die Bedeutung der Firmung in einer der Situation des Menschen entsprechenden neuen Befähigung und Beanspruchung des Getauften zum christlichen Leben. Der Firmbewerber bekundet öffentlich, daß er frei und bewußt das Geschenk des Glaubens anzunehmen bereit ist ... Der Getaufte erhält (durch die Firmung; J. S.) sakramental Anteil an der Sendung der Kirche zur Weiterführung des Werkes Christi.« (Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral, B 1.2.3)

Die im Firmsakrament gespendeten Gaben des Geistes, die auf Glaube, Hoffnung und Liebe fußen, befähigen den/die Empfänger/in, verantwortlich am Aufbau der Kirche mitzuarbeiten und durch sein/ihr Engagement dem Heil der Welt zu dienen. Dieses Verständnis des Firmsakraments setzt die Einsichtsfähigkeit des/r Empfängers/in in die zugesprochene, immens vertiefte Chance zur Gestaltung der eigenen Persönlichkeit und der damit verbundenen sozialen Verpflichtung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft und der globalen, mensch-, tier- und umweltbezogenen Einheit voraus. In diesem Zusammenhang ist bisher die Frage nach dem geeigneten Firmalter nicht befriedigend gelöst. In die Überlegungen müssen verschiedene Kriterien miteinbezogen werden, wie z.B. die pubertätsbedingte Labilität von Jugendlichen; die noch begrenzte Einsichtsfähigkeit in übergreifende Zusammenhänge von Kindern; die verbreitete Entfernung junger Erwachsener von ihren Pfarrgemeinden, die den Primärbezug zur kirchlichen Gemeinschaft darstellen, usw. Die momentane Praxis in Deutschland zielt die Altersgruppe ab 12 Jahren an, während weitergehende Überlegungen zu etwas älteren Empfängern tendieren.

Eine aufgeschlossene Firmvorbereitung, die von der Eigenständigkeit und Verantwortungsfähigkeit der Firmlinge ausgeht, wird bei der Vermittlung der Intention des Firmsakraments in erster Linie auf die Persönlichkeitsgestaltung des/r einzelnen Kandidaten/in hinarbeiten. Den Jugendlichen soll die Tiefendimension ihres Lebens neu und existentiell bewußt werden. Ihr Eigenwert, ihre Talente und Fähigkeiten können dann als Gaben Gottes erkannt werden, die ihnen ihre Menschenwürde verleihen. Mit einer derart qualifizierten Identität ist der Schritt zur nächsten Überlegung nicht mehr weit: Wie verhalte ich mich gegenüber meinen Mitmenschen, die ebenfalls ihren Wert aus ihrer Gottgewolltheit ableiten? Wie kann ich mich in die kirchliche Gemeinschaft einbringen, die diese Zusicherung an jeden Menschen verkündet? Und wie kann ich mich aus dieser christlichen Überzeugung heraus sozial engagieren, um die Lebensbedingungen anderer bzw. von uns allen zu verbessern? Die Verantwortlichkeit des Menschen gründet in seiner Personalität, die auf den Mitmenschen ausgerichtet ist. Die Kraft, am Abbild des Reiches Gottes hier auf Erden mitzuarbeiten, ist motiviert im gemeinschaftsstärkenden Geist Gottes, der in der Firmung neu auf uns herabgerufen wird. Er führt uns in die Welt hinein und zu den uns gestellten Aufgaben hin, denen wir verantwortungsbewußt begegnen sollen. In der

Kirche finden wir eine Gemeinschaft, die sich darum müht, diese Verantwortung in der Nachfolge Jesu Christi zu leben.

Die zweifache Dimension der Sakramente mit ihrer subjektbezogenen Bedeutung und dem Ausgerichtet-Sein auf die kirchliche Gemeinschaft wird am Beispiel der Firmung besonders deutlich. In einer verantwortlichen Pastoral müssen beide Dimensionen – die sich wechselseitig durchdringen und bereichern – gleichgewichtig vermittelt werden. Eine einseitige Fixierung auf die individuelle Einzelpersonlichkeit allein oder rein auf die kollektive Gemeinschaft als ganze wird der Gesamtintention der Sakramente nicht gerecht und dient somit nicht dem Heil der Menschen.

4. Vermittelnde Wege einer mystagogischen Seelsorge

Die Überlegungen zum Zusammenhang zwischen dem Leben der Menschen und der heilmachenden Gnade, die die Sakramente feiern und bewirken, führen vor die Aufgabe dessen, was wir in der alten Kirche »Mystagogie«, Einweihung in das Mysterium, nennen.

Sie geht von einer theologischen Grundoption aus: Gott ist der eigentliche und tiefste Grund menschlichen Daseins; er ist dem Menschen zugewandt und macht mit ihm seine Geschichte. So ist das ganze Leben immer schon umfaßt und durchdrungen vom Geheimnis der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes. Zu diesem Geheimnis des Lebens hinzuführen und es nach und nach zu erschließen, darin liegt das Bemühen einer »mystagogischen« Seelsorge. Ausgangspunkt für solche Prozesse sind die Lebenserfahrungen der Menschen: das, was sie bewegt, ihre Freuden und Leiden, ihre Fragen und Hoffnungen. Menschen sind eingeladen, die eigene Lebensgeschichte immer tiefer als Glaubensgeschichte, d.h. als Leben in Beziehung zu Gott, verstehen zu lernen und so in ihren »Lebenstexten« die Nähe Gottes wahrzunehmen. Die Sakramente werden dann im mystagogischen Prozeß als Höhepunkte und Verdichtungen der Geschichte Gottes mit den Menschen zu erschließen sein. In ihnen wird die gnadenhafte Zuwendung Gottes durch den Dienst der Kirche ausdrücklich, im Zeichen sinnhafter erfahrbar.

Mystagogische Seelsorge kann daher grundsätzlich davon ausgehen, daß Gott eine Geschichte hat mit jedem Menschen und mit der Menschheit als ganzer, die es zu entdecken und an der es anzuknüpfen gilt. Auf diese Weise werden die Menschen die befreiende Botschaft des Evangeliums als relevant für ihr Leben erkennen und annehmen; sie lernen verstehen, wie diese Botschaft mit ihrem Leben verknüpft ist. Dabei geht es darum, den Leuten aus ihren Lebenstexten die Nähe Gottes zu erschließen, wofür die Sakramente ein besonderer Aufweis sind.

Für die Sakramentenkatechese heißt das konkret: den Menschen öffnen und aufschließen für die anthropologischen Grundsituationen, die im Sakrament betroffen und geheiligt werden; deutlich machen und klären dessen, was Menschen bereits recht und schlecht leben und in den Sakramenten feiern; hinführen zu den sakramentalen Feiern des Glaubensweges; umsetzen der Hoffnung, die im Sakrament dargestellt und gefeiert wird, in ein wirksames Zeichen des Glaubens, der Hoffnung und der

Liebe. Wo die innere Welt der Menschen aufgegriffen wird, was sie bedrückt und entmutigt, was sie befreit und hoffen läßt, dort wird das sakramentale Handeln der Kirche zur lebendigen Erfahrung der in den Sakramenten bezeichneten Heilswirklichkeit. Wenn Menschen so durch mystagogische Katechese mit dem Geheimnis ihres Lebens (in dem sie ihre Liebesgeschichte mit Gott haben) vertraut werden und zur glaubenden Begegnung mit Jesus Christus, der dieses Geheimnis ihres Lebens trägt, kommen, wird der Raum des sakramentalen Feierns erschlossen. Der mystagogische Prozeß spricht die verborgene Tiefe des menschlichen Lebens an und wird zu einer Einweihung in das Christus-Geheimnis des Lebens. Das ist das Ziel unserer Sakramenten Katechese. Wie kann das im Hinblick auf das Sakrament der Firmung gelingen?

Vorschläge zur Umsetzung in der Pastoral

Das Bemühen um die Seelsorge, die jede/n einzelne/n als Persönlichkeit schätzt und sie/ihn als solche als Mitglied der kirchlichen Gemeinschaft betrachtet, kommt gerade in der Gestaltung der Sakramentenvorbereitung zum Ausdruck. Eine sensible Hinführung zur Firmung muß die Eigenmotivation der Firmbewerber/innen zum Empfang des Sakraments fördern. Hilfreiche Ansatzpunkte hierfür stellen individuelle Gestaltungselemente dar, die sich von den traditionellen wöchentlichen Vorbereitungstreffen längst entfernt haben. Anstelle der regelmäßigen Gruppenstunden mit Gewohnheits- und Zwangseffekt ist eine mehrschichtige, variationsreichere Hinführung getreten, die sich als Angebot und Hilfestellung zu einer selbstverantworteten Entscheidung versteht. Die Firmbewerber/innen werden angeregt, sich selbst um ihr Christsein in der Kirche und der Welt zu bemühen. Impulse dafür bekommen sie im Laufe von Orientierungswochenenden, bei denen sie sich auch über ihre Motivation klar werden sollen, mit der sie die Firmung anstreben. Möglicherweise stellt die Aufschiebung des Sakramentenempfangs um ein Jahr eine sinnvolle Lösung dar, die der momentanen Lebenssituation des/r Bewerbers/in entspricht. Einen weiteren Schritt zur selbstverantworteten Entscheidung bildet die persönliche Anmeldung bei dem hauptamtlichen Seelsorger, die mit einem Einzelgespräch verbunden ist. Auch die Pfarrgemeinde als ganze kann sich dem Firmsakrament neu annähern, wenn in den Wochen vor der Firmfeier die Intention der Sakramente im allgemeinen und vor allem der Firmung wiederholt thematisiert wird. Die Fastenzeit und Ostern können bewußt auch als Einstimmung auf die Firmung gestaltet werden, indem die Bedeutung des Glaubens und des Geistes Gottes für jede Einzelperson und die christliche Gemeinschaft neu herausgehoben wird. Nach dem Höhepunkt der Firmfeier können sich interessierte Firmlinge zu Pfarrjugendgruppen zusammenfinden, in dieser Form Gemeinschaft erleben und ihren neu motivierten Glauben miteinander bezeugen. Besonders wertvoll erscheint jedoch für eher introvertierte Jugendliche und solche mit individueller Distanz zur Pfarrgemeinde die Möglichkeit, auch ohne regelmäßige Verpflichtung den Kontakt zur Firmgemeinschaft aufrecht erhalten zu können. Eine geeignete Chance hierfür ist das Angebot einer Wochenendfreizeit »Ein Jahr danach« mit gegenseitigem Erfahrungsaustausch über die unterschiedlich erlebten Monate seit der Firmung.

All diese Vorschläge sollen Denkanstöße dafür sein, wie die Verantwortlichen in den Gemeinden dem Anspruch des Firmsakraments gerecht werden können. Sie stellen kein Patentrezept dar und sind vor Ort in mannigfachen Variationen realisierbar, die von den jeweiligen Gegebenheiten abhängen. Entscheidend dabei ist die Bereitschaft möglichst vieler Ehrenamtlicher, sich bei einer derart aufwendigen Sakramentsvorbereitung miteinzubringen und ihr eigenes Leben in der Konfrontation mit der Firm-Intention neu zu überdenken. Nur mit der Glaubenserfahrung und dem Engagement vieler kann ein solches vertieftes Sakramentsverständnis vermittelt werden. Im Miteinander vielfältiger Individuen kommt die Subjekt- und Gemeindebezogenheit der christlichen Sakramente gleichermaßen zur Geltung. Dieses Ideal einer engagierten Gemeinde stellt zugleich die Voraussetzung für eine mystagogische Seelsorge dar, die die innere und äußere Dimension des Firm-Sakraments umsetzen hilft.

Wirkmacht des Heiligen Geistes in den Gemeinden

Alle Glieder der Kirche haben den Hl. Geist empfangen, nicht nur um ihr Heil individuell zu wirken, sondern um den Heilsauftrag der Kirche als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Lumen gentium Nr. 1) inmitten unserer Welt »mit« zu vollziehen. Jeder Christ soll dieses sakramentale Zeichen des Heils der Welt, das die Kirche ist, als ihr Glied aufrechterhalten; alle sollen mitwirken, damit es durch ihr Leben, ihr Bezeugen des Evangeliums, durch ihr gottesdienstliches Feiern, deutlich erfahrbar wird. So gesehen ist dann die Berufung des Menschen zum Christen und die Weihe dazu in der Firmung nicht allein eine Berufung zum privaten Heil, sondern sie ist eine Sendung von Gott, dieses Heilssakrament der Kirche aufzubauen, lebendig und handlungsfähig zu erhalten.

Wie lebendig eine Gemeinde ist, was also an Diakonie, Verkündigung und Liturgie geschieht, ist in die Verantwortung der Glaubensgemeinschaft gestellt. Alle nehmen an der pastoralen Aufgabe der Kirche entsprechend ihrem Charisma teil. Bereitwillige Kirchenmitglieder werden durch ein solches Seelsorgskonzept ermutigt, ihre Begabung in den Dienst der Gemeinde und damit der Menschen zu stellen. Es ist daher ein kostbares Geschenk, daß sich seit etwa 25 Jahren Eltern und ältere Jugendliche in ihren Pfarreien für die Sakramentenkatechese engagieren. Hierbei ist insbesondere die Mitgestaltung der Vorbereitung auf Erstkommunion und Firmung zu erwähnen. Diese ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen nehmen ihre christliche Verantwortung ernst und empfinden ihr Engagement häufig als persönliche Bereicherung:

– Viele ehrenamtlich engagierte Katecheten und Katechetinnen bezeugen, daß ihnen die Mitarbeit in der Sakramentenkatechese selber guttut. Sie bringt ihnen viel für ihr persönliches Glaubensleben: Sie werden sich ihrer eigenen Beziehung zu Gott, Jesus Christus, Kirche und Ortsgemeinde bewußter; sie können offen über persönliche Fragen und Schwierigkeiten eines christlichen Lebens heute sprechen und die Glaubensrelevanz im Leben erfahren; sie klären für sich, wo der Glaube in den Situationen ihres Alltags Bedeutung hat.

- Für viele ehrenamtlich engagierte Eltern, Väter und Mütter ist die Sakramentenvorbereitung ihrer Kinder eine wichtige Möglichkeit, um mit anderen Eltern – in ähnlichen Lebenssituationen – Kontakte zu knüpfen: Sie erhalten selbst durch das Glaubenszeugnis anderer wieder Mut zu einer Glaubenspraxis im Geiste Jesu; die soziale Nähe zu anderen Eltern in derselben situativen Betroffenheit kann dazu verhelfen, die Sprache des Glaubens zur »Muttersprache« werden zu lassen.
- Immer wieder kommt es in frei initiierten Elternrunden, Firm- und Erstkommuniontreffen, in Ehevorbereitungskursen zu einem wirklichen Austausch im Leben und Glauben. Nicht selten entwickeln sich daraus länger andauernde Beziehungen und Gesprächsgruppen.
- Der weit größte Teil der Mitarbeiter/innen ist vor allem dankbar für die persönliche Glaubenshilfe, die oft genug noch weitere, kaum faßbare Auswirkungen auf die Familie, den Freundeskreis und ins Berufsleben hat. Es entsteht die Bereitschaft zu vermehrter Verantwortung und Mitarbeit in der Gemeinde.

Die Erfahrungen der ehrenamtlichen Katechet/inn/en machen deutlich, daß sie ihre eigene christlich-kirchliche Identität im Vollzug der katechetischen Sendung vertiefen. Die katechetische Mitarbeit ist der Ort, wo das Glaubensverständnis neu artikuliert, bewahrt und weitergegeben wird. Die ehrenamtlichen Katechet/inn/en setzen die theologische Wahrheit ins Licht, daß das Volk die Kirche ist, daß alle Gläubigen vom Heiligen Geist ihr Charisma für die Auferbauung der Kirche erhalten haben und daß das Wirksamwerden dieser Geistesgaben wesentlich ist für die Lebendigkeit der Kirche und auch für ihren Dienst an der Welt. Zu sehr werden diese katechetischen Mitarbeiter allerdings vielerorts noch als Helferinnen und Helfer des Priesters und anderer Hauptamtlicher gesehen und zu wenig als die Menschen, in denen die Gemeinde sich öffnet für Menschen, die Glaubensgemeinschaft suchen.

Die Einbeziehung von ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen stellt sich in der Praxis jedoch oft als Problem dar, da nur selten genügend motivierte Erwachsene zu finden sind, die sich die Mitgestaltung speziell der Firmvorbereitung zutrauen oder zumuten wollen. Dieser Mangel bringt für die hauptamtlichen Seelsorger eine große Frustrationsgefahr mit sich. Ohne Mithilfe der Gläubigen ist die Vermittlung der Glaubensfreude eine traurige und damit paradoxe Unternehmung. Die Gemeindekatechese zielt auf eine Aktivierung der Existenzform der Kirche. Ihre ehrenamtlichen Katechetinnen und Katecheten sind weder theologische Fachleute noch eine Notlösung vermindelter Qualität in priesterarmen Zeiten; sie sind vielmehr Repräsentant/inn/en der Christuswirklichkeit und Verdeutlichung christlichen Lebens hier und heute; sie sind Mitarbeiter/inn/en Gottes, eine Würde, die nur dann ihre personale Fülle empfängt, wenn sie in allem Gott die Ehre geben und dem Heil der Menschen dienen.

Lesehinweise:

- Emeis, D., Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral, Freiburg 1991
- Hoeren, J. (Hrsg.), Wo Gott uns berührt. Der Lebensweg im Spiegel der Sakramente, Freiburg 1993
- Knobloch, St., Haslinger, H. (Hrsg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1992
- Spölgel, J., Zu unserem Heil. Sakramentenkatechese in kirchenferner Zeit, München 1992

Kopf oder Zahl?

Natur in Goethes Dichtkunst oder in Galileis Mathematik –
Gedanken zu Adolf Portmanns 100. Geburtstag am 27. 5. 1997

Von Helmut Müller, Koblenz

1997 wäre der Basler Biologe Adolf Portmann 100 Jahre alt geworden. In den 50er und 60er Jahren war er ein gern gesehener Gast von Rundfunkstationen und Hauptredner vieler akademischer Veranstaltungen. In den Jahren danach ist es ruhiger um ihn geworden und in seinem Tode 1982 scheint er auch sein Lebenswerk mit ins Grab genommen zu haben. Für den Kenner seiner Werke ist nämlich gänzlich unverständlich, weshalb sein Werk so gut wie nicht mehr rezipiert wird. Denn sein Denken über Natur ist so aktuell wie nie zuvor. Als noch niemand das ökologische Desaster unserer Tage ahnen konnte, warnte Portmann schon vor einer rein technischen Sichtweise der Natur. In der Tradition Goethes bildete sein Denken die Antithese zum heute vorherrschenden Denken über Natur in den Naturwissenschaften. Die These, gegen die sich Portmanns Auffassung wendet, wurde erstmals prägnant von Galilei formuliert: Das Buch der Natur ist in der Sprache der Mathematik geschrieben.

In einem neueren Werk wird diese These auf den aktuellsten Stand gebracht: Der amerikanische Mathematiker M. Barnsley beginnt sein Buch über »Fraktale Geometrie« wie folgt: »Die Fraktale Geometrie wird Ihre Sicht der Dinge grundlegend verändern. Es ist gefährlich weiterzulesen. Sie werden es riskieren, Ihre kindliche Auffassung von Wolken, Wäldern, Galaxien, Blättern, Federn, Blumen, Felsen, Gebirgen, Teppichen und vielen anderen Dingen zu verlieren. Niemals werden Sie zu der Ihnen vertrauten Interpretation dieser Dinge zurückkönnen.«

Die Antithese zu Portmann hätte nicht schärfer formuliert werden können als in der Einleitung zu »Fractals Everywhere«.¹ Als ob Portmann diese Entwicklung geahnt hätte, schreibt er 1965:

»Sind einmal fliegende Zugvögel am Himmel vor allem ein Hormonproblem, das farbige Herbstblatt ein biochemisches Faktum, sind die herrlichen Farben und Formen der Naturgestalten in erster Linie Anlässe von makromolekularen Prozessen oder Anzeichen verborgenen Stoffwechsels, wie soll da eine lebendige Gestalt noch auf uns wirken, wie soll sie noch anderes bedeuten, als Träger zu sein der als eigentlich betrachteten, verborgenen Vorgänge? Wir leben aber doch in dieser Welt der Gestalten! Sie sollten in ihrem Tun und Lassen, das im Bereich unserer naiven Sinne vor uns ist, zu uns sprechen.«² Schärfer lassen These und Antithese sich nicht formulieren. Zunächst jedoch zur These:

¹ Barnsley, M. F.: *Fractals Everywhere*, New York 1988.

² Portmann, Adolf: *Vom Lebendigen*, Frankfurt 1973, S. 186.

I. Die These: »Das Buch der Natur ist in der Sprache der Mathematik geschrieben« (Galilei).

Die fraktale Geometrie ist die modernste Schreibweise dieses Wortes von Galilei. Sie ist eine Entdeckung des amerikanischen Mathematikers Benoit Mandelbrot, die seit 1982 in aller Munde ist. Mandelbrot ist es gelungen, alle Naturformen von den Blättern des Farnkrautes bis hin zu Wolkenrändern in Mathematik, genauer in Algorithmen aufzulösen. Damit scheint der alte Traum Galileis, für den das »Buch der Natur« in mathematischen Formeln geschrieben ist, endlich erfüllt. Alles und jedes, was in der Natur begegnet, kann nun mathematisch dargestellt werden. Es ist nur die einfache Grundkonfiguration der gesuchten Form zu entdecken. Diese wird als Algorithmus definiert. Mit Hilfe eines Computers wird dann aus der Grundkonfiguration die ganze Form bestimmt.

Dem enthusiastischen Vorwort zu »Fractals Everywhere« ist zu entnehmen, daß nun allen Ernstes geglaubt wird, das Problem Fausts, nämlich die Frage, was die Welt im Innersten zusammenhält, gelöst zu haben. Das Wesen der Dinge scheint die Zahl zu sein. Die sichtbaren Formen wären damit auf der Ebene von Trugbildern oder Epiphänomenen anzusiedeln. Das erinnert an Platons Timaios. Im Timaios stehen ebenfalls Zahlenverhältnisse für Dinge der gegenständlichen Welt. Platon war der Auffassung, daß sich alles Schöne und Vollkommene in harmonikalen Zahlenverhältnissen darstellen ließ³. Die Zahlenverhältnisse waren Ausdruck von etwas Geistigem, den Ideen. Die sichtbare Welt wurde so zum Abbild ewiger Ideen. Die Welt insgesamt, in ihrer Harmonie und Schönheit, wurde zum »sichtbaren Leib der Gottheit«.

Mit Platon gemeinsam haben die Vertreter der fraktalen Geometrie also, daß sie glauben, Dinge der sichtbaren Welt in Zahlen darstellen zu können. Fraktale Geometrie, bzw. die modernen Naturwissenschaften überhaupt, und Platon unterscheiden sich aber auch in einem wesentlichen Punkt. Fraktale Geometrie und die modernen Naturwissenschaften sind nämlich erheblich geistloser. Ihre Zahlen, bzw. ihre Mathematik sind nicht von irgendetwas Wesentlichem Abbild, sie stehen nicht für ein ideenhaftes, vollkommeneres Urbild, erst recht nicht sind sie Abbilder von etwas Göttlichem, sondern sie sind, was sie sind, nackte Zahlen. Wesentlicheres, Grundlegenderes gibt es nicht. Ein Vertreter dieser modernen naturwissenschaftlichen Welt-erklärung, der analytische Philosoph Otto Neurath, kommentiert das so: »Alles ist Oberfläche: Die Welt hat keine Tiefe.«⁴

Max Frisch hat dieser Denkweise in seinem »Homo faber« ein literarisches Denkmal gesetzt. Es ist eine Denkweise, die die Erscheinung der Welt entmächtigt. So

³ An dieser Stelle sei auf das Werk Erwin Schadels »Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik«, Frankfurt 1995 hingewiesen. Zusammen mit Platons Ideenlehre unterscheidet sich dieses Werk wohlthuend von der galileischen Konzeption, die im Ausdruck der Zahl nur noch die Berechenbarkeit der Natur sieht, nicht mehr den Hinweis auf eine tiefere Wirklichkeit.

⁴ Popper zitiert diese Äußerung Neuraths in: Popper, K. R./Eccles, J.: Das Ich und sein Gehirn, München³ 1984, S. 215, Anm. 1.

weiß Walter Faber, der Held des Romans, von einer romantischen Mondnacht über Tamaulipas in der mexikanischen Wüste nichts anderes zu sagen, als »Ich bin Techniker und gewohnt, die Dinge zu sehen wie sie sind. Ich sehe alles, wovon sie reden, sehr genau; ich bin ja nicht blind. Ich sehe den Mond über der Wüste von Tamaulipas – klarer als je, mag sein, aber eine errechenbare Masse, die um unseren Planeten kreist, eine Sache der Gravitation, interessant, aber wieso ein Erlebnis?«⁵ Faber findet nichts dabei. Es sei weibisch, darüber zu staunen oder sich zu fürchten.

Eine solche, die Erscheinung der Welt entmächtigende Denkweise, widerspricht fundamental dem griechischen Begriff der Natur. *Physis* bedeutet nämlich, daß etwas in Erscheinung tritt, daß sich etwas zeigt. Das wird jedoch von der modernen Naturtheorie nicht beachtet. Für Barnsley ist das, was sich zeigt – das was erscheint – »eine kindliche Auffassung«, für andere ein reines Epiphänomen, dessen Grund nackte Zahlen sind und selbst ein Nichts ist. Dieses also vollständig in Zahlen darstellbare Universum weist auf nichts, was den Menschen in Geborgenheit umfassen könnte. Lebendiges, Natur, Welt, das ganze Universum löst sich in Mathematik auf. Auf diesem Hintergrund kann dann Martin Heidegger davon sprechen, daß die »Unbehaustheit des Menschen Weltschicksal« geworden sei. Und Jacques Monod, der französische Chemienobelpreisträger, kann folgerichtig in seinem berühmten Werk »Zufall und Notwendigkeit« schreiben: »Der Alte Bund ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben«⁶. Monod ist einer der wenigen Naturtheoretiker, die die Methode, mit der sie die Natur erforschen, konsequent zu Ende gedacht haben. Wenn nämlich in der Natur nichts zur Erscheinung kommt und ihr eigentliches Wesen nichtssagende Zahlen sind, dann ist weder unser Schicksal noch unsere Pflicht, wie er schreibt, in irgendeiner Weise angezeigt, d. h. der Mensch kann mit der Natur machen, was er will. Und das hat die Menschheit seit Galilei und Descartes auch gründlich getan. Die Naturwissenschaften sind nämlich zusammen mit der Technik quasi siamesische Zwillinge. Die Theorie der einen unterscheidet sich nämlich in nichts von der Theorie der anderen. Neben den Segnungen der beiden werden seit Jahren auch ihre Schattenseiten offensichtlich. Seit Beginn der Neuzeit ist die Natur immer mehr zum Objekt geworden. Für Descartes war sie *res extensa* und der Mensch die einzige *res cogitans*. Als *res cogitantes*, die sich seit Beginn der Neuzeit immer weniger vor Gott verantwortlich fühlten, hat die Menschheit die Natur kognitiv und in Anwendung der Technik auch produktiv zum bloßen Objekt gemacht. Seit dieser Zeit erfährt sich der Mensch aus der Natur, die ja bloß *res extensa* ist, herausgehoben. Sich gut franziskanisch, geschwisterlich mit der Natur zu verstehen, ist dem neuzeitlichen Menschen immer fremder geworden. Erst seit die Folgen dieser Denkweise bekannt sind, merkt die Menschheit, daß sie mit der übrigen Natur verbunden ist und aus ihr Herausragen kein bodenloses Schweben über ihr ist. Adolf Portmanns Rede von Gestalt und Erscheinung liefert das notwendige Gegengewicht zur mathemati-

⁵ Frisch, Max: *Homo faber*. Ein Bericht, Frankfurt ⁷1979, S. 24.

⁶ Monod, Jacques: *Zufall und Notwendigkeit*, München ⁶1983, S. 157.

schen Naturtheorie der Neuzeit und ist kraft seiner Aktualität einer Wiederentdeckung wert.⁷

II. Die Antithese: »Vom farbigen Abglanz haben wir das Leben« (Goethe)

... oder »es trägt nichts weniger als der Schein«. Mit diesen Worten des Malers Max Liebermann will Adolf Portmann sagen, daß im Buch der Natur zwar auch Zahlen vorkommen. Der rechte Platz für Zahlen sind jedoch höchstens erklärende Fußnoten. Der Auffassung Portmanns näher kommt eine Vorstellung, die annimmt, daß das Buch der Natur von Kinderhand ausgemalt ist oder in den Haupttext des Buches Verse von Dichtern besser passen als mathematische Formeln.

Für Portmann ist Natur nicht bloß Objekt, wie sie den Naturwissenschaften begegnet, sondern auch Subjekt. Nicht nur Subjekt in ihren pflanzlichen und tierischen Organismen, sondern auch als Umfassende⁸: Biosphäre, Hydrosphäre, Atmosphäre und Lithosphäre stehen nämlich in einem organismischen Zusammenhang, und zwar so, daß die genannten Teile wie Glieder an einem Organismus in komplizierten Prozeßkreisen miteinander verbunden sind. Das bedeutet, daß nicht nur der Mensch ein Aktzentrum ist, das Ziele und Zwecke setzt und verfolgt, sondern schon viel ursprünglicher die Natur selbst. Ob sie selbst schon Zwecke setzt, mag dahin gestellt sein, aber daß sie welche verfolgt, liegt auf der Hand: Wie anders ist die Weitergabe von Leben zu deuten, ein Zweck, der vom Einzeller bis zum Menschen verfolgt wird?

Portmann hat darüber hinaus noch auf eine weitere Gemeinsamkeit hingewiesen, die Naturgestalten mit uns zusammen haben: Zumindest Tiere sind wie wir, aber in anderer Weise, auch *res intensae*, nicht bloß »probabilistische Automaten«⁹, neutrale Objekte, sondern haben auch Innenhorizonte. Tiere besitzen Emotion und sogar schon Kognition. Pflanzen sind fähig zur Produktion, nicht erst der Mensch mit seiner Technik. Unsere Fähigkeit zu Kognition und Produktion ist also schon in der Natur vorgezeichnet, nicht erst durch uns an ihr als Objekt vollzogen worden. Bei genauerem Hinsehen hätten wir bemerken müssen, daß wir die Fähigkeit der Produktion nicht erfunden, sondern in der Natur, ja sogar kraft der Natur entdeckt haben.

1. Produktion oder Selbstdarstellung: »Alles Lebendige will sich zeigen« (Portmann)

Die Natur produziert, um etwas ins Erscheinen zu bringen, das darf nicht bloß als eine sinn- und ziellose Stoffwechselei verstanden werden. Portmann hat in seinem

⁷ Vgl. zum Ganzen: Illies, Joachim: Das Geheimnis des Lebendigen. Leben und Werk des Biologen Adolf Portmann, München 1976, sowie: Müller, Helmut: Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns, Weinheim 1988.

⁸ Vgl. dazu Müller, a. a. O., S. 20f.

⁹ Vgl. Putnam, Hilary: Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Vol. 2, Cambridge 1975, S. 433ff.

Begriff von der Selbstdarstellung alles Lebendigen die provokante These aufgestellt, daß alles Lebendige sich zeigen will.¹⁰ Produktion in der Natur heißt dann, daß die Produkte gehört, gesehen, kurz, mit Sinnen erfahren werden sollen und wollen. Wie hat sich dagegen menschliches Produzieren in den letzten Jahrzehnten dargestellt? Mit steigendem Technisierungsgrad wird unsere Arbeits- und Lebenswelt immer eintöniger, auf die Erscheinungsseite wurde in den letzten Jahrzehnten immer weniger geachtet: Gegenstände des täglichen Gebrauchs, die früher Kunstwerke waren, sind heute Ge- und Verbrauchsgüter. Man vergleiche einmal die Architektur von Bauwerken, die in den 60er und 70er Jahren gebaut worden sind, mit irgendeiner früheren Epoche. Man wird keine Epoche finden, die gestaltärmer und seelenloser gebaut hätte als in den vergangenen Jahrzehnten. Heute sind die Auswirkungen bekannt, wenn Kinder in Wohnsilos groß werden, die in dieser Zeit gebaut worden sind. Das alltägliche Leben überhaupt ist ärmer geworden an Begegnungen mit urwüchsigen Naturformen und Erscheinungen, weil die menschliche *poiesis*, unsere Schaffenskraft, immer weniger das Hervorbringen der *physis* nachahmte, dafür aber immer mehr Technik wurde. Wärme wird per Knopfdruck gesendet, nicht mehr durch die Naturgestalt des Feuers, ein saftiger Braten brutzelt, zischt und duftet nicht mehr in der Bratpfanne, sondern irgendetwas Tiefgefrorenes kommt bisweilen geräuschlos im Mikrowellenherd in einen verzehrbaren Zustand. Es gibt keine Eisblumen mehr im Winter an den Fenstern, weil ihnen durch Isolierung und Doppelverglasung der Garaus gemacht worden ist. Das klingt alles ziemlich kleinkariert, romantisch und nostalgisch. Aber das Verschwinden all dieser kleinen, liebenswerten Erscheinungen in unserer Welt wird in immer weiteren Kreisen der Bevölkerung als Verlust empfunden.

Die reichste Quelle all dieser Erscheinungen, die Natur, ist in die Defensive geraten. Ein Bewußtsein von dem, was verloren zu gehen droht, gewinnt man durch die Lektüre eines Beitrags wie »Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde«¹¹. Hier und über sein ganzes Werk verteilt, weist Portmann darauf hin, mit welcher Pracht in der Natur Hochzeit gefeiert wird. Bei manchen Tagfalterarten ist das ganze Leben auf den Tag der Hochzeit hin zugeschnitten. Die Raupen fressen monatelang auf diesen Tag hin, haben nichts anderes im Sinn und tarnen, täuschen und verstecken sich vor Beutefeinden nach allen Regeln der Kunst, offenbar nur um einige wenige Tage sich prachtvoll als Schmetterling in der Sonne zu zeigen und Hochzeit nach der langen Zeit im Verborgenen zu feiern. Ähnlich ist es bei praktisch allen anderen Tiergattungen, seien dies nun Rauschzeiten beim Schwarzwild oder Brunftzeiten beim Rotwild, Balzrituale bei Fasanenvögeln oder Pfeifkonzerte bei unseren Singvögeln¹². Hält man sich das vor Augen, so wird der Stil ersichtlich, in dem Hochzeit in der Natur gefeiert wird. Der Mensch ist dazu übergegangen, auch hier technisch einzugreifen. In der Viehzucht findet heute »Hochzeit« beinahe gänzlich im Reagenzglas statt. Die moderne Biotechnik hat es möglich gemacht. Das Gesche-

¹⁰ Vgl. Müller, a. a. O., S. 70ff.

¹¹ Portmann, Adolf: Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde. In: *Entläßt die Natur den Menschen?* München 1970.

¹² Vgl. dazu die Ausführungen Portmanns in: *Die Tiergestalt*, Freiburg 1965.

hen wird wie so vieles praktisch ereignislos, es tritt nichts mehr in Erscheinung¹³. Wir leiden mittlerweile schon an dieser Erscheinungslosigkeit, weil unsere technische Lebensweise das »in Erscheinung treten« des ursprünglichsten aller Naturprozesse immer mehr unterbindet. Gernot Böhme weist darauf hin, daß wir deshalb schon dazu übergegangen sind, Natur technisch zu reproduzieren, weil wir ohne Natur in ihren Erscheinungen emotional verkümmern. Böhme zeigt, daß es schon streckenweise verunmöglicht worden ist, daß Natur – physis – sich in ihrem Wesen, nämlich »von sich her aufgehen«, nicht mehr vollziehen kann. Was sollen alle diese Hinweise? Sie sollen zeigen, daß unsere Zivilisation ihren Preis hat. Unser Leben ist zwar gefahrloser und bequemer geworden, dafür aber gestaltärmer, öde, sinnloser und lebensfeindlicher.

Portmann hat immer wieder darauf hingewiesen, welchen Aufwand die Natur treibt, wenn sie Hochzeit feiert. Nur als Dichter kann man hier einigermaßen angemessene Worte finden, deshalb auch Portmanns Wertschätzung für Goethe.

2. Emotion oder Innerlichkeit:

»Dschuang-dsi, der chinesische Weise würde von der Freude der Grasmücken sprechen.«¹⁴

Portmann selbst war nun zwar kein Dichter, dafür aber ein kunstsinniger Mensch. In seiner Jugend stand er vor der Frage, entweder Naturwissenschaftler zu werden oder einen künstlerischen Beruf zu ergreifen. Joachim Illies sagt von ihm, er habe sich für keines entschieden und sei beides geworden, »ein mit Kopf und Herz zugleich Spürender«¹⁵. Portmann fühlt sich als Grenzgänger mit einer doppelten Aufgabe. Als seiner Methodik verpflichteter Naturwissenschaftler zieht er Grenzen und als künstlerisch begabter Mensch schaut er darüber hinaus: Als letzterer fühlt er sich »frei vom Zügel des Logischen, nicht gefangen in den Mauern der verstandenen Welt, die wir uns machen müssen. Das wilde Auge, auf die Jagd geschickt vom unbewußten Drang des Formens, von jenem Drang, der im Traum mit Bildern spielt und dem Dichter die Bilder schenkt, von jenem Drang, dem wir letztlich alle Einfälle verdanken.«¹⁶

¹³ Vgl. Böhme, Gernot: Die Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. In: Information Philosophie, 4/1990. Böhme macht auf bedenkliche Folgen der Invitrofertisation beim Menschen aufmerksam: »Denken wir schließlich an uns selbst, insofern wir Natur sind, an unseren Leib. Unsere Reproduktion, die sich als natürliche quasi nebenbei vollzog, nämlich als Mitfolge von Liebe und gesellig organisierten Mahlzeiten, spaltet sich tendenziell von diesen kulturellen Vollzügen ab und wird in eigene technische Regie genommen. Das kann bedeuten, daß die leibliche Liebe sich prinzipiell in sterilen Leibern und Zeiten abspielt, während die Zeugung qua Eibefruchtung extern und nach Plan vollzogen wird.« (S. 9) »Wie soll die Last, die Kinder stets darstellen, von Eltern bewältigt werden, wenn sie prinzipiell nicht mehr als etwas Geschicktes und Gegebenes hingenommen werden, sondern ihr Dasein durch Anwendung oder Nichtanwendung von Antikonzeptiva in die Verantwortung der Eltern fällt.« (S. 16)

¹⁴ Portmann, Adolf: Aufbruch der Lebensforschung, Zürich 1965, S. 68.

¹⁵ Illies, Joachim: Das Geheimnis des Lebendigen, S. 57.

¹⁶ Portmann, Adolf: Biologie und Geist, Frankfurt 1973, S. 108.

Wenn Portmann vorsichtig von der »Freude« der Grasmücken spricht, spricht er von etwas, was jeder Hundebesitzer glaubt auch feststellen zu können: daß sich sein Hund freut, wenn Herrchen oder Frauchen nach Hause kommt. Für ihn ist Lebendiges kein bloßer »sac physiologique«, der permanent stoffwechselt und sich fortpflanzt zum Stoffwechseln, sondern durchseelter Leib, Extension mit Intension. Alles Lebendige in der Weise tierischer Organisation ist »gestimmt«: »Das lebendige Wesen ist immer in einer Gestimmtheit da, ob es nun von außen gesehen tätig erscheint oder ruhend. Der Schlaf, wie die wohlige Ruhe sind ebenso sehr Haltungen wie Stimmungen, und das nicht mehr gestimmte Tier ist entweder verstimmt oder geht einer Lösung der widerstreitenden Momente entgegen. Neutral aber ist nur das tote Tier.«¹⁷ Massentierhaltung und Tierproduktion zur Fleischgewinnung lassen diesen Aspekt des Lebendigen vollkommen vergessen. Das Ringen um die EG-Verordnung zum Schlachtviehtransport durch die europäischen Staaten zeigt die Gespaltenheit unserer Gesellschaft im Verständnis des Tiers als bloßer res extensa, mit anderen Worten eines »sac physiologique« einerseits, oder Portmanns These von der res intensa alles Lebendigen in der Weise des Gestimmtseins.

III. Kopf oder Zahl – wie wird Natur am adäquatesten verstanden?

Portmann ist nun nicht jemand, der, wie ihm vorgeworfen wurde, »mühsame Laborarbeit mit dem Hegen metaphysischer Schreibtischgedanken«¹⁸ vertauscht hätte, sondern ist streng methodisch arbeitender Naturwissenschaftler. Von anderen Naturwissenschaftlern unterscheidet ihn, daß er nicht die Methode seiner wissenschaftlichen Arbeit zur Hermeneutik seines Naturverstehens erhebt, so daß die Methode der Naturwissenschaften zum Basisparadigma für die Naturphilosophie wird. Das Verhältnis Naturphilosophie/Naturwissenschaft ist für ihn genau umgekehrt. Die Naturphilosophie liefert den hermeneutischen Rahmen, in dem die empirischen Daten der Naturwissenschaften gedeutet werden. Eine Naturphilosophie im Sinne Portmanns gewinnt ihren Begriff des Lebendigen nur sekundär quantitativ, empirisch faktisch, aber primär qualitativ, intensional erlebnishaft. Portmann schreibt: »Wo treffen wir das Leben? Wir wollen das Selbstverständlichste gleich vorwegnehmen, denn oft vergißt man gerade dies: Am besten kennen wir das Leben von uns selber durch unsere eigene Erfahrung«¹⁹. Es ist schlicht die Form des Lebendigen, von der »wir am meisten wissen«²⁰. Das ist für uns das Urparadigma des Lebendigen überhaupt, von dem wir uns einen Begriff machen können. Von diesem Urparadigma können wir dann in ontologischen Abzügen Begriffe von subhumanem Lebendigen bilden. So erst kann unsere eigene Innerlichkeit, als res intensa, mit Daten der quantitativen

¹⁷ ders.: Das Tier als soziales Wesen, Frankfurt 1978, S. 181.

¹⁸ Der Vorwurf stammt von Adolf Remane, dem ehemaligen Präsidenten der deutschen Zoologischen Gesellschaft, während deren Jahresversammlung im Jahre 1963.

¹⁹ Portmann, Adolf: Probleme des Lebens, Basel 1955, S. 9.

²⁰ ders.: Das Tier als soziales Wesen, Frankfurt 1978, S. 197.

Methode der Naturwissenschaften ergänzt werden. Wenn wir nämlich Reaktionen und Laute von Tieren wahrnehmen, die klingen wie Schmerzensschreie, dann dürfen wir den Schluß wagen, daß das den Tieren wehtut, wie wir es ja aus eigener Erfahrung kraft unseres res-intensa-Seins wissen. Es ist keinesweges mit dem Quietschen einer Maschine identisch, wie das im Gefolge Descartes angenommen worden ist. Und dieser Begriff des Lebendigen wirft auch neues Licht auf Tierversuche: Die Naturwissenschaften können uns keinen Begriff des Lebendigen liefern, sondern durch ihre quantitative Betrachtungsweise nur zeigen, wann Prozesse beginnen, wie sie verlaufen, wo sie zu konstatieren sind oder was damit verbunden ist, wenn wir sie mit dem Erleben eigener Innerlichkeit verbinden. Wenn wir also Hirnaktionsströme feststellen, wissen wir, daß in einem Lebendigen eine Innerlichkeit tätig wird, die in irgendeiner Art und Weise Welt wahrzunehmen beginnt.

Unsere Weise, die Welt wahrzunehmen, besitzt Gemeinsamkeiten mit anderen Weltwahrnehmungsweisen: Die niedrigste Stufe von Gemeinsamkeiten ist eine Welt mit zunächst allgemein vitalen Gemeinsamkeiten, wie es die Wahrnehmung von Wärme und in höheren Tierklassen von Schmerz etwa ist, wie verschieden auch immer die spezifische Wahrnehmung dann über alle Gemeinsamkeit hinaus auch sein mag. Diese Feststellung gilt für alle nachfolgenden Aussagen, so daß nicht noch einmal darauf hingewiesen wird. Neben diesen allgemein vitalen Gemeinsamkeiten der Weltwahrnehmung haben wir mit den Wirbeltieren Gemeinsamkeiten, wie etwa die Welt mit dem Bauplan eines Wirbeltierauges zu sehen. Wenn wir die Klasse der Tiere höher steigen, finden sich mit den Säugetieren Gemeinsamkeiten, wie etwa das Verstehen von Zorn und Freude durch Mimik und Gestik des Tieres, Sträubung der Nackenhaare eines Hundes oder Wedeln des Schwanzes. Zorn und Freude eines Stichlingmännchens etwa ist uns durch Mimik und Gestik verschlossen. Auch die Verfärbung eines Tintenfisches in tiefes Rot, wenn man ihn aus seiner Höhle zieht, verstehen wir nicht. Bedeutet das Rot, daß er rot wird vor Wut oder wird er etwa nicht eher bleich vor Angst?

Auf der Ebene von Gemeinsamkeiten von Welterfahrung mit Primaten treffen wir schon auf die für uns wesentliche Begegnungsweise mit der Welt in der Kombination Geist und Hand. Schaut man sich einmal ein Eichhörnchen an, wenn es mit beiden Vorderextremitäten – ich sage noch nicht Händen – eine Eichel bearbeitet. Und zuguterletzt gibt es Gemeinsamkeiten über alle Hominiden hinweg, wo als letztlich unterscheidendes Merkmal die religiöse Welterfahrung zu nennen wäre, die auch bei anderen Hominiden außer *homo sapiens sapiens* festgestellt worden ist. An der Spitze dieser Weltwahrnehmungserfahrung steht dann die je eigene, die wir mit niemandem gemeinsam haben, nicht mal mit der eigenen Mutter, dem Bruder oder der Schwester und auch nicht in der innigsten Partnerbeziehung. Von dieser Spitze aus unternehmen wir unsere Expeditionen in die Welt. Von diesem Gipfel her habe ich versucht, dem Leser dieser Zeilen auf dessen eigenem Gipfel zu begegnen, unter sich die genannten Formen von Weltwahrnehmung, verwandelt und im Dienst der einmaligen, je persönlichen Weltwahrnehmungsweise des Lesers dieser Zeilen.

Natur, als zwei Seiten derselben Münze begriffen, stellt sich so als im Prinzip einheitliches, konsensfähiges, mathematisch darstellbares System dar, auf der anderen

Seite jedoch als eine Pyramide von verwandt erscheinenden, in ihrer Spitze aber letztlich fremd und ganz eigen bleibenden Fülle von Erlebnissen, gewonnen an einer nur jeweilig für sich erfahrbaren Wirklichkeit.

Betrachtet man unter dieser Rücksicht den Streit Galileis mit der Kirche, so hat Galilei nur in einem Fakt Recht behalten, nämlich daß die Erde sich um die Sonne bewegt. Sein Weltbild, daß das Buch der Natur in der Sprache der Mathematik geschrieben sei, ist in seiner Akzentuierung jedoch dem seines bedeutendsten Gegners, dem Kardinal Bellarmin, unterlegen, der vorschlug, die Natur in dieser Weise nur hypothetisch²¹ zu begreifen. Obwohl wir inzwischen die Folgen der von Galilei favorisierten Natursicht beinahe sprichwörtlich am eigenen Leibe erfahren können, wird Galilei nach wie vor wie ein Sieger gefeiert und sein Gegner, die Kirche, wie ein Verlierer bis in die Gegenwart gebrandmarkt.

²¹ Papst Johannes Paul II. hob diese Tatsache denn auch in seiner Ansprache vom 31. 10. 1992 besonders hervor: »Die Aufforderung, das kopernikanische System als eine Hypothese darzustellen, solange dieses nicht durch unwiderlegbare Beweise bestätigt sei, wies er zurück. Das aber war im übrigen eine Forderung der experimentellen Methode, deren genialer Begründer er selbst war.« zit. in 30 Tage, November 1992: Brunelli, Lucio: Das Ende einer Affäre Galilei der Theologie.

Eine neue Gesamtdarstellung der katholischen Glaubenslehre

Von Anton Bodem, Benediktbeuern

Zu den in den letzten Jahren erschienenen Gesamtdarstellungen der Dogmatik kommt nun eine weitere hinzu von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus. Der Titel des auf 8 Bände angelegten Werkes lautet: »Katholische Dogmatik«. Es erscheint im MM Verlag Aachen. Zwei Bände liegen inzwischen vor: Bd. 2: Leo Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996, 529 S.) und Bd. 8: Anton Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott, Eschatologie* (1996, 323 S.). Jeder Band des Werkes kostet DM 69,-.

1. Zur Gotteslehre von L. Scheffczyk

Zunächst ist ganz allgemein zu bemerken, daß der Titel »Katholische Dogmatik« offensichtlich nicht als bloße »konfessionelle« Konnotation verstanden werden soll, sondern daß darin eine weitere Zielsetzung enthalten ist. Das wird im Werk von Sch. besonders erkennbar. In seiner umfassenden Darstellung, die alle Fragen und Probleme aufgreift, geht er, wie er einmal ausdrücklich betont, »vom katholisch-theologischen Denkansatz« aus (426). Denn er ist sich bewußt, daß der jeweils zugrunde gelegte Denkansatz sich auf Verständnis und Auslegung der Glaubensaussage auswirkt und damit auch für die Zustimmung zu derselben seitens der anderen relevant wird. Zugleich erachtet es Sch. mit Recht als wichtig, den jeweiligen theologischen Sicherheitsgrad genau anzugeben, damit dadurch auch der Grad der Glaubenzustimmung erkannt wird. So bescheidet sich Sch. nicht damit, z. B. bei den Aussagen des Vaticanums I über die natürliche Erkennbarkeit Gottes lediglich von einer »verbindliche(n) Lehre« (so W. Breuning in: *Glaubenszugänge*. Bd. 1 [1995] S. 261) zu sprechen, eine Charakterisierung, die zwar grundsätzlich zutreffend, aber doch nicht völlig unmißverständlich ist; er betont klar und eindeutig, daß es sich hier um ein Dogma, eine definierte Glaubensaussage handelt (32; vgl. auch 239; 382 u. a. m.). Ebenso klar wird angezeigt, wo dies nicht der Fall ist (354; 356), wo nur eine der gesicherten Lehrtradition der Theologie zugehörige Aussage (*sententia theologica certa*) vorliegt (362; 450), durch die eine Glaubensaussage vertieft wird.

Es ist begrüßenswert, daß Sch. die theologischen Sicherheitsgrade so klar benennt, was heute – im Gegensatz zu früher – nicht mehr so selbstverständlich ist. So kann der Leser verhältnismäßig leicht erkennen, welche lehramtliche Aussage eine unbedingte Glaubenzustimmung fordert, welche nicht. Angesichts der heute weit

verbreiteten Unklarheit hinsichtlich der Glaubensaussagen, ein Zustand, der auch unter Studierenden der Theologie anzutreffen ist, stellen diese klaren Aufweise eine große Hilfe für Fragende und Suchende dar, die nicht unterschätzt werden darf.

Was nun die Gesamtdarstellung als solche betrifft, gliedert Sch. seine Gotteslehre in zwei Teile. Im ersten wird der ganze Fragen- und Problembereich, der besonders dem »Gotteskennen des Menschen« von heute begegnet, aufgezeigt und darauf in umfassender und tiefeschürfender Weise geantwortet. Es geschieht in einem Doppelschritt. Dabei richtet sich das Augenmerk zunächst auf den Menschen allgemein; daran anschließend wird die spezifisch theologische Fragestellung behandelt.

So wendet sich Sch. im 1. Kap. der Tatsache zu, daß der Mensch schon immer »vor der Gottesfrage« (13) steht. Er zeigt es auf am »Fragecharakter des Menschseins«, an der »Sinnfrage als Transzendenzbezug«, um dann zu entfalten, daß sich das »Menschsein als Gottesfrage« erweist (25 ff.). Daß es hier keineswegs um eine rein theoretische Betrachtungsweise geht, sondern eine zutiefst existentielle Dimension mitangesprochen ist, macht Sch.s Hinweis deutlich, daß der Mensch nicht »auf ›Fraglichkeit‹ in ausschließlicher Weise festgelegt werden darf, soll es nicht zu endlosem ›Immer-weiter‹ und und zu einem ›Immer-noch-einmal‹ einer endlosen Bewegung« kommen, »die nirgendwo Halt gewinnt und zum Ausdruck des Skeptizismus wird« (26).

Damit taucht, aller theologischen Fragestellung schon vorausgehend, die Frage nach der Möglichkeit einer im Wesen des Menschen grundgelegten »natürlichen« Gotteserkenntnis auf. Bei der Antwort der katholischen Theologie handelt es sich jedoch um kein bloßes Theologumenon mehr, da das Vaticanum I sich dazu definitiv geäußert hat. Weil es sich dabei zudem um einen im interkonfessionellen und ökumenischen Gespräch wichtigen Fragepunkt handelt, bietet Sch. – vorausgehend – eine ausführliche »theologische Entfaltung der kirchlichen Lehre« (31 f.), stellt sich aber auch dem Problem der Begründbarkeit aus der Schrift, das durch deren anderen Horizont und andere Sichtweise bedingt ist (32 ff.).

Bei allem wissenschaftlichen Bemühen wird der Mensch und Gläubige von heute nicht aus dem Blick verloren. Das beweisen die tief ansetzenden Darlegungen zu der heute so nachhaltig betonten und eingeforderten Gotteserfahrung (50 ff.). In ihrer Ausgewogenheit stellen sie eine wahre Hilfe und Handreichung für den einzelnen Gläubigen und für jeden in der Glaubensunterweisung und Seelsorge Tätigen dar.

Der Glaube an Gott birgt in sich eine besondere »theologische Aufgabe« (57). Ihre Bewältigung und Durchführung wird im ganzen 2. Kap. geleistet (57–108).

An erster Stelle wird die Problematik der Gottesbeweise angegangen, die ja aufgrund ihres »Gegenstands« »von besonderer Art« sind. Denn ist einmal eine Gotteserkenntnis mittels der Vernunft erkannt und anerkannt, ersteht von selbst »die Frage, ob dieses Erkennen ... in die Form eines Schlußverfahrens gefaßt werden kann, dem dann Beweischarakter zugesprochen werden kann« (58 f.). Auf der Grundlage der entsprechenden lehramtlichen Aussagen (Vaticanum I, Antimodernisteneid, Vaticanum II) sowie der theologischen Lehrtradition werden die kritischen Einwände

gegen die Gottesbeweise geprüft, um dann die ihnen gemäße »Gestalt und Form« darzustellen (68 ff.), wozu die Tatsache gehört, daß sie hinsichtlich der Existenz Gottes »keine absolute Gewißheit« vermitteln, was in diesem Fall kein Defizit, sondern vielmehr einen eminent wichtigen und maßgeblichen Faktor darstellt; denn dadurch lassen die Gottesbeweise »immer Raum ... für eine personale Stellungnahme und eine Entscheidung gegenüber der Wahrheit« (70).

Unumgänglich ist heute die Theologie mit der Frage konfrontiert, welche Gestalt »das theologische Sprechen von Gott« heute aufweisen muß. Nach einem Überblick über »kritische Einwände« sowie die »Auswirkungen auf die Theologie«, zeichnet Sch. die Gestalt des verantworteten Sprechens von Gott (83 ff.); dabei hebt er besonders hervor, wie unerläßlich eine »konkrete Gestalt« ist. Denn da die Theologie auch »dem Glaubensleben dient«, muß sie sich davor hüten, eine »so extrem ausgeprägte wissenschaftliche Sprache (zu) entwickeln«, die dann »keinerlei Bezug mehr zum Leben des Glaubens erkennen ließe« (87).

Der erste Teil schließt mit der Auseinandersetzung mit dem Atheismus, in die auch die »Gott-ist-tot-Theologie« miteinbezogen ist (98 ff.).

Nachdem das weite Feld und die vielfachen Bezüge aufgezeigt sind, in die die Frage und die Lehre von Gott eingebunden sind, wird nun im 2. Teil, dem Herzstück des ganzen Werkes, die fundamentale und eigentlich theologische Aufgabe in Angriff genommen, nämlich das Bild des dreieinigen Gottes zu entfalten, wie es in der Schrift grundgelegt ist (Kap. III; das atl. Gottesbild, Kap IV: das trinitarische Zeugnis im NT) und wie es in der Lehre der Kirche immer tiefer herausgearbeitet wurde, wozu Fehldeutungen und Häresien immer mehr nötigten (Kap. V). Ausführlich wird das biblische, dogmengeschichtliche und lehramtliche Material dargelegt und ausgewertet; auch die Grenzen der Aussagen werden aufgezeigt. Dabei zeigt sich Sch. als hervorragender Kenner sowohl der theologischen Thematik als auch der gesamten Theologiegeschichte. Die Aussagen der Väter, der ma. Theologen und der lehramtlichen Dokumente werden auf ihren trinitätstheologischen Aussagegehalt hin genau geprüft, um dann den Glaubensinhalt klar herauszustellen (285 f.). Daß in diesem Zusammenhang auch die mit dem »Filioque« gegebenen Fragen keineswegs nur aus rein dogmengeschichtlichem Interesse behandelt werden, sondern weil die ökumenische Relevanz dies fordert, hebt einen Aspekt hervor, auf den Sch. immer wieder zurückkommt. Denn für ihn ist der Aufweis der ökumenischen Dimension in einer Frage eine Aufgabe, der sich die Theologie unserer Tage nie entziehen darf.

Das VI. Kap. bietet Sch.s umfassende »Theologie der Dreifaltigkeit« (294–418). Im Rahmen dieses Überblicks ist es nicht möglich, den ganzen Reichtum seiner Darlegungen auch nur annähernd wiederzugeben, obgleich sie unverkennbar Ziel und Mitte des ganzen Werkes darstellen. Einige wichtige Hinweise müssen hier genügen, auch wenn dadurch der Eindruck willkürlichen Heraushebens nicht gänzlich vermieden werden kann.

Sch. beginnt mit der Erörterung der Unterscheidung von »ökonomischer und immanenter Trinität«, die aus der Trinitätslehre der Gegenwart nicht mehr wegzudenken ist. Er wendet sich dagegen, beide ineins zu setzen, wie das K. Rahner tat, und zeigt in einer scharfsinnigen theologischen Analyse die Berechtigung und Not-

wendigkeit der Unterscheidung beider auf, legt aber auch zugleich dar, daß sie in innigstem Zusammenhang miteinander stehen, der allerdings nicht in einer Weise ausgelegt werden darf, daß es zu einer restlosen Identität kommt. Die Konsequenz daraus wäre letztlich die Aufhebung des freien Heilshandelns Gottes in der Geschichte (295–312).

Gerade weil das Heilshandeln des trinitarischen Gottes ein Kerngedanke der Trinitätslehre von Sch. ist, entfaltet er im Anschluß daran den je eigenen Beitrag jeder einzelnen göttlichen Person in demselben; es geschieht jedoch so, daß zugleich die Einheit des göttlichen Handelns *ad extra* ebenso erhalten bleibt.

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, ausdrücklich auf die Ausführungen über »die Heilsmittlerschaft des Sohnes« (321 ff.) hinzuweisen. Der Aussagegehalt der biblischen Zeugnisse wird akribisch genau herausgearbeitet, ohne daß ihnen eine metaphysische Perspektive zugeschrieben wird, die sich historisch nicht belegen läßt. Sie ist erst die Frucht der späteren spekulativen Durchdringung des Trinitätsgeheimnisses durch die Väter und Theologen in dem Bemühen, einer Aushöhlung des Geheimnisses entgegenzuwirken. Die Ausführungen über den Hl. Geist sind – wie alle vorangehenden – durch die heilsgeschichtliche Perspektive gekennzeichnet, wie schon die Überschrift des Abschnittes anzeigt, in der er »Vollender des Heils« genannt wird (334).

Nachdem bislang besonders der ökonomischen Trinität die Aufmerksamkeit Sch.s galt – damit ist auch die Grundlage gelegt für all die weiteren Darlegungen –, schließt sich nun die theologisch-spekulative Durchdringung des Trinitätsgeheimnisses an; d.h. nun folgen die Ausführungen über die immanente Trinität, die anhand der von der theologischen Lehrtradition bereitgestellten Begriffe »Sendung, Hervorgang, Relation, Proprietät« erschlossen wird. Dabei geht es Sch. besonders darum, die »relationale und personale Dreiheit: *trinitas in unitate*« (365 ff.) einerseits und andererseits diese »Einheit als Lebensgeschehen« (380 ff.) den gläubigen und theologischen Verstehensbemühungen nahezubringen. Auch auf die wichtige Hilfe, die dabei »geschöpfliche Abbilder der Trinität« leisten, wird ausdrücklich Bezug genommen, zumal ihnen außerdem eine »religiös-theologische Bedeutung« zukommt (391 ff.).

Wie unzutreffend es ist zu meinen, Trinitätstheologie sei weitgehend eine Angelegenheit für Fachtheologen bzw. theologische Insider – ältere Dogmatiklehrbücher oder auch manche Monographie über das Trinitätsgeheimnis mögen diesen Eindruck bei theologisch ungeschulten Gläubigen erwecken –, dafür liefern die Ausführungen über die »Trinität als Inbegriff des Gott- und Weltgeheimnisses« (393–418) einen eindeutigen Beweis. Das wird sichtbar in der Stellungnahme Sch.s zu den neueren theologischen Tendenzen, das Kreuzesgeschehen in das innertrinitarische Leben selbst einzubeziehen (405 ff.). Alle theologische Behutsamkeit und Bedachtsamkeit, mit der Sch. zu dieser komplexen Frage Stellung nimmt, mindert aber in keiner Weise die Tatsache: »Nur der trinitarische Gott erlaubt eine Gottbegegnung des Menschen, in der Gott dem Menschen in einzigartiger Weise nahe ist ... Nur der trinitarische Gott vermag für den Menschen »alles in allem« (vgl. 1 Kor 15,28) zu sein.« (415). Damit ist keine Eingrenzung auf »den personal-individuellen Bezug der Tri-

nität zum Einzelnen« bzw. auf »dessen Einbeziehung in das trinitarische Leben« gemeint; das Gesagte »gilt genauso für die universale Dimension von Schöpfung, Welt und Geschichte, die aus der Trinität »entspringen« und in sie einbezogen werden« (415 f.).

Im Schlußkapitel (VII) holt Sch. jene Aspekte in seine Gotteslehre herein, die frühere Lehrbücher der Dogmatik an den Anfang stellten und im Abschnitt »De Deo uno« behandelten. Das Augenmerk gilt den Eigenschaften Gottes, dem Problem ihrer gegenseitigen Unterscheidung sowie ihrem Einssein mit dem göttlichen Wesen. Dabei verfolgt Sch. keineswegs ein rein »äußerliches« Ziel, nämlich die bloße Vollständigkeit einer Gotteslehre, die ohne die Darlegungen über die göttlichen Eigenschaften nicht erreicht würde. Er verliert auch in diesem letzten Abschnitt den Menschen nicht aus dem Auge; gilt doch: »Der »Gott ohne Eigenschaften« verliert seine Subjekthaftigkeit, seine Wirklichkeit und Lebendigkeit für den Menschen« (422). Sch. unterstreicht dabei die hier gegebenen Grenzen, sofern »die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften vom diskursiven menschlichen Denken an Gott herangetragen wird«. Deswegen ist dieses Unterfangen nicht »willkürlich«, weil auch hier »die Offenbarungszeugnisse selbst die Berechtigung geben ... von den verschiedenen Vollkommenheiten Gottes (zu) sprechen« (433). Umso mehr ist es jedoch notwendig, sich der Analogizität der Aussagen bewußt zu bleiben.

Auch hier ist die Sichtbarmachung der existentiellen Bedeutung der Eigenschaften Gottes für den Menschen ein offenkundiges Anliegen von Sch., wodurch er zugleich beweist, daß es sich hier um alles andere als eine abstrakt-philosophische Erörterung handelt. Ganz deutlich wird das in den Darlegungen über das Erkennen und Wollen Gottes (437–475). Denn zum einen wird damit der Bezug zur menschlichen Freiheit und die Sorge um ihre Wahrung tangiert (vgl. 447); zum anderen muß auch in diesem Zusammenhang »Gottes Macht als hingebungsvolle Liebe« aufleuchten.

Im Rahmen der Darlegungen der prädikamentalen Eigenschaften Gottes geht Sch. auch auf die in der Gegenwart lebhaft diskutierte Frage nach dem zutreffenden Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes ein. Die Diskussion geschieht ja dezidiert mit Berufung auf den Menschen und sein Los. Die Stellungnahme Sch.s zu diesem Problem ist ein hervorragendes Beispiel – keineswegs das einzige im gesamten Werk! – dafür, wie sehr er es versteht, Anerkennung einer Glaubensaussage der Kirche (»die absolute Unveränderlichkeit Gottes besitzt den Charakter eines definierten Glaubenssatzes« [494]) mit großer Aufgeschlossenheit für neue Fragestellungen zu verbinden.

Der hier gebotene Überblick kann nur ein erster Einblick in die theologische Fülle und Dichte sein, die das Werk auszeichnet. Doch dürfte deutlich geworden sein, daß es jedem Leser, dem Fachtheologen, dem Studierenden der Theologie und – nicht zu vergessen! – dem am Glauben Interessierten einen hervorragenden, dreifachen Dienst erweist: Es bietet ein umfassendes Wissen hinsichtlich des trinitarischen Gottesbildes, es ist vorzüglich dazu geeignet, den eigenen Gottesglauben zu vertiefen, und macht dazu fähig, »Rede und Antwort zu stehen« hinsichtlich der Hoffnung, mit der der dreifaltige Gott den Gläubigen »erfüllt« (1 Petr 3,15).

2. Zur Eschatologie von A. Ziegenaus

Jede Gesamtdarstellung der Dogmatik schließt, der Teleologie des geschichtlichen Heilswirkens Gottes entsprechend, mit der Entfaltung der eschatologischen Glaubensaussagen. Dabei ist es heute besonders notwendig, die allenthalben begegnenden »eschatologischen« Vorstellungen in die Erörterung einzubeziehen. Z. tut dies in umfassender Weise, so daß sein Buch zu einer höchst aktuellen Schrift wird. Doch von solchen zeitgenössischen Strömungen abgesehen, treffen die eschatologischen Glaubensaussagen und Fragestellungen jeden einzelnen zutiefst. Diesem Sachverhalt zu entsprechen, wird allenthalben in den Darlegungen sichtbar, ohne daß dadurch der wissenschaftliche Charakter des Werkes im geringsten leidet. So gehört zu den Anliegen von Z. auch, jener Entwicklung in der Neuzeit entgegenzutreten, die nach K. Löwith »die transzendente Eschatologie in eine immanente umbogen« hat (10), auf sie von der Offenbarung und vom Glauben her zu antworten. Weil hier der Mensch in seiner Existenz zutiefst betroffen wird, behandelt das 1. Kap. die »existentielle und theologische Einordnung der Eschatologie«. So wird das Fundament des ganzen Traktats grundgelegt und zugleich Stellung zu den Fragen genommen, die von der modernen Geistes- und Lebenshaltung aufgeworfen werden. Die zu gebende Antwort setzt allerdings voraus, daß die hermeneutische Problematik von eschatologischen Aussagen erfaßt und die Konsequenzen daraus berücksichtigt werden (26 ff.). Denn für die eschatologischen Aussagen gilt ja in gewisser Weise verstärkt, was auf alle Glaubensaussagen zutrifft. Da sich das Augenmerk nicht auf kategoriale, sondern auf gnadenhaft-übernatürliche Wirklichkeiten und Zustände richtet, bleibt die Einsicht unüberholbar: »In irdisch-endlichen Aussagen kann die kommende Wirklichkeit nicht ausgedrückt werden« (34).

Die Beachtung dieser Tatsache negiert nicht die Analogizität der irdischen, sichtbaren Dinge. Vom Schöpfer in sie hineingelegt, ist sie der Grund dafür, daß sie über sich hinausweisen und für eine künftige eschatologische Vollendung offenstehen, deren Tatsächlichkeit aber allein aus der Offenbarung erkannt werden kann.

Die Beachtung der angeführten Grenzmarken ist schon für die eschatologischen Aussagen der Schrift, deren Entfaltung und Interpretation in § 5 erfolgt, von maßgebender Bedeutung. Muß doch zwischen dem apokalyptischen Sprachgewand und der eigentlichen eschatologischen Glaubensaussage unterschieden werden. Denn eine Verwischung droht deren Gehalt zu verzerren. Darauf ist gerade heute streng zu achten angesichts des gesteigerten Interesses an Esoterik, dem sich eine beachtliche Aufgeschlossenheit gegenüber Reinkarnationsvorstellungen beigesellt. Mit der Anerkennung einer Reinkarnation setzt sich Z. gründlich auseinander und zeigt deren Unvereinbarkeit mit dem Offenbarungszeugnis auf (73 ff.).

Den umfangreichsten Teil des Werkes bildet das 3. Kap., in dem Z. die individuelle Eschatologie entfaltet. Sie zieht in besonderer Weise die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich, werden doch darin Fragen und Glaubensaussagen behandelt, die jeden einzelnen zutiefst existentiell berühren. Das gilt an erster Stelle vom Sterben-Müssen des Menschen, vom Tod. In einer weitgefächerten »Theologie des Todes« (65–91) zeigt Z. die in der Offenbarung grundgelegte Sicht des Todes auf und ent-

faltet jene, sich dem Glauben allein entbergenden Aspekte. Dadurch wird die vor-dergründige Einschätzung und Erfahrung des Todes, nach der er nur das unausweichliche Widerfahrnis ist, das das irdische Dasein beendet, über sich hinausgehoben. Demgegenüber enthüllt sich im Licht der Offenbarung der Tod als »Unheilsergebnis« (67 ff.), aber auch als »Teilnahme am Tod Christi« (71 ff.).

In diesem Zusammenhang unterstreicht Z. nachdrücklich die »Einmaligkeit« des Todes und damit die Unwiederholbarkeit irdischer Existenz, womit jegliche Vorstellung von Reinkarnation, wie immer sie dann im einzelnen konkret verstanden wird, unvereinbar ist. Sie steht schon rein philosophisch, erst recht theologisch im Widerspruch zum christlichen Menschenbild, nach dem jeder »eine einmalige personale Würde« (80) und das Dasein jedes einzelnen »einen einmaligen Entscheidungsscharakter« besitzt (81).

Mit diesem letztgenannten Aspekt steht jene theologische Meinung im engsten Zusammenhang, die die Möglichkeit einer Letztentscheidung im Augenblick des Todes annimmt. Z. untersucht die Stichhaltigkeit der Argumente, die für sie angeführt werden, um schließlich festzustellen, daß die Einwände gegen sie »beachtlich« sind (88). Er sieht darin eine »Abwertung des irdischen Lebens« (89) sowie eine Minderung der »Wirksamkeit der Sakramente« gegeben (90). Schließlich verlagere diese Hypothese »den Schwerpunkt des Heilswirkens sowohl der Kirche als auch des einzelnen in unangemessener Weise aus der in leiblicher Existenzweise gewirkten Geschichte in den Augenblick des Todes« (91).

Unter dem Stichwort »Leben nach dem Tod« wird die »Unsterblichkeitsfrage« der Seele behandelt, die heute neu u. zw. kontrovers diskutiert wird. Z. bietet einen gedrängten religions-, philosophie- und theologiegeschichtlichen Aufriß des Problems. Im protestantischen Raum führte die Infragestellung der Unsterblichkeit der Seele zur Herausbildung der »Ganztodtheorie« (109–117), mit der sich Z. eingehend auseinandersetzt. Der von ihm aufgeführte Haupteinwand gegen sie lautet: »Im Falle des Ganztodes ist eine völlige Diskontinuität anzunehmen: Der Betreffende stirbt ganz und muß deshalb bei der Auferstehung ganz neu geschaffen werden. Ein ganz neuer Mensch ist jedoch auch ein ganz anderer.« (116)

Eine andere Auffassung hat sich auf katholischer Seite herausgebildet, durch die die Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele, d. h. über eine zunächst leibfreie Existenz nach dem Tod, hinfällig wird. Gemeint ist die These, daß sich die Auferstehung eines jeden im Tod selbst ereignet. Diese Auffassung bedingt ein neues Verständnis von Leiblichkeit nach dem Tod, mit dem sich Z. scharfsinnig auseinandersetzt (123 ff.). Vor allem aber ergeben sich für ihn von der Auferstehung Christi und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel her schwerwiegende Gegengründe, die damit Offenbarungsaussagen auf ihrer Seite haben (126 ff.).

Nach dieser theologischen Sicht des Todes und der mit ihm unmittelbar zusammenhängenden Fragen wendet sich Z. dem zu, was auf den Tod folgt. Das erste »Ereignis« ist das individuelle Gericht (135 ff.). In der theologischen Ausfaltung desselben kommt es ihm sehr darauf an, daß nicht in einseitiger Form »Verurteilung« bzw. »Bestrafung« mit dem Gerichtsgedanken verbunden wird. So verweist er darauf, daß das postmortale Gericht, das schon dem AT nicht unbekannt war, »primär das Recht

des Armen, Glaubenstreuen, des Unterdrückten und Übervorteilten wahren« will; sein Zweck ist zuerst »die Belohnung des Guten, der schwierige Situationen in Liebe zu Gott und zum Nächsten durchgestanden hat« (136 f.).

Aus der Doppelfunktion des Gerichts von Belohnung bzw. Bestrafung ergibt sich folgerichtig die theologische Aufgabe, die postmortalen »Zustände« theologisch genau zu erläutern. Aus dem tatsächlichen In-der-Gnade-Sein bzw. aus dem Nichtbesitz der Gnade folgen drei Möglichkeiten. Die erste gewährt das sofortige vollkommene »Sein-beim-Herrn« einem jeden, der frei ist von jeder Sündenschuld und -strafe (142 ff.). Dabei legt Z. zunächst das biblische Zeugnis dar, um sich dann der »Gottesschau« zuzuwenden, wie sie von der Theologie und dem kirchlichen Lehramt »näher reflektiert bzw. bestimmt« wurde (146).

Die zweite Möglichkeit – sie erwartet denjenigen, der zwar »in wahrer Buße in der Liebe Gottes verschieden ist, ohne zuvor würdige Früchte der Buße für das Begangene und Unterlassene Genugtuung geleistet zu haben« (DH 1304) – hat »die Lehre von der postmortalen Reinigung oder – umgangssprachlich – vom Fegfeuer« näher zu bestimmen (155). Hierbei handelt es sich allerdings um eine katholische Glaubensaussage, die von den anderen Konfessionen infrage gestellt wird. Das ist gewiß auch ein Grund, warum Z. so ausführlich auf sie eingeht. Er zeigt zuerst auf, wie das »Problembewußtsein im Verlauf der Geschichte« immer mehr gewachsen ist (156 ff.), um dann zur »systematische(n) Erörterung« überzugehen (169–175).

Bevor sich Z. der dritten Möglichkeit zuwendet, fügt er, von der theologischen Systematik und Logik vollauf gerechtfertigt, an die Ausführungen über die beiden ersten Möglichkeiten einen Abschnitt über die Verbundenheit der Gläubigen und der Kirche auf Erden mit den Heiligen im Himmel bzw. mit den »Armen Seelen« im Fegfeuer ein (175–184). Handelt es sich doch hier um eine bedeutsame Gegebenheit gerade für das konkrete Christsein in der Zeitlichkeit sowie für die praktische Frömmigkeit. Zugleich erweist sich damit, wie das gläubige Fragen über den Tod hinaus den Blick wieder zurücklenkt auf das christliche Leben im Jetzt der Zeitlichkeit.

Auch Z. verliert die Gegenwart und ihre Menschen nicht aus dem Auge. Ist doch auch in unserer technisch-rationalen Welt keineswegs das Verlangen und Bemühen ausgestorben, mit den Toten in Verbindung zu treten. Hilfe und Klarstellung zugleich bietet der ausführliche Exkurs über »die menschliche Versuchung, gesetzte Grenzen zu überschreiten« (184–190). Die hier gebotene kritische bzw. ablehnende Einstellung schließt aber nicht die Leugnung von »solche(n) Möglichkeiten (ein), die theologisch unter die Rubrik »Privatoffenbarung« fallen«; doch »ihre Echtheit muß geprüft werden« (185).

Am diffizilsten und zweifelsohne am schwierigsten ist es, die dritte Möglichkeit, d.h. »die reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis« zu vermitteln. Besonders der heutige Mensch wehrt sich unwillkürlich dagegen und fühlt sich dabei vom Gedanken an eine Allversöhnung bestärkt, der heute in verschieden nuancierter Form vermehrt vertreten wird. In seinen Ausführungen (190–214) erweist sich Z. als großer Kenner der hier begegnenden Fragen und Problematik, antwortet darauf in ausgewogener Weise, ohne daß dabei das Offenbarungszeugnis verflüchtigt wird. Allerdings bekennt er auch das bleibende »Hell-Dunkel des Geheimnisses«, wodurch nicht im

geringsten angetastet wird, was die Offenbarung verbürgt: »Gott, der die Liebe ist, haßt nicht« (214). Damit tritt aber nun erst recht der ganze Ernst der Eigenverantwortlichkeit des Menschen für sein ewiges Los ins volle Licht, so daß vollends offenkundig wird: »Der Grund für die ewige Gottesferne liegt nicht in Gott, sondern im Menschen« (ebd.).

Im letzten Kapitel (IV) entfaltet Z. die allgemeine Eschatologie. Er beginnt mit den Ausführungen über die »Parusie Christi«. Bezüglich der biblischen eschatologischen Aussagen wird der Unterschied zwischen dem atl. und dem ntl. Zeugnis herausgestellt. Während nämlich im AT mit »Ende der Tage« nicht »ein Ende der Welt oder Zeit« gemeint ist, sondern »innerweltliche Umbrüche« (217) – dasselbe gilt für den »Tag Jahwes« (220) –, wird im NT »Parusie« der Begriff für die machtvolle Wiederkunft Christi am Ende der Welt (218 f.). In der inhaltlichen Bestimmung derselben wendet sich Z. gegen eine »Privatisierung des Eschatons« (229), wie das z. T. von protestantischen und katholischen Autoren geschieht, um dann die Parusie Christi folgendermaßen zu charakterisieren: Sie ist »nicht so vorzustellen, daß etwas von ›außen‹ her wirkt; vielmehr bricht etwas Verborgenen-Anwesendes durch«, wodurch sich das »Sichtbarwerden des Herr-Seins Jesu Christi, des Gekreuzigten, vor der Geschichte« ereignet, womit zugleich der »Abschluß der Geschichte« gegeben ist (236).

Kernstück der allgemeinen Eschatologie von Z. sind die umfangreichen Darlegungen der leiblichen Auferstehung von den Toten. Biblisch und traditionsgeschichtlich weit ausgreifend (237–256), gipfeln sie in dem Aufweis des »Realismus der allgemeinen Auferstehung«. Ausdrücklich wird auf die hier obwaltenden Aussagegrenzen hingewiesen, besonders hinsichtlich der Bestimmung der Identität zwischen dem irdischen und dem Auferstehungsleib. Z. betont: »Eine allseits befriedigende Klärung des Problems ... wird sicherlich der menschlichen Einsicht immer versagt bleiben« (265).

Noch engere Grenzen sind dem Bemühen gezogen, die Neuschaffung der gesamten Schöpfungswirklichkeit, die im AT schon mangels eines Begriffs für Welt mit »Himmel und Erde« umschrieben wird, am Ende von Zeit und Geschichte zu beschreiben. Die Offenbarung verbürgt wohl das Daß der Neuschöpfung, läßt aber das Wie im Dunkeln. Fest steht für Z. aber, daß es sich dabei nicht um eine totale Neuschöpfung handelt – dafür werden triftige Gründe angeführt –, wie sie, konsequenterweise, von den Vertretern der Ganztodtheorie angenommen wird, wodurch der innere Zusammenhang von individueller und allgemeiner Eschatologie sichtbar wird. Im Unterschied zu dieser im protestantischen Raum begegnenden Auffassung »favorisiert (katholisches Denken) die Verwandlung und Verklärung der Geschöpfe« (278).

Da aber auch der Mensch an der Ausgestaltung der Welt – technisch wie künstlerisch – mitwirkt, stellt sich die Frage, wieweit auch dem vom Menschen Geschaffenen Teilhabe an der Neuschöpfung zuerkannt werden darf. Z. betont zwar, daß »Weltarbeit im Sinn des irdischen Fortschritts immer auch der eschatologischen Vollendung« dient (279), fügt dann aber, die Aussagegrenzen wahrend, hinzu: »Was konkret vom menschlichen Werk ... bleibt, muß offen bleiben« (280).

Die Geschichte wird mit dem Weltgericht beendet, in dem die ganze positive und negative Wirkungsgeschichte des menschlichen Handelns, die in diesem Äon weitgehend verborgen bleibt, offengelegt und über die dann gerichtet wird. Das Gericht ergeht auch über die Kirche und ihr Wirken.

Z. wendet sich aber gegen eine einseitige, Angst einflößende Sichtweise des Gerichts. Ohne dessen Ernst abzuschwächen, stellt er die positiven Aspekte heraus. Es garantiert, daß »sowohl die Geschichte des einzelnen als auch der gesamten Menschheit (nicht) ohne Abschluß« bleibt; außerdem werden die oft so quälenden »Fragen der Theodizee« ihre Aufhellung erfahren (283). Doch das letztlich Entscheidende des Gerichts besteht darin, daß es endgültig die universale Dimension des göttlichen Heilshandelns in Christus enthüllen wird. So dient »das Weltgericht vor allem der Verherrlichung Gottes, der durch seinen Sohn die Welt erschaffen und erlöst hat, und der Anerkennung des Sohnes als des Herrn der Schöpfung durch den Vater« (287).

Die allgemeine Eschatologie schließt mit Ausführungen über die Anbetung Gottes (288 ff.). Sie ist die allein vollkommene Entsprechung gegenüber der Heiligkeit Gottes, der innerste Ausdruck der seligen Gottesschau. Im Hinblick auf sie gilt: »Wer die Heiligkeit Gottes, seine Macht und Güte, seine Schöpfungskraft und Liebe, sein Anderssein und seine Nähe bedenkt, wird nie der irrigen Vorstellung verfallen, das Geschöpf, ob Engel oder Mensch, könnte jemals ... der Herrlichkeit des Schöpfers überdrüssig werden« (290).

Wer die Eschatologie von Z. aufmerksam liest, erkennt sehr bald, daß keineswegs nur sein theologisches Wissen erweitert wird; sie vermittelt ihm vor allem auch eine vertiefte Einsicht in die einzelnen Glaubensaussagen und in ihren inneren Zusammenhang untereinander. Zugleich findet er darin klare Kriterien, die es ihm ermöglichen, virulente religiös-spiritualistische Phänomene und Strömungen der Gegenwart aus der Sicht des Glaubens kritisch zu beurteilen.

Im Hinblick auf beide Werke läßt sich abschließend feststellen: Bei ihrer Lektüre wird im voraus das Interesse auf die weiteren Bände¹ dieser neuen Gesamtdarstellung der katholischen Dogmatik geweckt.

¹ Inzwischen sind die Bände I (Einleitung) und III (Schöpfungslehre) erschienen.

Ein »Reformer« wider Willen^{*)}

Zu den Erinnerungen von Kardinal de Lubac

Von Nikolaus Lobkowicz, Eichstätt

Der Jesuit Henri de Lubac (1896–1991) zählt ähnlich wie Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou, Yves Congar u. a. zur kleinen, aber heute, an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, für das Selbstverständnis der Kirche in ihrer Beziehung zur Welt überaus wichtigen Gruppe vornehmlich französischer Theologen, die bis kurz vor dem Konzil oft verdächtigt wurden, Rebellen, ja geradezu Häretiker zu sein, deren Perspektiven dann maßgeblich den Gang und Ausgang des Zweiten Vatikanum prägten, die nach dem Konzil mit wachsender Sorge dessen verwirrendes Echo nicht nur in der Welt, sondern bald, teilweise sogar schon während des Konzils, auch und gerade in der Kirche selbst verfolgten – und von denen heute von allzu vielen gesprochen wird, als würde ihre Gedankenwelt nicht nur ein für allemal der Vergangenheit angehören, sondern geradezu eine Belastung für jede weitere, echte Früchte bringende Entwicklung der Kirche Jesu Christi sein und deren Werk deshalb mehr oder weniger bewußt vergessen und verdrängt wird, weil es an eine aus großmütigem, die Kirche ungeachtet ihrer vielen Schwächen liebendem Herzen kommende kirchliche Disziplin erinnert, zumal an einen früher weitgehend selbstverständlichen Gehorsam gegenüber den zuständigen Autoritäten, der von nicht wenigen Theologen der Gegenwart als kleinmütig, reaktionär, jedenfalls als ihrer Aufgabe – so, als wäre diese Grundsätzen der Wissenschaft mehr als dem Geheimnis der Kirche verpflichtet – nicht mehr entsprechend empfunden wird¹.

Dabei war gerade de Lubac unter den erwähnten Theologen jener, der zwar einerseits mit am deutlichsten unter der vorkonziliaren Zensur zu leiden hatte – welcher

^{*)} Henri Kardinal de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*. Nach der 2ten durchgesehenen und vermehrten Ausgabe von *Mémoire sur l'occasion des mes écrits* aus dem Jahre 1992 übertragen von Manfred Lochbrunner, August Berz u. a. Mit einem Vorwort von Erzbischof Christoph Schönborn. Johannes Verlag: Einsiedeln–Freiburg 1996. 589 S.

¹ Es wäre – auch außerhalb des Faches Theologie – lohnend, einmal den »Sinnengrenzen« des von uns Universitätsgelehrten gerne als Tabu angesehenen Grundrechtes der Freiheit von Forschung und Lehre nachzugehen. Daß uns diese Freiheit garantiert wird, verdanken wir an Universitäten der Überzeugung, daß der als grundsätzlich für alle, also das Gemeinwohl, vorteilhaft empfundene Fortschritt des Wissens gefährdet sein könnte, wenn zumal der Staat die Forschung und deren Vermittlung eingrenzen könnte. Da dieses Grundrecht jedoch durch keinerlei Pflichtenlehre ergänzt wird (was im übrigen juristisch problematisch wäre), dient es nicht selten zur Deckung von Inkompetenz, ja Scharlatanerie. Eine denkbare Korrektur solcher Entwicklungen wäre ein von den Fächern zu entwickelnder »Ehrenkodex«, wobei freilich schwer zu sehen ist, von welchem »Gericht« und wie dessen Verletzungen geahndet werden könnten. An deutschen Hochschulen ist dieses Problem deshalb von besonderer Bedeutung, weil wir Professoren Beamte sind, die letztlich nur »geschafft« werden können, wenn sie »Silberlöffel stehlen«. Zumal Disziplinen – zu denen auch die Theologie zählt –, die nicht wie die Naturwissenschaften *tough-minded* Kriterien für die Korrektheit ihrer Ergebnisse kennen, sind von diesem Problem belastet.

andere mußte schon fast ein Jahrzehnt lang schweigen, sogar zusehen, wie seine Bücher aus den Bibliotheken der Ordenslehrstätten entfernt wurden, ohne daß ihm je mitgeteilt worden wäre, in welcher Hinsicht er sich an der Lehre der Kirche vergriffen haben sollte –, sich aber andererseits weitaus am wenigsten als kirchlicher Rebell oder auch nur Reformverstand. Das Werk etwa Karl Rahners (der, wenn auch angesichts seines nachkonziliaren Denkweges in sehr viel komplizierterer Weise, ebenfalls zu eingangs erwähnter Gruppe zu zählen sein dürfte), aber auch z. B. die Korrespondenz von Teilhard de Chardin sind in den letzten zwei Jahrzehnten vor dem Konzil voll von – oft freilich nur den gut Informierten verständlichen – Andeutungen, was in der Theologie anders sein und in der Kirche anders laufen mußte; selbst von Balhasar – man denke etwa an seine *Schleifung der Bastionen* – hat die Ängstlichkeit der Kirche gegen Entwicklungen der Neuzeit und deren Vordringen in theologisches Denken ungleich schmerzlicher empfunden als sein etwas älterer französischer Freund, mit dem zusammen er – damals noch Jesuit – in Lyon studiert hatte.

Denn de Lubacs Werk speist sich – neben einer unter Theologen vor dem Konzil ungewöhnlichen Kenntnis neuzeitlicher Denker wie des Renaissance-Humanisten Giovanni Pico della Mirandola², des sozialistischen Moralisten Pierre Joseph Proudhon³, des schon am Anfang des Ersten Weltkrieges gefallenem Dichter Charles Péguy, unter den Zeitgenossen des Dichters Paul Claudel, des zu Unrecht als Modernisten verdächtigten katholischen Philosophen Maurice Blondel⁴, des Begründers des französischen Personalismus Emmanuel Mounier, nicht zuletzt auch seines mit Anthropologie befaßten Ordensbruders Teilhard de Chardin, dessen Rechtgläubigkeit er ungeachtet vielfacher Kritik im Einzelnen leidenschaftlich verteidigte⁵ – fast ausschließlich aus einer Besinnung auf vormittelalterliche (und damit vorthomistische) Traditionen, die er – ein unermüdlicher Leser der vielen Bände des »Migne« – besser als die meisten Kirchenhistoriker kannte, allerdings nicht wie ein an Geschichte interessierter Patristiker, sondern so las, als wären die Autoren der *Patrologia* Zeitgenossen, die noch an Dimensionen der christlichen Reflexion über den Glauben interessiert sind, die Spätere, mehr um unterscheidende Rationalität denn um eine Zusammenschau Bemühte, aus den Augen verloren hatten. Wenn es einen Anlaß gibt, der dazu führen könnte, daß de Lubacs Werk vielleicht früher, als es dies verdient, veralten wird, so ist es seine Liebe für (von ihm stets lateinisch zitierte) Autoren aus

² *Pic de la Mirandole. Études et discussions*. Paris 1974.

³ *Proudhon et le Christianisme*. Paris 1945.

⁴ De Lubac betont mehrmals, er kenne sich in der Philosophie nicht gut genug aus, um in ihr kompetent mitsprechen zu können; er war, was Philosophen betrifft, vor allem an theologisch relevanten Dimensionen ihres Werkes interessiert, bei Blondel etwa der Frage, wie weit der Philosoph, ohne sein Fach zu verraten, im Lichte der natürlichen Vernunft wenigstens Ansätze und Zugänge zum Übernatürlichen entdecken kann, bei Feinden des Christentums wie Nietzsche oder Comte an den Motiven ihres Unglaubens. Freilich ist de Lubacs Behauptung, er verstehe wenig von Philosophie, vornehmlich Ausdruck seiner Bescheidenheit; in Wirklichkeit kannte er sie besser, vor allem umfassender als so mancher Philosophieprofessor. Sein Alterswerk über Joachim von Floris enthält Analysen deutscher Denker des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts, die so in keinem Buch eines deutschen Philosophiehistorikers zu finden sind (obwohl de Lubac – ein weiterer Ausdruck der Bescheidenheit – stets betont hat, er könne nicht deutsch).

⁵ U. a. *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962; deutsch übers. v. O. Marbach, *Der Glaube des Teilhard de Chardin*, Wien–München 1968.

der langen Geschichte der kirchlichen Reflexion, um die früher kaum ein systematischer Theologe wußte und die auch heute noch, trotz der inzwischen auf über 400 Bände angewachsenen Reihe der *Sources chrétiennes* (an deren Gründung im Jahre 1940 de Lubac mitgewirkt hatte), fast nur noch von jenen nachgeschlagen werden, die an »Dogmengeschichte«, also gleichsam der Vergangenheit, nicht an der Gegenwart unseres Glaubens interessiert sind. Schon allein die Arbeitsweise de Lubacs birgt die Gefahr in sich, daß in einer Zeit, in der auch unter Theologen Latein (und erst recht Griechisch, von dem de Lubac schreibt, er habe es nie gut genug beherrscht, um auch nur eine Seite lesen zu können, ohne nach einem Wörterbuch zu greifen, seine Untersuchungen zur Exegese des Origenes⁶ hätten nur entstehen können, weil uns ein Großteil von dessen Schriften lateinisch überliefert wurden) zu Fremdsprachen geworden sind, der Scharfsinn, die Eleganz und Tiefe seiner Schriften immer weniger Lesern zugänglich ist: über Jahre hinweg sammelte de Lubac Notizen mit Auszügen aus seiner Lektüre, um sie, wenn sich die Gelegenheit bot, in seine Manuskripte einzuarbeiten⁷. Als ich vor kurzem einem – weit über den Durchschnitt gebildeten – jüngeren osteuropäischen Kollegen Balthasars Übersetzung von *Catholicisme*⁸ zum Lesen gab, reichte er sie mir nach einigen Tagen mit der Bemerkung zurück, er hätte angesichts des vielen Latein Mühe gehabt, dem Gedankengang zu folgen (und sich im übrigen – für mich völlig unverständlich – an de Lubacs »latentem Antisemitismus« gestoßen).

Von einem Ordensmann, den zwar Vorwürfe und Verleumdungen, zumal sie ihm fast immer zugetragen, nie ins Angesicht mitgeteilt wurden, schmerzlicher getroffen haben, als er es sich selbst zugestehen wollte, dem jedoch Gehorsam gegenüber den Oberen, selbst wenn sie ihn (wie in den 50er Jahren auch und gerade der Ordensgeneral Janssens) im Stich ließen, nicht weiter schwer gefallen zu sein scheint, wird man kaum eine spannende Autobiographie erwarten dürfen, zumal wenn er wie de

⁶ U. a. *Histoire et Éprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950. Abgesehen von der im Laufe der Kirchengeschichte wiederholten Verurteilung von Origenisten mußten die in den 40er Jahren ansetzenden Origenes-Untersuchungen de Lubacs den Thomisten schon allein deshalb verdächtig erscheinen, weil Origenes der einzige Kirchenvater ist, von dem Thomas schreibt, seine Autorität müsse nicht anerkannt werden. In der *Summa* wird Origenes mehrmals als eine platonische Quelle der Arianer erwähnt, z. B. I, 34, 1 ad 1.

⁷ Die deutschen Herausgeber des vorliegenden Bandes scheinen mit diesem Schwund der Lateinkenntnisse gerechnet zu haben: jedem längeren Zitat fügen sie eine Übersetzung bei. Die einzige Ausnahme, die ich entdecken konnte, ist auf S. 504 der Text aus de Lugos *Tractatus de virtute fidei divinae* in H. U. v. Balthasars Abschiedsbrief aus dem Jahre 1950. Auch die wenigen englischen Texte, meist Auszüge aus Briefen amerikanischer Theologen, wurden übersetzt; als besonderes Verdienst darf man den Herausgebern anrechnen, daß sie Übersetzungen von Gedichten etwa A. Valensins (350) oder V. Fontoynts (400) in einer Fußnote das französische Original hinzufügen.

⁸ *Glauben aus der Liebe*, übers. v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 3. Aufl. 1992. Das Buch erschien ursprünglich 1938, in von Balthasars Übersetzung 1943. Wie de Lubac ausführt, ist es oft deshalb mißverstanden worden, weil man den Titel als *Le Catholicisme* las und meinte, dem Autor gehe es um eine Gesamtdarstellung des katholischen Glaubens. So wurde ihm, weil de Lubac nicht das Papsttum erwähnt, sogar vorgeworfen, er wolle es abschaffen; in Wirklichkeit ging es dem Verfasser um den Communio-Charakter der Kirche. 1941 ist dieses Grundwerk de Lubacs auch ohne die zahllosen Fußnoten erschienen und wurde in dieser Gestalt, wie v. Balthasar im Vorwort zur 2. Auflage seiner Übersetzung vermerkt, geradezu zu einem »Volksbuch« der französischen Kriegsgeneration.

Lubac geradezu ein Vorbild der Bescheidenheit ist. Wenn seine »Erinnerungen anlässlich meiner Schriften« (so die wörtliche Übersetzung des französischen Titels des zu besprechenden Buches) dennoch spannender als viele andere Zeugnisse der Zeitgeschichte sind, so deshalb, weil sie nicht nur erheblich zum Verständnis der Vielfalt von de Lubacs Veröffentlichungen beitragen (die – aufgrund ihres Erscheinungsjahres [1974] unvollständige – Bibliographie von K. H. Neufeld und M. Sales⁹ zählt ohne die Übersetzungen über 320 Titel auf, insgesamt dürften es über 340 sein), sondern darüber hinaus in hochinteressanter Weise Licht auf die Situation der Theologie der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts wirft. Dabei bleibt nicht ohne Auswirkung, daß de Lubacs Notizen in wenigstens drei Zeitabschnitten geschrieben wurden: vor dem Herbst 1951, als er aufgrund des »Blitzschlages auf Fourvière« zum Schweigen verurteilt war, vor dem Winter 1973, als seine Mitwirkung beim Konzil und später an der Internationalen Theologekommission schon der Vergangenheit angehörte, und 1981, nachdem er zwar noch nicht zum Kardinal ernannt worden war, Paul VI. ihm jedoch zum 80. Geburtstag einen (in gewundenem Latein abgefaßten) handschriftlichen Dankesbrief zukommen ließ, der die ungewöhnliche, ganz offensichtlich als »Wiedergutmachung« beabsichtigte Ehrung durch den Purpur vorbereitete. Diese Abfolge der »Erinnerungen« (de Lubac scheint wenig nachträglich geändert, höchstens das eine oder andere Dokument hinzugefügt zu haben) trägt in nicht unbedeutender Weise zu ihrer Authentizität bei; man beschreibt ja Ereignisse je anders, wenn sie einen mehr glückhaften oder mehr tragischen Ausgang genommen haben.

In einem Büchlein, das 1976 erschien, hat Hans Urs von Balthasar versucht, den »Eingang eines Urwaldes« zu lichten, als der die damals schon rund vierzig Bücher de Lubacs dem mit der Gedankenwelt des Gelehrten (der übrigens nie promoviert hatte; der Dokortitel wurde ihm vom Orden »nachgeworfen«, da man in Fourvière rasch einen Dozenten benötigte) nicht vertrauten Leser erscheinen mußten; dabei scheint ihm – freilich erst, nachdem er das Manuskript abgeschlossen hatte – ein Teil der *Mémoire* bekannt gewesen zu sein¹⁰. De Lubac selbst faßte 1959 den Aufbau seines Gesamtwerkes anlässlich der Aufnahme in die Pariser »Académie des sciences morales« zusammen, indem er drei Problemkreise, die ihn bis dahin beschäftigt hatten, unterschied (324): theologische Werke, in denen es ihm darum ging, »an einigen grundlegenden Punkten die alte christliche Tradition zu erforschen, um ihren Reichtum, ihre Einheit in der Vielfalt, ihre auch heute nicht versiegte schöpferische Kraft aufzuzeigen« (als Beispiele werden *Catholicisme*, *Corpus Mysticum* und *Exégèse médiévale* genannt); Werke, die sich mit der Gottesfrage, wie sie heute gestellt wird,

⁹ K. H. Neufeld, M. Sales, *Bibliographie Henri de Lubac S. J. 1925–1974*, Einsiedeln 1974. Das wichtigste noch nicht berücksichtigte Werk sind die zwei Bände von *La Postérité de Joachim de Flore*, Paris-Namur 1979/81, deren Entstehungsgeschichte auf den Seiten 514 ff. skizziert wird. Obwohl v. Balthasar in einer Weise recht hat, wenn er schreibt, im Grunde hätte de Lubac nur zwei »Feinde« gekannt (neben dem kalabresischen Abt Auguste Comte, dessen eisige Denkweise de Lubac im Buch über das »Drama des atheistischen Humanismus« skizziert), zeigen die Balthasar noch nicht bekannten Notizen aus dem Jahre 1981, daß de Lubac nicht nur die Versuchung sah, die Joachims Denken bis heute veranlaßt, sondern zugleich von der »kraftvollen Originalität seiner Exegese« und der »Weite seiner Vision« fasziniert war.

¹⁰ H. U. v. Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln 1976.

befassen und insofern »einigen Weggefährten auf den Wegen Gottes beizustehen« versuchen (*Le drame de l'humanisme athée* und das Buch über Proudhon); und Schriften zur Religionsgeschichte, vornehmlich über den Buddhismus.

Bei dieser Aufzählung fällt auf, daß de Lubac nicht das Buch nannte, das ihm am meisten Anfeindungen eingebracht hatte: *Surnaturel*¹¹, das in seiner ersten Fassung 1946 erschien und in deutscher Sprache, von Balthasar übersetzt, als der zweite der beiden Bände *Freiheit der Gnade*¹² vorliegt. Offenbar war damals »der Blitz von Fourvière« noch nicht endgültig bereinigt. Unter Heranziehung zahlloser Texte geht de Lubac in diesem wichtigen Werk bekanntlich der Frage nach, ob die (spät)thomistische Vorstellung, die Natur des Menschen sei in keiner Weise auf ein übernatürliches Ziel (die Schau Gottes) hingeeordnet, haltbar ist bzw. wie eine solche Hinordnung, sollte sie bestehen, mit dem Ungeschuldetsein der Gnade zu vereinen wäre. Dabei lag de Lubac von Anfang an am Herzen zu zeigen, daß seine Deutung von Thomas selbst vertreten worden war: *natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum*¹³. Bei Thomas gibt es keine dem Übernatürlichen entgegengesetzte und von ihm völlig getrennte »reine Natur« des Menschen ohne jeden Bezug zur Gnade (als ob die Gnade nicht nur ungeschuldet, sondern dem Natürlichen völlig fremd, völlig von außen zu ihm hinzukommend, wäre), wie sie später, bei den Auseinandersetzungen mit dem Jansenismus, Thomisten zu konstruieren versuchten und später die meisten Thomisten vertraten¹⁴.

Die Auseinandersetzungen um dieses Werk de Lubacs sind deshalb von besonderem Interesse, weil sie verdeutlichen, warum der Jesuitengelehrte so leidenschaftlich verfolgt und verleumdet wurde, daß der in römischen Kreisen mächtige Dominikaner Reginald Garrigou-Lagrange lauthals seine kirchliche Verurteilung fordern konnte und selbst in der *societas Jesu* Stimmen laut wurden, nach denen de Lubac als ein – angesichts der Betonung seiner Kirchentreue zudem hinterhältiger – Häretiker anzusehen sei. Die Thomisten sahen in der Vorstellung, die Väter könnten etwas verstanden haben, was Thomas oder auch nur seine Schule übersehen haben könnten, eine Gefährdung ihrer innerkirchlichen »Herrschaft«. In der Tat waren alle Vorwürfe, mit denen de Lubac sich auseinandersetzen und unter deren Folgen er leiden

¹¹ Einen Versuch, den komplizierten Werdegang dieses Werkes zu rekonstruieren, findet man bei Neufeld/Sales 63 ff.

¹² *Freiheit der Gnade II: Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971. Dieser Übersetzung, die auch eine Bibliographie für die Jahre 1925–70 enthält, liegt die erweiterte französische Fassung zugrunde, die 1965 unter dem Titel *Le Mystère du Surnaturel* erschien.

¹³ S. Th. IIa–IIae, 2, 3 c; vgl. S. c. G. III, 57: *omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*. Eine andere Thomas-Stelle, die de Lubac nahelegte, daß der Aquinate eine tiefere Verwandtschaft zwischen Natur und Übernatur gesehen hatte, als die Thomisten sie zulassen wollten, ist Ia–IIae, 113, 10 c, wo Thomas schreibt, die Schöpfung sei nicht weniger als die Rechtfertigung des Sünders ein *opus miraculosum*, da beide *sola divina virtute* (und deshalb *quasi habentia causam occultam*) *fieri possunt*.

¹⁴ Eine bedeutende Ausnahme, auf die de Lubac öfter eingeht, ist der im ersten Weltkrieg in jungen Jahren gefallene Jesuit Pierre Rousselot, dessen wichtiger Aufsatz »Les Yeux de la Foi« so umstritten war, daß N. de Boynes, der damals wohl an der Lateran-Universität lehrte, 1945 verhinderte, daß er in einer Gesamtausgabe wiederveröffentlicht wurde. Obwohl de Lubac es nie ausdrücklich sagt, scheint de Boynes einer der Jesuiten-Thomisten gewesen zu sein, die ihn zusammen mit Garrigou-Lagrange der Häresie, ja der Apostasie verdächtigten und ständig, fast immer hinter seinem Rücken, gegen ihn ankämpften.

mußte, nur und höchstens in dem Sinne »katholisch«, daß sie »thomistisch« waren. Und so ekelhaft diese Verleumdungen waren, etwa unter dem Titel, es entstehe da eine *nouvelle théologie* (an die de Lubac nie im Entferntesten dachte), hatten die Thomisten aus ihrer Sicht recht: die Entdeckung des Reichtums des Denkens der Väter war ohne Zweifel einer der Gründe, warum nach dem Zweiten Vatikanum der Thomismus (und leider auch Thomas selbst) in der katholischen Theologie ausgespielt hatten¹⁵.

Daß de Lubac in keiner Weise ein Rebell war, wird am deutlichsten, wenn man seine Notizen aus der Zeit während und nach dem Konzil liest. Er spricht von »abwegigen Träumereien« (411), von einer »Entstellung der Kirche« (408), ja von ihrer »Selbsterstörung« (516) und findet harte, früher bei ihm nie gebrauchte Worte für jene, die gegen alle, die bei der »Zerstörung der katholischen Traditionen« nicht mitmachen, einen »Terrorismus« (512) ausüben – einen »Terrorismus«, der sich in seiner verleumderischen Wucht in keiner Weise von der Politik thomistischer Dinosaurier vor dem Konzil (von denen de Lubac des öfteren mit sanfter Ironie bemerkt, sie würden Thomas gar nicht kennen) unterscheidet.

Noch nie ist mir das Unberechtigte einer Nostalgie nach »vorkonziliaren Zeiten« so deutlich bewußt geworden wie bei der Lektüre von de Lubacs »Erinnerungen«. Gewiß ist vieles nach dem Konzil falsch gelaufen; de Lubac konnte es in Frankreich besonders dramatisch erleben, weil dort nach dem Konzil – sehr viel deutlicher als in Deutschland – allerlei »Synthesen« des Katholischen mit dem Marxismus auftauchten und selbst die Bischöfe bei dergleichen Absurditäten gelegentlich mitmachten. Aber deshalb zu wünschen, daß Zeiten zurückkehren, in der eine bestimmte Theologie (*doctrina unius doctoris*, wie ein französischer Konzilsvater es ausdrückte) eine Macht ausübte, vor der selbst irenisch gesonnene und intelligente Autoritäten der Kirche zurückwichen, eine Macht, die bei vielen treuen Priestern richtiggehende Ängstlichkeit, ja Angst hervorrief, ist abwegig. Freilich wurde mir bei der Lektüre von de Lubacs »Erinnerungen« auch von neuem bewußt, wie anders vor dem Konzil (und in einer Weise sicher gelegentlich auch heute noch) die Situation des Priesters und des Laien war; wie Étienne Gilson in einem an de Lubac gerichteten Brief schreibt, hätten Blondel und er in ihrem Denken nie so weit vordringen können, wenn ihnen nicht »die Freiheit des Laien« zugestanden hätte. Die (von Leo XIII. in diesem Sinne nie gemeinte) Strenge des Thomismus wirkte sich im Grunde nur in der Ausbildung von Priestern aus, bei diesen freilich ebenso in der Philosophie wie in der Theologie. Heute ist die Situation wohl u. a. dadurch kompliziert, daß Theologen entstanden sind, die – um es ein wenig schematisch auszudrücken – nur noch denken, nicht mehr beten – und deshalb, weil man ja meist wenig vom Innenleben seines Gesprächspartners weiß, oft nur noch schwer zu unterscheiden ist, wer sich als Rebell aufführt, weil er dem Herrn und seiner Kirche besser dienen will, und wer wirklich ein Rebell ist, weil ihm sein eigenes Denken so wichtig erscheint. Es wäre,

¹⁵ Ich bin auf diese Frage in einer Vortragsreihe eingegangen, die ich im Sommer 1994 an der University of Notre Dame hielt, vgl. meinen Aufsatz »What Happened to Thomism?« in *Catholic Philosophical Quarterly* LXIX (1995) 397–423.

so scheint mir, nicht unwichtig, dieses Problem als ein Anliegen der Spiritualität deutlicher, als es heute der Fall sein dürfte, den künftigen Priestern, aber auch Religionslehrern ans Herz zu legen.

Daß de Lubac kein Rebell, sondern ein bis in die Knochen kirchentreuer Jesuit war, wird u. a. durch viele liebevolle kleine Skizzen über seine verstorbenen Mitbrüder und Priesterfreunde deutlich: Yves de Montcheuil, Auguste Valensin, Jules Monchanain, Victor Fontoyant, Jean Daniélou, Henri Bouillard, nicht zuletzt Gaston Fessard, einer der genialsten philosophierenden Theologen des 20. Jahrhunderts, der leider in Deutschland völlig unbekannt geblieben ist¹⁶, aber auch Teilhard de Chardin, mit dem de Lubac eine tiefe persönliche Freundschaft verband (die allerdings nicht verhinderte, daß er zwar Teilhards Rechtgläubigkeit verteidigte, jedoch viele seiner Begriffe und biologistischen Formulierungen höchst mißverständlich fand).

Nicht zuletzt ist es bewegend zu sehen, daß de Lubac sich gegen Ende seines Lebens vorwarf, möglicherweise ein *Pilatus redivivus* gewesen zu sein (478 ff.), weil er über so vieles geschrieben, aber es nicht fertiggebracht hatte, ein Werk über Jesus Christus zu verfassen, von dem manche seiner Leser meinten, es würde sein einflußreichstes Buch werden, ja von dem sie hofften, daß es dem sich zumal nach dem zweiten Weltkrieg abzeichnenden massenhaften Abfall entgegenwirken könnte. Gewiß war de Lubac sein ganzes langes Ordensleben lang nicht nur ein Gelehrter, sondern auch ein engagierter Prediger, Seelenführer und Exerzitienmeister; aber er verstand die Motive der Neuzeit, sich vom christlichen Glauben abzuwenden, zu gut, um einfach von Abfall zu sprechen (von diesem sprach er erst angesichts nachkonziliarer Entwicklungen: er warf dann, ohne sie beim Namen zu nennen, selbst manchen Ordensmitbrüdern eine »innere Apostasie« vor) oder gar polemisch zu werden – und seine Christus-Liebe war zu persönlich innig, als daß er sie hätte in ein eigenes Werk umsetzen können. Überhaupt war de Lubac – dies ist wohl sein deutlichster Unterschied zu Theologen wie etwa Karl Rahner – ein Denker, der in fast mystisch angehauchter Weise Perspektiven sah, »Visionen hatte«, die er dann in mühseliger Kleinarbeit wissenschaftlich aufarbeitete – wobei er bei nicht wenigem resignierte, weil er voraussah, daß eine solche Aufarbeitung seine Fähigkeiten und Kräfte übersteigen würde. An ein theologisches Werk über den Sohn Gottes heranzugehen, das seinen hohen Ansprüchen entsprechen würde, nicht Formeln zu wiederholen, sondern Ge-, Er- und Durchlebtes eingängig darzustellen, schien ihm über seine Kräfte zu gehen – und dennoch warf er sich vor, es nicht gewagt zu haben.

In dieser Hinsicht besteht eine Verwandtschaft nicht nur zwischen de Lubac und Hans Urs von Balthasar (wobei dem Letzteren das gescheite Schreiben so leicht

¹⁶ Sein zweibändiges Alterswerk *De l'actualité historique*, Paris 1959, wird heute selbst in Frankreich kaum mehr gelesen. Dabei war und bleibt Fessards Denken insofern wichtig, als es zum größten Teil eine ignatianische Auseinandersetzung mit Hegel ist, den Fessard nicht ganz zu unrecht als *den* Repräsentanten der Moderne ansah. So hat Fessard (der ähnlich wie Jean-Paul Sartre und etwa Raymond Aron in den 30er Jahren an den berühmten Vorlesungen des russisch-französischen Hegel-Interpreten Alexandre Kojève teilgenommen hatte) u. a. versucht, Hegels Dialektik von Herr und Knecht christlich zuendezudenken: wie wäre die Analyse in der *Phänomenologie des Geistes* ausgegangen, wenn Hegel die Möglichkeit erwogen hätte, daß der Knecht im Herrn oder gar der Herr im Knecht den Bruder entdeckt?

fiel¹⁷, daß er es in seinen früheren Jahren gelegentlich riskierte, Unvollständiges, ja zuweilen sogar fast Schlampiges zu veröffentlichen), sondern auch mit Romano Guardini. Auch Guardini, der dann aber eben doch *Der Herr* schrieb, konnte sich in Themen verlieren, die scheinbar nichts mit Theologie oder dem Glauben zu tun hatten; gelegentlich ist ihm vorgeworfen worden, daß er ganze Vorlesungen halten konnte, ohne Christus zu erwähnen. Andererseits besteht aber gerade in dieser Hinsicht die Größe von Theologen wie de Lubac, Hans Urs von Balthasar und Guardini: daß sie Theologie nicht einfach nur als eine Fachdisziplin verstanden, die nichts mit der Welt außerhalb ihrer zu tun hat, sondern immer die inkulturative Kraft des Christlichen vor Augen hatten und deshalb selbst bei jenen, die den Theologen traditionell als Feinde erschienen (oder zur Theologie nicht den geringsten Bezug zu haben schienen), nach Themen suchten, deren man sich nach der Art einer *exspoliatio Aegyptiorum* annehmen könnte. Diese »Weltoffenheit« dürfte auch der Grund sein, warum de Lubac und von Balthasar die Bewegung *Communione e Liberazione* des Mailänder Priesters Luigi Giussani so nahe stand: Giussanis Bewegung ist ja fast die Einzige der jüngeren katholischen Erneuerungsbewegungen, die bei aller uneingeschränkter Treue zur Kirche, auch und gerade zum Bischof von Rom, nie die »weltliche Kultur« und deren Bedeutung für den Christen (und die Bedeutung des Christen für diese Kultur) aus den Augen verloren hat.

Es bleibt nachzutragen, wie ausgezeichnet die Übersetzung dieses Buches – dessen Lektüre man jedem fortgeschrittenen Theologiestudenten empfehlen möchte, aber auch Studenten der Philosophie, die an katholischen Traditionen interessiert sind – ist. De Lubac schrieb ein so differenziertes und elegantes Französisch, daß eine weniger sorgfältige Übersetzung ein nur schwer lesbares Werk hinterlassen hätte. Daß bei aller verwirrenden Komplexität dieser Erinnerungen eines der bedeutendsten Theologen unseres Jahrhunderts ein Buch entstanden ist, das man gerne liest (und in dem man auch immer wieder interessante Stellen nachschlagen wird) ist nicht zuletzt das Verdienst der beiden Übersetzer. Manfred Lochbrunner hat de Lubacs Text und August Berz die Dokumente (die fast die Hälfte des Buches ausmachen) mit großem Geschick und vorbildlicher Sorgfalt übersetzt.

¹⁷ Ich habe selbst erlebt, wie von Balthasar in den 50er Jahren, als er noch als Studentenseelsorger wirkte, sich bei einer Exkursion, etwa in einer Skihütte, in die Ecke zurückziehen konnte, um mit seiner eleganten Schrift einen Text zu schreiben – und am nächsten Tag Dutzende von Druckseiten nach Hause trug.

Moraltheologie

Beestermöller, Gerhard: *Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität (Theologie und Frieden 10)*, Stuttgart, u.a.: W. Kohlhammer 1995, ISBN 3-17-013723-9; 169 S., DM 69,00.

Als wissenschaftlicher Referent am Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel, legt Beestermöller mit dieser Arbeit eine Habilitationsschrift im Fach Christliche Gesellschaftslehre vor, die an der Albert-Ludwig-Universität in Freiburg/Br. angenommen wurde.

Die Untersuchung befaßt sich im wesentlichen mit zwei namhaften Persönlichkeiten: Immanuel Kant und dem 28. Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika Woodrow Wilson. Beide haben sich ausführlich mit der Ächtung des Krieges auseinandergesetzt, wobei es Wilson gelungen ist, einen Wandel herbeizuführen: der Abschaffung des uneingeschränkten Verfügungsrechts des souveränen Staates über den Krieg als Mittel der Politik (im Jahre 1920). Zwar ist die Geschichte in gewisser Weise über den damals geschlossenen Völkerbund hinweggegangen, da der Bund nach dem Zweiten Weltkrieg durch die UNO ersetzt wurde, doch besitzt der Ansatz nach der Ansicht des Verf. auch heute noch eine hohe Attraktivität.

Ziel des Verf. ist ein zweifaches: einerseits sollen die Kontroversen beendet werden, die sich an Kants Entwurf einer internationalen Friedensordnung entzündet haben und andererseits soll eine geschlossene Argumentationskette zwischen Kants Föderationsentwurf und den Details der Völkerbundssatzung des amerikanischen Präsidenten dargestellt werden, obwohl sich Wilson in seinen Reden an keiner Stelle auf Kant bezieht.

Im Hauptteil stellt Beestermöller die Kriegsächtung durch Solidarität in Kants Entwurf einer Föderation republikanischer Staaten dar. B. macht jedoch darauf aufmerksam, daß sich bisher keine Interpretation der kantischen Philosophie in dieser Frage durchsetzen konnte. Das gesamte Werk Kants dreht sich um die Frage, ob Krieg und Kampf das Schicksal der Menschheit hier auf Erden sind, oder ob es eine begründete Hoffnung gibt, daß schon in der Geschichte Versöhnung und Frieden Wirklichkeit werden. Kants Friedensphilosophie ist wesentlich von dem Gedanken nach einer Staatenföderation geprägt. Die Einheit von Recht und Moral stellt einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Einheit der Menschen dar: »Recht ist um der Moralität willen da und findet seine Erfüllung, wenn es in die Moralität überstiegen wird und Freiheit sich so vollendet.« Freilich ist darauf hinzu-

weisen, daß die Wende zum Subjekt bei Kant deutlich gezogen wird: der Mensch kann sich selbst als Subjekt der Geschichte begreifen und beginnt, Frieden zu stiften. Die Menschengattung kann selbst Schöpferin ihres Glücks sein. »In diesem Sinne ist es denn durch Aufklärung doch möglich, daß ein Volk von noch so egoistischen Menschen zu einem wirklichen Frieden findet, indem sie nämlich im fortschreitenden Prozeß der Aufklärung ihr Eigeninteresse umdefinieren und sozusagen das Gute aus »Selbstsucht« anstreben.« Kants wesentliches Argument besteht somit in einem moralpädagogischen Geschick der Vorsehung.

Deutlich wird in den Schriften Kants, daß die Voraussetzung für die Entstehung der Föderation die republikanisch geführten Staaten sind. Die demokratische Gesetzgebung stellt ein wesentliches Element des Staates dar, da sie im hohen Maße gerecht ist und weil jeder mitgesetzgebende Bürger potentiell über sich entscheiden kann. Kant erkennt Anzeichen eines Fortschreitens der Geschichte zum Besseren, wobei er von der Französischen Revolution ausgeht, der in seinen Augen eine epochenwendende Bedeutung zukommt. »In der geschichtsphilosophischen Betrachtung des ansonsten so nüchternen Philosophen nimmt das republikanische Frankreich messianische Züge eines gottgesandten Friedensbringers an.« Somit duldet Kant keine Kompromisse, da Staaten, die keine republikanische Verfassung haben, nicht geschützt werden brauchen, sondern zu reformieren sind.

W. Wilson stammt aus einem calvinistischen Pfarrhaus in Virginia und war von der politischen Tragfähigkeit der Kantschen Friedensphilosophie überzeugt. Er vertrat ebenfalls messianische Züge: Die Vereinigten Staaten sind dazu berufen, der ganzen Welt Friede, Freiheit und Gerechtigkeit zu bringen. Wilson teilt Kants aufklärerische Hoffnung auf moralischen Fortschritt in der Menschheit: »Ich glaube an den Fortschritt der moralischen Ideen in der Welt«.

Mit diesen Ideen sah sich Wilson genötigt, in den Ersten Weltkrieg 1917 einzugreifen und er konnte auf der Basis seines Programms den Krieg im November 1918 beenden. Drei Forderungen waren dem Präsidenten dabei ein besonderes Anliegen: der direkte Zugang zum Meer, die Freiheit der Meere und die Freiheit des Handels. Nach der Beendigung des Krieges konnte sich Wilson als Sieger feiern und er übernahm den Vorsitz bei der Bildung einer Völkerbundskommission im Jahre 1919, deren Satzung (1920) einen Kompromiß darstellte.

Beestermöller hat sich in der Arbeit um eine objektive Darstellung der Materie bemüht, wobei er Kant und Wilson in der behandelten Frage vorbildlich nachgezeichnet hat.

Am Schluß hätte der Verf. einen Blick in die (weitere) Geschichte des 20. Jahrhunderts geben können, ohne den Rahmen seiner Thematik sprengen zu müssen. Hier hätte dann nicht verschwiegen werden dürfen, daß die »Wende zum Subjekt« keineswegs nur zum friedlichen Zusammenleben geführt hat. Wir sind Zeugen von unzähligen Kriegen und Verletzungen der Menschenrechte in vielen Teilen der Welt und wir haben keinen Grund – Kant folgend – die Französische Revolution in jeder Hinsicht zu bejubeln, da sie weithin mit einer Vielzahl von Greueltaten und einer Ablehnung Gottes einherging. Für die Christliche Gesellschaftslehre besteht heute die Aufgabe, die positiven Elemente der Neuzeit (und der gesamten Geschichte) herauszufiltern und in einen religiösen Rahmen zu integrieren. Eine weiter fortschreitende »Amerikanisierung« Europas muß zwangsläufig zu einem Verlust der europäischen Kultur führen, wogegen der Herausstellung des christlichen Gedankengutes die erste Stelle eingeräumt werden muß, so daß die Christliche Gesellschaftslehre ihrem Auftrag gerecht werden kann.

Clemens Breuer, Augsburg

Peschke, Karl-Heinz: Christliche Ethik. Spezielle Moralthologie, Trier: Paulinus 1995, 879 S., ISBN 3-7902-0063-8, DM 58,00.

Mit vorliegender Arbeit kann der Vf. eine »Summe« seiner moraltheologischen Studien repräsentieren, die er aufgrund seiner jahrzehntelangen Erfahrung und Lehrtätigkeit in Brasilien, Italien, den Philippinen und Deutschland bekommen hat. Nachdem er eine Spezielle Moralthologie bereits seit 1978 in verschiedenen Sprachen veröffentlichten konnte, legt er nun eine deutschsprachige überarbeitete Ausgabe vor.

An den Beginn seiner Ausführungen setzt der Vf. die theologischen Tugenden, die für das religiöse Leben des Menschen bestimmend sind. In aller Breite wird herausgestellt, daß die Tugenden das geistige Rüstzeug aller Menschen guten Willens bilden, woran sich die Herausstellung des Wesens der Gottesverehrung anschließt und eine Begründung hierfür geliefert wird. Das Gebet, die Notwendigkeit der Heiligung des menschlichen Lebens durch die Sakramente, die Bedeutung des Sonntags und die Ehrfurcht vor dem Heiligen werden als besondere äußere Formen der Gottesverehrung thematisiert.

Nach dieser theonomen Begründung der christlichen Moral wird der Weltauftrag des Christen durch das Kapitel »Christliche Verantwortung für die geschaffene Welt« dargelegt. Ausgehend von der Hl. Schrift hebt der Vf. hervor, daß die Nächstenliebe wesentlich ein Akt der Gerechtigkeit ist. Während das Alte Testament der Gerechtigkeit noch nicht einen herausragenden Platz beigemessen hat, ändert sich dies im Neuen Testament. Später wurde das Wesen der Gerechtigkeit näher präzisiert und Einteilungen vorgenommen (Tauschgerechtigkeit, austeilende Gerechtigkeit, allgemeine oder legale Gerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit).

Eine weitere Spezialisierung nimmt der Vf. durch das Kapitel »Leben und Gesundheit« vor, bei dem er die vielfältigen moralischen Fragen der medizinischen Ethik anspricht. Der Vf. stellt hierbei klassische Prinzipien der Moralthologie heraus und wendet diese auf die Gegenwart an. Hierbei werden die Pflichten des ärztlichen Personals ebenso angesprochen, wie die großen Probleme um den Lebensbeginn und das Lebensende. Freilich können Fragen wie die Organtransplantation, Sterilisation, Kastration, Risikoschwangerschaften, künstliche Befruchtung, Forschung am Menschen, Genmanipulation, (Selbst-)mord, Euthanasie und Abtreibung nicht ausführlich behandelt werden, doch versteht es der Vf. vortrefflich, dem Leser wesentliche Grundgedanken nahezubringen, die den Anforderungen an ein Handbuch in jeder Hinsicht gerecht werden.

Geteilte Zustimmung dürfte der Vf. in seinen Aussagen über den Beginn des menschlichen Lebens erhalten, wenn er von dem »einigermaßen sicheren Schluß« spricht, »daß die Beseelung nicht innerhalb der ersten sechzehn Tage erfolgt« (354) und man daher vor Ablauf einer Frist von sechzehn Tagen nicht von Abtreibung im strengen Sinne sprechen kann. Als wenn dem Vf. seine Verweise auf Karl Rahner, John Mahoney und Johannes Gründel selbst nicht geheuer sind, vertritt er nachfolgend die deutliche Ansicht: »In der Tat genügt bei einem Eingriff, der den Tod des Fötus zur Folge hat, die Wahrscheinlichkeit nicht, keine menschliche Person vor sich zu haben. Es bedarf der moralischen Sicherheit.« (356). Die geschichtlichen Aussagen zur Beurteilung der Abtreibung sind ebenso hilfreich und einleuchtend, wie die eindeutige Ablehnung der Aussage, daß der Fötus niemals ein ungerechter Angreifer sein kann. Ungeeignet erscheint jedoch die Bezeichnung »therapeutische« Abtreibung für die Beschreibung des Sachverhalts, einen Fötus zu töten, um das Leben der Mutter zu retten.

Ein weiteres Kapitel wird mit »Ehre, Wahrhaftigkeit und Treue« überschrieben, in dem viele Hal

tungen zur Sprache gebracht werden, die die Nächstenliebe betreffen. Beschimpfung, Verleumdung und Ehrabschneidung werden ebenso thematisiert, wie die Wiedergutmachung. Die Wahrhaftigkeit im Denken, Reden und Handeln wird im Zusammenhang mit der Lüge und dem Eid aufgegriffen. Das Kapitel schließt mit der Bedeutung und den Pflichten der sozialen Kommunikationsmittel. Ein längeres Kapitel widmet der Vf. der Thematik um Sexualität und Ehe. Eingangs weist der Vf. darauf hin, daß die Sexualmoral von großen Schwankungen gekennzeichnet war. Nicht selten wurde die Sexualmoral voller Warnungen mit kaum einer Würdigung der guten Werte geschlechtlicher Liebe und mit wenig konstruktiven Weisungen vorgetragen. Aus diesem sexuellen Negativismus heraus erfolgte aber nicht selten eine starke Gegenreaktion, die sexuelle Revolution. Der Vf. ist nachfolgend bemüht, Einseitigkeiten nicht zu wiederholen, sondern die vielen positiven Aussagen, die wir in der Hl. Schrift und in der gesamten Kirchengeschichte vorfinden, herauszustellen. Hierbei werden viele Aspekte der heutigen Zeit aufgegriffen und mit der Lehre der Kirche konfrontiert. Die besondere Betonung des Ehesakraments wird ebensowenig vom Vf. vernachlässigt, wie die eingehende Behandlung von sexuellen Abweichungen. Aufgrund seiner langjährigen Erfahrung in anderen Kontinenten kann der Vf. die dortige Situation mit einfließen lassen.

In den weiteren Kapiteln wendet sich der Vf. Themen zu, welche die Katholische Soziallehre betreffen. Die sittliche Verantwortung im Gemeinschaftsleben, Arbeit, Eigentum und soziale Marktwirtschaft stellen Steckenpferde der Christlichen Gesellschaftslehre dar und werden seit über 100 Jahren durch eigene Enzykliken ausdrücklich thematisiert. Durch die Berufung auf die Sozialenzykliken der katholischen Kirche und namhafte Sozialethiker bietet der Vf. einen guten Einblick in zentrale Themen dieses Faches. Mit dem Kapitel »Verantwortung für die Schöpfung«, in dem die Ehrfurcht und die Bewahrung der Schöpfung hervorgehoben werden, beschließt der Vf. seine Ausführungen.

Dem Vf. ist es gelungen, die Fülle von Themen der Speziellen Moraltheologie aufzugreifen und anhand vieler Beispiele zu verdeutlichen. Sowohl dem Fachmann, als auch dem Studenten und Laien, wird das Buch von großem Nutzen sein können, zumal es nur wenige neuere, derart umfassende Werke zur Speziellen Moraltheologie gibt. Der Vf. läßt keinen Zweifel daran, daß die Moraltheologie ein theonomes Fundament besitzen muß. Durch die breite Kenntnis und Einarbeitung der internationalen Literatur erhalten die Ausführungen des Vf. ein besonderes Gewicht. Da das Buch ein ausführliches Sachwortregister besitzt, ist es als Nachschlagewerk bestens geeignet.

Clemens Breuer, Augsburg

Dogmatik

Miralles, Antonio: *Il matrimonio. Teologia e vita*, Turin: Edizioni San Paolo 1996, ISBN 88-215-3106-6, 401 S., 30000 Lire.

Antonio Miralles, Ordinarius für Sakramententheologie am Pontificio Ateneo Romano della Santa Croce, bietet mit diesem Werk eine umfassende, sowohl die lehrhafte als auch die praktische Seite berücksichtigende Darlegung jener Realität, deren menschlichen Werte schon vom Anfang der Menschheit bestehen und von Christus zur Würde eines Sakraments erhoben worden sind. Das Werk gliedert sich in fünf große Teile.

Der erste Teil (S. 11–90) behandelt von theologischer Warte aus die schöpferischen Grundlagen der Ehe (*Il matrimonio in quanto istituto naturale*). Sie ist vom Schöpfer begründet (vgl. *Gaudium et Spes* 48) und somit kein Gemächte der Entwicklung oder der Gesellschaft. Deshalb werden Gen 1 u. 2 (mit Mt 19,5) und die übrigen alttestamentlichen Texte und die Einstellung Jesu zur Ehe

dargestellt. Ausführlich wird dann über die Verteidigung der Ehe gegen dualistische Strömungen referiert. In einem weiteren spekulativ vertiefenden Schritt wird die Komplexität der Einheit der Gatten entwickelt. Sie entspringt einerseits der Komplementarität, der Ergänzungsbedürftigkeit von Mann und Frau, bedarf aber der freien Zustimmung, um nicht die Personwürde zu verletzen. So wurzelt die Ehe in der Natur, im freien Willen und in der Liebe. Der Vf. bestimmt dann diese eheliche Liebe näherhin, indem er sie vom Eros, von der benevolentia und der Freundschaft absetzt. In einem weiteren Abschnitt behandelt der Vf., an konkreten Beispielen aus dem Leben und den kirchlichen Entscheidungen verdeutlicht, die Fragen nach der Begründung der Ehe (jüdische, griechische, römische Auffassungen; die Spannung zwischen concubitus und consensus; Formpflicht). Bei den Ehe Zwecken hebt Vf. die Erzeugung und Erziehung der Kinder und die gegenseitige Hilfe (Liebe) hervor; das remedium concupiscentiae (als Folge der Ursünde!) wird

genannt, kann aber in die Liebe subsumiert werden. Miralles wehrt sich jedoch – bei einer Richtigstellung der üblichen Interpretation von *Gaudium et Spes* 48–50 – gegen die Subsumption eines Zweckes unter den anderen; beide seien gleich wesentlich. Schließlich werden noch die Ehegüter (*proles, fides, sacramentum*) und die Eigenschaften der Ehe (Einheit, Unauflöslichkeit) herausgestellt.

Der zweite Teil (S. 91–198) befaßt sich mit der Erhebung der Ehe zum Sakrament. Aus dem AT werden sowohl die gnadenhaft durchformte Paradiesesehe als auch der Vergleich des Bundes zwischen Jahwe und Israel mit der Ehe als sakramentale Hinweise gewertet. Aus der altkirchlichen Tradition werden die vielen Formen von Beteiligungen (Interventionen) der Kirche bis hin zur Einsegnung der Ehe herausgearbeitet. In Hinblick auf die Sakramentalität wird vor allem auf die Heiligkeit der Ehe verwiesen und auf die Betonung der Taufe, die am bräutlichen Verhältnis zwischen Christus und Kirche Anteil gibt. Erst im 12. Jhd. wird jedoch die Ehe ausdrücklich zu den Sakramenten gerechnet. Aufgrund der in der Taufe verliehenen Heiligkeit ist die Ehe ein Sakrament und kein weltlich Ding. Knapp, aber doch übersichtlich setzt sich Vf. mit der Kontroverse auseinander, die weniger im Mittelalter, sondern erst mit dem Beginn der Missionsbewegung (16. Jhd.) und dann mit dem Aufkommen der Zivilehe (19. Jhd.) und auch heute im Zusammenhang mit dem faktischen Unglauben vieler Getaufter (Frage nach der Sakramentsfähigkeit ohne Glauben; Vorschlag: Zivilehe und möglicherweise spätere kirchliche Heirat?) immer wieder aktuell wurde, ob es eine Ehe unter Getauften gebe, ohne Sakrament zu sein: die verschiedenen Positionen der Theologen und die Klarstellungen des Lehramts werden skizziert. Die Sakramentalität jeder Ehe von Getauften ergibt sich aus der Eingliederung in die Kirche durch die Taufe und damit auch in die Hereinnahme in das Christus-Kirche-Verhältnis (vgl. Eph 5,26), wobei dieses Verhältnis nicht nur ein vor den Eheleuten stehendes Vorbild, sondern wirksames, sie einbeziehendes Zeichen ist. Ferner ist die Erlösung (m.a.W.: Christus) der Schlüssel für die Schöpfung: Deshalb wäre eine Naturehe zwischen Getauften eine Selbstverschließung gegenüber dem Schöpfungsziel. So ist die Erhebung der Ehe zum Sakrament ihre Vollenendung in jeder Hinsicht (des Ehebands, der ehelichen Liebe, der Ehe Zwecke und der Heiligung der Partner). Im Anschluß daran erörtert Vf. jedoch auch das Verhältnis der Ehe zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Zum Abschluß des zweiten Teils werden gegenseitige Verpflichtungen der Eheleute, aber auch die Verfehlungen ge-

gen das Ehesakrament (nur Zivilehe, faktisches Zusammenleben) erörtert.

Der dritte Teil (S. 199–268) klärt die Einheit und Unauflöslichkeit als die Eigenschaften der Ehe. Zunächst werden der faktische Befund und seine Beurteilung in bezug auf Monogamie, Polygamie und Wiederheirat nach dem Tod eines Partners in Bibel und Tradition geschildert. Dann wird die Problematik der Unauflöslichkeit werden im AT und im NT und die entsprechenden kirchlichen Entscheidungen dargelegt: Die Problematik der mathäischen Unzuchtsklauseln wird knapp, aber klar unter Berücksichtigung umfangreicher Literatur behandelt, ebenso die Praxis der orthodoxen Kirche. In derselben Weise werden die Unauflöslichkeit des *matrimonium ratum et consumatum*, aber ebenso die Möglichkeit (mit Fallbeispielen!) der Lösung des Ehebandes einer nicht vollzogenen Ehe bzw. *ad favorem fidei* klargestellt. Hernach geht Vf. ausführlich auf die Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen ein.

Der vierte Teil (S. 269–332) befaßt sich mit der Feier der Ehe: Es beweist die Vielseitigkeit dieses Werkes, daß der Vf. die subjektive Seite, die Voraussetzungen derer, die heiraten wollen, nicht übersieht. So werden die Ehehindernisse, Motive und die Bedingungen (wobei der Autor auf die heute oft vergessene, für die Wirksamkeit der Gnade notwendige Beichte hinweist, die allerdings nicht vom Pfarrer zur unabdingbaren Voraussetzung gemacht werden darf) erklärt. Die pastorale Not der »nicht glaubenden Getauften« wird eigens thematisiert, ebenso das Brautgespräch, wobei alle möglichen Problemstellungen aufgegriffen werden. Nicht nur für den seelsorgerlichen Praktiker sind diese Einzelheiten wichtig, sondern ebenso für jene Brautleute, die selbst Bescheid wissen wollen.

Der fünfte Teil (S. 332–384) greift die Fragen um die Weitergabe des Lebens auf. Die verschiedensten heute aktuellen Fragen werden hier in einem klar geordneten Aufbau erörtert: Die Teilnahme am Schöpfungswerk Gottes, die Kinderzahl, die Elemente für eine moralisch gerechtfertigte Entscheidung, die Zusammengehörigkeit von ehelicher Liebe und Fortpflanzung (*Inscindibilita tra i significativi unitivo e procreativo dell' atto coniugale*), Empfängnisverhütung, empfängnisfreie Tage, künstliche Befruchtung. Das letzte Kapitel lenkt den Blick auf die Verantwortung der Eltern gegenüber ihren Kindern.

Dieser Überblick über die behandelten Themen mag spröde sein, doch kann er zeigen, daß Miralles die Ehe nicht nur aus der Sicht einzelner theologischer Disziplinen, etwa der Dogmatik, der Moral, des Kirchenrechts oder der Pastoral erörtert, son-

den alle diese meistens zerstreut behandelten Fragen in einer übergreifenden Sicht entwickelt und zu einer Klärung führt. Dem Autor ist ein profundes Wissen der gesamten Materie zu bescheinigen, und zwar sowohl in Hinblick auf die biblische Grundlegung der Ehelehre als auch in Hinblick auf die verschiedenen geschichtlichen Hintergründe (griechische, römische Elemente), die Entscheidungen des Lehramts und die Themen, welche die heutigen Menschen umtreibt. Aber nicht nur dieses Wissen ist hervorzuheben, sondern auch die didaktische Art, knapp und klar und pädagogisch geschickt, die Genese einer Frage und ihre Klärung darzustellen. Der Autor steht eindeutig zur kirchlichen Lehre, die er ohne Verkenning der Not vieler Eheleute, aber auch im Verweis auf die Hilfe, die der Glaube gibt, vertritt. Vorliegendem Werk gebührt zweifellos ein Platz unter den großen Monographien zur Ehe. Es ist nicht nur Theologen zu empfehlen, sondern ebenso gebildeten Lesern, die an einem Gesamtüberblick und an der Lehre der Kirche interessiert sind. Das Werk verdient eine Übersetzung ins Deutsche.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Lonergan, Bernard: Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, übersetzt und herausgegeben von Ph. Fluri und G. Sala, Cuxhaven: Traude Junghans Verlag 1995, Band 1: XXIII u. 444 S., ISBN 3-926848-46-4, DM 58,00; Band 2: XIII u. 453 S., ISBN 3-926848-51-0, DM 58,00.

Das Hauptwerk von B. Lonergan SJ (1904–1984) liegt jetzt in einer wissenschaftlich zuverlässigen deutschen Übersetzung vor. Lonergan hat in den fünfziger und sechziger Jahren dogmatische Theologie an der Gregoriana Universität zu Rom gelehrt. Viele Priester haben seine Vorlesungen in einer außerordentlich eleganten lateinischen Sprache gehört. Der Einfluß Lonergans ist seitdem weltweit, besonders im englisch sprechenden Kulturraum, ungebrochen geblieben, ja hat im Laufe der Zeit zugenommen. Dazu trägt auch die Gesamtedition seiner Schriften bei (Collected Works of BL), die die University of Toronto Press im Zusammenhang mit dem Lonergan Research Institute von Toronto 1988 angefangen hat herauszugeben.

Bevor Lonergan das Buch verfaßte, das sich als sein Hauptwerk erweisen sollte, hatte er zwei Untersuchungen über Thomas von Aquin durchgeführt. Die eine über die »gratia operans«, die später in Buchform unter dem Titel: »Grace and Freedom« erschienen ist; die andere über »The concept

of verbum«, ebenfalls später als Buch veröffentlicht: »Word and Idea in Aquinas«. Es war vor allem die zweite Arbeit, die Lonergan eine direkte und umfassende Einsicht in die Erkenntnislehre, aber auch in die Seelenlehre und Metaphysik von Thomas verschaffte und darüber hinaus ihn zu einer Hinwendung zum Subjekt führte, wie er selber die Wirkung Thomas' auf ihn im nachhinein nannte. Denn das Ziel der Untersuchung, nämlich die auf Augustinus zurückgehende Imago des dreieinigen Gottes im menschlichen Geist, machte Lonergan auf die introspektive Fundierung der Thomatischen Lehre vom Verstand aufmerksam. Der Rahmen und die Begrifflichkeit dieser Lehre sind freilich weitgehend der Metaphysik des Aristoteles entnommen; aber innerhalb dieses vorgegebenen Rahmens berief sich Thomas mit erstaunlicher Präzision auf bewußte Vollzüge des Erkenntnisprozesses.

Diese Idee war der Keim für die nächste Arbeit Lonergans, aus der sein bekanntes: »Insigt. A Study of Human Understanding« hervorging; die Idee nämlich von einer »verallgemeinerten empirischen Methode« (72, 243), die außer den Daten der äußeren Erfahrung, auf denen die Experimentalwissenschaft basiert, auch die Daten der inneren Erfahrung, also des Bewußtseins, in Betracht zieht. Auf diesem Weg ist es möglich, eine verifizierbare Erkenntnislehre auszuarbeiten, die imstande ist, die im Laufe der Jahrhunderte endlos und oft fruchtlos geführten Kontroversen im Bereich der Erkenntnis und konsequenterweise im Bereich der Seinslehre durch den Rekurs auf introspektiv feststellbare Fakten zu entscheiden.

Lonergan nahm deshalb eine Erforschung der Methoden in Angriff, die heute in den vielfältigen Sparten des Wissens angewandt werden, um so seine Methode der Theologie ausarbeiten zu können, die dem höchst differenzierten Stand der Theologie im zeitgenössischen Kontext entsprechen würde. Der Umfang dieses vorbereitenden Unternehmens sowie auch äußere Umstände führten Lonergan dazu, seine Erforschung als selbständiges philosophisches Werk zu veröffentlichen unter einem Titel, der an die klassischen Texte der englischen philosophischen Tradition erinnert.

Die Leitfrage des Buches ist nicht die neuzeitliche Frage nach der Objektivität der menschlichen Erkenntnis, sondern die empirisch-introspektive Frage: »Was tue ich, wenn ich erkenne?« Es gilt, die vielfältigen Handlungen zu thematisieren, die wir spontan vollziehen, wenn wir die Wirklichkeit erkennen wollen. Die Bereiche, in denen Lonergan das Funktionieren unseres Erkenntnisstrebens analysiert, sind zuerst Mathematik und Naturwissen-

schaft, dann aber auch Alltagserkenntnis, Tiefenpsychologie, Philosophie. Dabei ist es das eigentliche Anliegen Lonergans, die allen diesen Wissensbereichen zugrundeliegende Struktur der menschlichen Erkenntnis in ihren verschiedenen Phasen und in den ihnen innewohnenden Normen zu ermitteln. Das Ergebnis ist, daß der Erkenntnisprozeß aus drei verschiedenen Phasen besteht: Die Erfahrung als das Moment, das die Materialien für unsere Fragen liefert; die Einsicht, die in den Daten Beziehungen und intelligible Einheiten entdeckt und aus der der Begriff hervorgeht; und schließlich die reflexive Phase, die nach der Wahrheit dessen fragt, was wir auf Grund der Einsicht denken, um so zum Urteil zu gelangen, in dem wir die Wirklichkeit erkennen.

Entsprechend zu dieser Lehre von der menschlichen Erkenntnis arbeitet Lonergan eine Seinslehre aus, die eine intelligente und rationale Auffassung von der Wirklichkeit vertritt: Das Sein ist all das, »was durch ein intelligentes Erfassen und ein vernünftiges Bejahen zu erkennen ist« (391). M.a.W. die Lehre vom Sein, von den Komponenten des Seins, von den verschiedenen Arten des Seins, von der aufwärts gerichteten Dynamik des Seins (= Finalität) ist das Gegenstück zur Erkenntnislehre, so daß jede Frage nach der Wirklichkeit durch die Angabe des Aktes zu beantworten ist, wodurch wir diese Wirklichkeit erkennen.

Sich die Auffassung von der Erkenntnis als einer Sache von Fragen und Antworten derart, daß erst durch die den Erkenntnisprozeß abschließende Antwort im Urteil die Wirklichkeit erkannt wird, zu eigen zu machen, ist, warnt Lonergan, eine Entdeckung, »die einer noch nicht gemacht hat, wenn er keine klare Erinnerung an ihre bestürzende Merkwürdigkeit hat« (xxviii). Es ist beileibe keine Übertreibung, wenn Lonergan in seinen späteren Schriften von einer intellektuellen Bekehrung spricht, um von der Auffassung vom Sein als Zielobjekt einer Anschauung – sei sie eine sinnliche, sei sie eine angeblich intellektuelle –, die zu den verifizierbaren intelligenten und rationalen Handlungen des Verstandes zusätzlich wäre, zur Auffassung vom Sein überzugehen als dem, was sich uns durch die »rationale Zustimmung« (538) erschließt.

Wichtig bei der Lehre von Erkennen und Sein ist auch die Unterscheidung zwischen dem unserer Erkenntnisart proportionierten Sein und dem sie transzendierenden Sein. Das erste ist all das, was zuerst Objekt unserer Erfahrung sein kann und dann in seinem Status von Wirklichkeit durch die Antwort auf unsere Fragen erkannt wird – die Welt. Das zweite ist das, was prinzipiell außerhalb unserer Erfahrung liegt, wonach wir aber infolge unse-

rer Erkenntnis der Welt fragen. Denn, im Unterschied zur Sinnlichkeit, ist die Tragweite des Erkenntnisstrebens unseres Geistes unbeschränkt, und gerade die Rationalität dieses Erkenntnisstrebens läßt uns die Frage nach der Erklärung der zunächst als bloßes Faktum erkannten Existenz der Welt stellen, so wie wir nach der Erklärung jeglichen Faktums in der Welt fragen.

Aber die Erkenntnis, daß die Welt ihren Ursprung in der höchsten Weisheit, Allmacht und Güte Gottes hat, führt zu der Frage danach, wie Gott mit dem Übel in der Welt umgeht. Diese Frage zwingt den Verstand, der bis dahin die Untersuchung im Geiste eines echten Humanismus durchgeführt hat, sein eigenes Selbstvertrauen in einen »intellectus quaerens fidem« umzuwandeln, und öffnet somit den Zugang zu jener übernatürlichen Realitätsordnung, von der die christliche Theologie spricht.

Auf die Relevanz des hier bloß umrissenen Inhalts von »Einsicht« für die Theologie soll eigens hingewiesen werden. Warum hebt die Hl. Schrift die Wahrheit dessen hervor, was die Gesandten Gottes verkünden? Warum wird, vor allem im NT, so viel Wert darauf gelegt, daß die Gläubigen sich an das offenbarte Wort Gottes halten? Warum besteht die Kirche so sehr auf dem Bekenntnis der Wahrheit? Weil das Wort Gottes wahr ist, weil die Verkündigung der Propheten und der Apostel wahr ist, weil die authentische Lehre der Kirche wahr ist. Freilich ist das Urteil, zu dem wir infolge unserer Intelligenz und Rationalität gelangen, und das Urteil aus dem Glauben an die Wahrhaftigkeit Gottes verschieden, insofern sie je anders motiviert sind. Aber in beiden wirkt dasselbe erkenntnistheoretische Prinzip: Das wahre Urteil erschließt uns die Erkenntnis der Wirklichkeit – der Wirklichkeit Welt bzw. der Gnade.

Bei der Fülle der Themen, die in »Einsicht« behandelt werden, läuft der Leser Gefahr, daß er, indem er seine Aufmerksamkeit auf die jeweils erörterten Objekte richtet, das eigentliche Anliegen übersieht, das Lonergan mit diesem Werk verfolgt, nämlich, wie er selber im Vorwort schreibt, »dem Leser helfen, sich die seinen eigenen Erkenntnisaktivitäten innewohnende konkrete, dynamische und immer wieder wirkende Struktur anzueignen« (xvii). Es ist nicht unangemessen, das Hauptwerk Lonergans als eine moderne Version des alten »Erkenne dich selbst« anzusehen, wobei sich selbst erkennen bedeutet, in sich selbst jene intelligente, rationale und verantwortliche Dynamik zu entdecken und sich konsequent anzueignen, die uns zu Personen macht. Die »Einsicht« ist also ein Buch eher zum Üben als zum Lesen.

Giovanni B. Sala SJ, München

Missionstheologie

Beyerhaus, Peter: *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission. Band 1: Die Bibel in der Mission*, Wuppertal, R. Brockhaus 1996, 845 S., ISBN 3-417-29412-6, DM 68,00.

»Ursprünglich hatte ich beabsichtigt, der hermeneutischen Frage lediglich *ein Kapitel* im Rahmen einer alle Grundaussagen des Credo umfassenden Missionstheologie zu widmen. Doch bei der Beschäftigung mit diesem vermeintlichen Unterthema schwoll der Stoff derartig an, daß sich hier eine literarische Umkehr vollzog. Die Heilige Schrift als theologischer Erkenntnisgrund und zugleich Hauptmittel des missionarischen Dienstes wurde selber zum umfassenden Rahmen, dem die Inhalte des Glaubens und deren missionarische Vermittlung eingeordnet werden« (Vorwort, S. 1). Man merkt es dem Band an, daß sich Vf. von Kapitel zu Kapitel stärker der Frage nach der Geltung des biblischen Zeugnisses als Grundlage für die Mission zuzuwenden veranlaßt sah. Dem bisherigen Ordinarius für Missionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen und Vorsitzenden des Theologischen Konventes der Bekennenden Gemeinschaften in Deutschland geht es dabei um das zentrale Anliegen seines langjährigen Wirkens: Überwindung der »Grundlagenkrise der Mission« durch Neubesinnung auf die Heilige Schrift und deren eindeutiges missionarisches Zeugnis.

Kein anderer unter den evangelischen Missionologen in Deutschland hat wie Peter Beyerhaus seit seiner Rückkehr aus dem missionarischen Dienst in Südafrika und seiner Berufung an die Universität Tübingen im Jahre 1965 gegen die Verfremdungen und Mißdeutungen des Missionsverständnisses seine Stimme erhoben. Mit gutem Recht kann er darum immer wieder auf seine Veröffentlichungen und Stellungnahmen aus früheren Jahren verweisen. Der Widerspruch gilt einer theologischen Entwicklung, wie sie seit der III. Vollversammlung des Weltkirchenrates 1961 in Neu Delhi ihren Anfang nahm und, sich verstärkend, vom biblisch gegründeten bisherigen Verständnis des Missionsauftrages entfernt hat. Der Verlust dieses Missionsverständnisses hängt für Beyerhaus unmittelbar mit der mangelnden Nähe zum biblischen Gesamtzeugnis zusammen. An die Stelle einer heilsgeschichtlich orientierten, offenbarungstheologisch gegründeten Bindung an die Schrift ist bei dieser Verfremdung des Missionsauftrages zunehmend eine situationelle Orientierung an gesellschaftlichen Entwicklungen und Zielsetzungen getreten.

Die Krise im Missionsverständnis enthüllt sich damit als Krise im Schriftverständnis. Neben den Auswirkungen »methodologischer Grenzüberschreitungen«, die den Boden für den selektiven und manipulierten Umgang mit der Schrift im Interesse ihrer kontextuellen Relativierung abgeben. Zu ihnen zählen der Verlust der biblischen und der transzendentalen Autorität sowie die Auflösung der Einheit der biblischen Botschaft und des biblischen Kanons.

Zur Erörterung dieser Probleme wird die einschlägige Literatur der biblischen Theologie der Gegenwart in einer beachtlichen Breite herangezogen und kritisch ausgewertet. Unter dem Begriff der »kontextuellen Relativierung der biblischen Autorität« werden auf etwa einhundert Seiten die verschiedenen theologischen Niederschläge dieser Entwicklung aufgezeigt. Sie beginnen mit der Aufnahme des Situationsprinzips durch die *Faith and Order*-Abteilung des Weltrates der Kirchen und finden ihre Fortsetzung über die Befreiungstheologien bis hin zu den kontextuellen »Theologien des Volkes«. Dabei werden durchaus nicht die konkreten Anlässe, die zu diesen partiellen und einseitigen »Genitiv-Theologien« geführt haben vom Vf. übersehen oder gar bestritten. Er unterscheidet zwischen den berechtigten Anliegen einer solchen »situationellen Hermeneutik« und deren biblisch ungerechtfertigten theologischen Axiomen und methodischen Konsequenzen. In seiner Darstellung und kritischen Auseinandersetzung mit diesen Beispielen von durch situationsbedingte Kairos-Verständnisse bestimmten Theologien läßt Vf. maßgebend sein, was er einleitend für die Missionstheologie fordert: Sie »muß sich also vor zwei entgegengesetzten Versuchungen hüten: Ihre Aufgabe kann nicht darin bestehen, eine rein von zeitgenössischen geschichtlichen Herausforderungen her diktierte Neukonzeption des missionarischen Auftrages zu entwerfen – die ökumenisch-konziliare Tendenz! Umgekehrt genügt es nicht, bekannte und in der Vergangenheit bewährte Positionen in vermeintlicher Treue zu den Vätern einfach zu wiederholen – die konservativ-evangelikale Tendenz! Die Missionstheologie hat vielmehr eine normative und applikative Aufgabe. Sie soll von den Quellen her, die allem christlichen Denken und Handeln unverrückbar vorgegeben sind, Maßstäbe setzen für das missionarische Handeln: für die Motivation, den Inhalt und das Ziel der Mission. Grundlegende Voraussetzung dafür ist das ständige Hören auf das Zeugnis der Heiligen Schrift« (S. 16f.).

Unter dieser Voraussetzung und Maßgabe behandelt die zweite Hälfte des Bandes (S. 393–724)

die »Missionarische Verkündigung in biblischer Vollmacht«. Beyerhaus entfaltet seine Missions-theologie unter den für sie bezeichnenden Themenkreisen: Mission hat ihre Voraussetzung im göttlichen Auftrag. In ihr gründet »die Vollmacht der Gesandten« (S. 406–430). Sie ist »Mission im Namen Jesu« (S. 430–445). Ihr Inhalt ist »die Botschaft von der Versöhnung« (S. 445–533). Als solche ist sie »Ruf zur Bekehrung«, vermittelt durch den Heiligen Geist als »Kommunikator der biblischen Botschaft«. Dem Zusammenhang von Heil und Heilung ist ein eigenes Kapitel gewidmet (S. 533–599). Hier wie auch bei der Behandlung anderer Themen haben des Vf. eigene Erfahrungen und Einsichten aus afrikanischer Missionspraxis ihren Niederschlag gefunden. Beachtlich in diesem Zusammenhang ist der Verweis auf das römisch-katholische Verständnis der sakramentalen Krankensalbung und der »untrennbare Zusammenhang von Heil und Heilung«, der diesem zugrundeliegt (S. 583). Überhaupt unterläßt es Beyerhaus nicht, auf Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils und auf römische Lehrschreiben zu verweisen, um mit ihrer Hilfe seine biblisch begründeten Aussagen zu unterstreichen. Neben *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium* und *Nostra Aetate* wird auf *Ad Gentes* auf zwölf Seiten, auf die Apostolische Exhortation *Evangelii Nuntiandi* (1975) auf fünf Seiten Bezug genommen.

Die Rolle der Bibel für den missionarischen Dienst wird noch einmal entfaltet in den beiden abschließenden Kapiteln unter den Gesichtspunkten der »Selbstbezeugung« Gottes im missionarischen Zeugnis (S. 599–635) und des »Glaubensgehorsams durch biblische Lehre« (S. 635–725). Der Begriff des Zeugen wird hier in seiner Mehrdimensionalität begründet, erläutert und entfaltet: nach seiner biblischen Basis, im trinitarischen Christuszeugnis, als missionarischer Zeugendienst und im Zeugnis der Kirche. In diesen Kapiteln werden zugleich korrigierende Akzente gesetzt gegenüber einem sich möglicherweise nahelegenden bloßen »Wortverständnis« im missionarischen Zeugnis. Das wird deutlich in Aussagen über das Martyrium des Zeugen (»Hier wird Zeugesein zum Mitvollzug der Passion Jesu« – S. 621 und in der Ablehnung »biblizistischer Irrungen im Fundamentalismus« (»Der Irrtum eines so degenierten Fundamentalismus ... besteht darin, daß er für seinen Glauben und seinen Dienst ein vorletztes statt das letzte Fundament wählt« – S. 630).

Das in diesen Abschnitten für die theologische Bestimmung der Mission grundlegende Verständnis kommt in seiner vierfachen Bestimmung ihrer »Zielsetzung« am deutlichsten zum Ausdruck: »Die *doxologische*, die Gott die Ehre gibt, die *soteriologische*, die der Verwirklichung von Gottes

Heilsabsicht mit den Menschen dient, die *antagonistische*, die den Widersacher Gottes entthront, und die *eschatologische*, durch welche sie in die heilsgeschichtliche Teleologie Gottes eingeordnet ist« (s. 269).

Der Band von Peter Beyerhaus ist nicht nur ein durch vielfältige Bezüge angereichertes Gespräch mit heutiger Theologie, sondern auch eine einzigartige Orientierung über die sich wandelnden Missionsverständnisse in diesem Jahrhundert. Er ist, und darin liegt seine Bedeutung, durch seine durchgängigen Rückbezüge auf Texte der beiden Testamente die notwendige und überzeugende Begründung und Entfaltung dessen, was Mission wieder und immer noch zu sein hat. Aus katholischer Sicht stellt sich die Frage: Mit welcher Verbindlichkeit kann diese Grundlegung angesichts der Tendenzen und situationellen Einflüsse in Kirche und Mission rechnen, mit denen sich Vf. fast auf jeder Seite seines Werkes auseinanderzusetzen hat? Muß sich nicht in Anbetracht fehlender lehramtlicher Orientierungen im protestantischen Raum auch darüber, was für die Kirche und ihre Mission grundlegend ist und gilt, in den allgemeinen Diskurs der »Stimmen der Zeit« relativierend einbezogen und, mit Etikette versehen, in ein plurales theologisches Meinungsspektrum verwiesen bleiben? Der für den Rezensenten so überzeugend geführte, exegetisch fundierte Schriftbeweis zur Begründung der Mission bleibt dem Widerspruch der heute Geltung beanspruchenden hermeneutischen »Paradigmenwechsel« ausgeliefert.

Angesichts dessen wird es für die katholische Missionswissenschaft darauf ankommen, das *sentire cum ecclesia* nicht aus dem Auge zu verlieren. Was über die Kirche und ihre Mission im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den sich darauf beziehenden lehramtlichen Aussagen unter Bezug auf die Heilige Schrift ausgesagt und festgelegt worden ist, ist für die katholische Missionswissenschaft weiterhin normativ. Daß Peter Beyerhaus hier berechtigterweise Defizite feststellt, muß als dringende Rückerinnerung an das für katholische Theologie maßgebende Prinzip verstanden werden: »Das relativ geschlossene Bild bietet die römisch-katholische Missionstheologie nur insofern, als man die beiden oben genannten Erklärungen *Ad Gentes* und *Evangelii Nuntiandi*, welche wesentlich die klassische katholische Tradition fortsetzen, als normativ einstuft. Eine solche Betrachtung bekommt aber die vorhandene Wirklichkeit nur ausschnittsweise ins Blickfeld. Tatsache ist vielmehr, daß sich nur ein verhältnismäßig kleiner Teil katholischer Missiologen von den genannten autoritativen Verlautbarungen des katholischen Lehramtes leiten läßt« (S. 13). *Audite theologi! Videant episcopi!*

Horst Bürkle

Feminismus

Götz v. Olenhusen, Irmtraud (Hrsg.): *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Ferdinand Schöningh; Paderborn u.a. 1995, 254 S., ISBN 3-506-76178-1, DM 48,00.

Was zunächst, vom Titel her betrachtet, als seriöse theologische Literatur anmutet, erweist sich bei näherem Hinsehen als »Mogelpackung«: es geht hier nicht um eine glaubwürdige Untersuchung des Phänomens »Wunder«, sondern um eine polemische Darstellung eines für die Autoren (durchwegs Historiker) als Aberglaube bezeichneten Phänomens. Positiv gesehen wird an Marienerscheinungen, Wundern und Stigmatisierungen (= »ultramontane Frömmigkeitsformen«) lediglich ihre Bedeutung für die Feminisierung von Religion und Kirche. Ehrlicher wäre es von der Herausgeberin gewesen, den Titel in Anführungszeichen zu setzen.

Rudolf Schlögl, Professor für Landesgeschichte an der Universität Halle, untersucht die Feminisierung des Katholizismus und beschreibt, »welche Last der besonderen Frömmigkeit der [den!] Frauen spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts aufgebürdet war« (S. 15). Schuld daran sei die »negative Anthropologie des Christentums und der augustiner Sexualpessimismus« (S. 17). Schlögl stellt katholischerseits eine »Verkirklichung von Frau und Familie als Reaktion auf die Erfindung des Geschlechtscharakters« (S. 18) fest und schildert, »wie das ultramontane Frauenbild die weibliche Religiosität einspannte zwischen Wahn und mystischer Gottnähe und sie damit nicht nur über die Maßen erhöhte, sondern vor allem auch einer ungezügelter Männerphantasie auslieferte« (S. 18).

Otto Weiß, Mitglied des Instituto Storico P. Redentoristi in Rom, äußert sich zu Seherinnen und Stigmatisierten. Anhand von vier Beispielen zeigt er auf, daß Stigmatisierung im letzten Jahrhundert entweder eine Form der sonst nicht möglichen weiblichen Emanzipation oder eine Auswirkung der süßlichen Herz-Jesu-Frömmigkeit gewesen sei, die gerade von Kind-Frauen begeistert angenommen worden sei. Wenigstens unterstellt Weiß den Seherinnen keinen Betrug; eine übernatürliche Erklärung wird allerdings nie in Betracht gezogen. Die Visionärinnen sind, so der Grundtenor, psychosomatische Problemfälle. »Sie »emanzipierten« sich in einer der wenigen Möglichkeiten, welche die Frau, wenn sie nicht lieber den gefährlichen, aktiveren Beruf der Hexe wählte, seit eh und je in der Kirche hatte« (S. 79). Weiß sieht die stigmatisier-

ten Frauen des 19. Jahrhunderts als Beispiele »für Retardierung und Emanzipation«, als »Vertreterinnen einer tiefen, aber prämodernen Religiosität« (S. 79). Die Parallelen zu heutigen »Sekten in der Kirche« (S. 68) – gemeint ist vor allem das Engelwerk – seien offensichtlich.

Rudolf Muhs, Dozent für deutsche Geschichte an der University of London, entlarvt die Stigmata einer bisher recht unbekannten Frau als Betrug und zieht daraus den Schluß, daß man dies bei anderen wunderbaren Erscheinungen des 19. Jahrhunderts wohl ebenso vermuten müsse. Er sei sich sicher, »daß man mit ähnlichen rabiaten Methoden ... auch der Nonne von Dülmen oder ... Therese Neumann in Konnersreuth ihre Stigmata hätte austreiben können« (S. 129).

Die Herausgeberin des Buches, Irmtraud Götz v. Olenhusen, Privatdozentin für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Freiburg, erläutert in ihrem Beitrag, aus welchen Gründen es in Baden weniger Erscheinungen gab als in anderen katholischen Regionen. Ihrer Meinung nach ist Wundergläubigkeit eine Form von katholischem Fundamentalismus, der sich »durch einen extremen moralischen Rigorismus« (S. 156) auszeichne. Eine ähnliche ultramontane Frömmigkeitsform sei die Trierer Rockwallfahrt, eine »Massendemonstration rückwärtsgewandter Utopien« (S. 133).

David Blackburn, Professor für Geschichte an der Harvard University, berichtet von Marienerscheinungen im Bismarckreich, wobei er nicht zwischen kirchlich anerkannten Erscheinungsorten wie Lourdes oder Fatima und anderen Orten unterscheidet. Lourdes sei vielmehr die Schablone gewesen für nachfolgende Erscheinungen. Danach entlarvt er die sogenannten Erscheinungen in einem kleinen saarländischen Ort als Schwindel.

Norbert Busch, Referendar in Bielefeld, untersucht vor allem anhand der Herz-Jesu-Verehrung die zunehmende Feminisierung der Frömmigkeit im 19. Jahrhundert.

Am ausgewogensten und am wenigsten polemisch ist wohl der letzte Beitrag, für den Anna Maria Zumholz, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Hochschule Vechta, verantwortlich zeichnet. Sie gibt einen Ausblick auf das katholische Milieu des 20. Jahrhunderts. Ihr Resümee: »Die überaus zurückhaltende bis ablehnende Bewertung »wunderbarer Erscheinungen« und mystischer Phänomene durch die deutschen katholischen Bischöfe ... entschärfte die für das 19. Jahrhundert typischen Konflikte zwischen Wissenschaftlern, aufgeklärten Bildungsbürgern und katholischer Kirche« (S. 251).

Letztendlich lohnt sich die Lektüre des Buches unter theologischen Gesichtspunkten kaum, und auch der Unterhaltungswert der zum Teil verbissenen Polemik ist gering. Anscheinend fehlte selbst dem Lektor die Motivation zum Lesen, denn die

Schrift enthält zahlreiche orthographische und drucktechnische Fehler; auch was Sprache und Stilistik anbelangt, wäre etwas mehr Sorgfalt durchaus angebracht gewesen.

Sabine Düren, Buttenwiesen

Kanonistik und Staatskirchenrecht

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Joseph Listl und Dietrich Pirson, Zweite, grundlegend neubearbeitete Auflage, Bd. II, L, 1240 S., Berlin 1995, ISBN 3-428-08032-7, DM 158,00 (zus. für Bd. I und II).

Der hier anzuzeigende, schon lange erwartete Band II des Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland schließt sich an den bereits 1994 erschienenen Band I an (vgl. Besprechung in Forum 11 [1995], S. 74 f.) und vollendet damit das nunmehr in 2. Auflage vorliegende und alle seit der 1. Auflage eingetretenen Änderungen und neueren Entwicklungen berücksichtigende grundlegende Werk zum deutschen Staatskirchenrecht. In Fortführung von Band I, der insbesondere die systematische Komponente des Staatskirchenrechts herausstellt und dieses in einen größeren historischen und rechtstheoretischen Zusammenhang einordnet, enthält Band II eine Fülle von Beiträgen zu einzelnen typischen Institutionen des deutschen Staatskirchenrechts und zu einzelnen Sachbereichen der Rechtsordnung, die auf kirchliche Belange Bezug nehmen oder für das Wirken der Kirche wesentliche Bedeutung haben. Es kann im Rahmen dieser Besprechung nicht auf die einzelnen von namhaften Wissenschaftlern und erfahrenen Persönlichkeiten der Rechtspraxis aus den beiden großen christlichen Konfessionen mit großer Sachkenntnis abgefaßten Beiträge detailliert eingegangen werden. Vielmehr sollen nur die jeweiligen Sachbereiche mit den entsprechenden Abhandlungen genannt werden.

Der VII. Abschnitt (S. 1–127) behandelt die Kirchengebäude und Friedhöfe, näherhin die Res sacrae (Dieter Schütz), die Baulast an Kirchengebäuden (Hartmut Böttcher), das Patronatswesen (Alfred Albrecht), die staatlichen Simultaneen (Alfred Albrecht), den Denkmalschutz und die Denkmalpflege im Bereich der Kirchen (Bernd Mathias Kremer), das Bestattungswesen und das Friedhofsrecht (Hanns Engelhardt). Der VIII. Abschnitt (S. 129–368) ist der Gewährleistung des öffentlichen Wirkens der Kirchen gewidmet. Es geht im einzelnen um den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen (Klaus Schlaich), die Verbindungsstellen zwischen

Staat und Kirchen im Bereich der evangelischen (Hermann E. J. Kalinna) und der katholischen Kirche (Leopold Turowski), die internationalen Beziehungen der Kirchen und das Recht auf freien Verkehr (Otto Kimminich), den Anspruch der Kirchen auf Präsenz in den öffentlichrechtlichen und privatrechtlichen Massenmedien des Rundfunks und des Fernsehens (Christoph Link) und die gesetzlichen Regelungen der Mitwirkung in diesen Einrichtungen (Christoph Link), das kirchliche Sammlungswesen (Otto Luchterhandt) sowie den Sonntag und die kirchlichen Feiertage (Karl-Hermann Kästner). Abschnitt IX (S. 369–661) behandelt die Gewährleistung kirchlicher Mitwirkung im Bildungswesen, insbesondere das elterliche Erziehungsrecht im Hinblick auf Religion (Matthias Jestaedt), die Kirchen und das staatliche Schulsystem (Helmut Lecheler), den Religionsunterricht (Christoph Link), die Kirchen als Schulträger (Wolfgang Loschelder), die Theologischen Fakultäten und staatlichen Pädagogischen Hochschulen (Alexander Hollerbach), die kirchlichen Hochschulen (Manfred Baldus) sowie die Erwachsenenbildung und die Akademien (Bernhard Losch). Der Abschnitt X, Kirchliche Betätigung in Caritas und Diakonie (S. 663–842), erfaßt die karitative Betätigung der Kirchen und den Verfassungsstaat (Josef Isensee), die Finanzierung und Organisation der kirchlichen Krankenhäuser (Otto Depenheuer), die karitativen Werke und Einrichtungen im Bereich der katholischen (Josef Schmitz-Elsen) und der evangelischen Kirche (Peter von Tiling) sowie die Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft (Burkhard Kämper). Der Abschnitt XI (S. 843–958) ist dem kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht gewidmet. Er befaßt sich mit dem kircheneigenen Dienstrecht der Geistlichen und Kirchenbeamten (Dietrich Pirson), dem kirchlich rezipierten und adaptierten Dienst- und Arbeitsrecht der übrigen kirchlichen Bediensteten (Wolfgang Rüfner), den individualrechtlichen Aspekten des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts und den besonderen Loyalitätspflichten im kirchlichen Dienst (Wolfgang Rüfner) sowie mit dem kollektiven kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht (Reinhard Richardi). Der vorletzte Abschnitt XII (S. 959–1016) umfaßt die Seelsorge in Bundes-

wehr und Bundesgrenzschutz (Rudolf Seiler) sowie die Polizei- (Markus Heintzen) und die Anstaltsseelsorge (Susanne Eick-Wildgans). Der abschließende XIII. Abschnitt, Die Kirchen im staatlichen Rechtsschutzsystem (S. 1017–1138), widmet sich schließlich den Fragen des Schutzes von Religion und Kirchen im Strafrecht und im Verfahrensrecht (Albin Eser), des Rechtsschutzes der Kirchen durch staatliche Gerichte (Hermann Weber), der Zuständigkeit staatlicher Gerichte in kirchlichen Angelegenheiten (Wolfgang Rüfner) sowie der Rechts- und Amtshilfe (Dirk Ehlers).

Ein umfangreiches und überaus detailliertes Abkürzungsverzeichnis (XXV–L), ein Personenregister (S. 1139–1162) sowie das ausführliche und mit großer Sorgfalt von Reiner Tillmanns erstellte Sachwortregister zu sämtlichen in den beiden Bänden behandelten Rechtsmaterien (S. 1163–1237) kommen wesentlich der praktischen Arbeit mit dem umfangreichen, gegenüber der ersten Auflage erheblich vermehrten und insgesamt auf 74 Beiträge angewachsenen Werk zugute. Ein Verzeichnis der Mitarbeiter des zweiten Bandes beschließt das vom Verlag Duncker & Humblot, Berlin, vorzüglich ausgestattete Werk. Den beiden Herausgebern Joseph Listl und Dietrich Pirson ist es gelungen, eine Vielzahl namhafter Rechtslehrer und erfahrener Fachleute aus der staatlichen und kirchlichen Verwaltungspraxis zu einer großartigen Leistung zu gewinnen, auf die alle, die sich mit Fragen des Staatskirchenrechts befassen, dankbar zugreifen werden.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Ennuschat, Jörg: Militärseelsorge. Verfassungs- und beamtenrechtliche Fragen der Kooperation von Staat und Kirche, Berlin: Duncker & Humblot 1996, 402 S., ISBN 3-428-08657-0, DM 118,00.

Die in der Reihe Staatskirchenrechtliche Abhandlungen erschienene Untersuchung hat der juristischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum 1995 als Dissertation vorgelegen und wurde von Professor Dr. Peter J. Tettinger betreut.

Die umfangreiche, theoretisch fundierte und gleichwohl praxisbezogene Darstellung der Militärseelsorge erscheint zur richtigen Zeit: Die Einführung der Militärseelsorge nach der Wiedervereinigung in den neuen Ländern hat im Bereich der evangelischen Landeskirchen eine Diskussion auch grundsätzlicher Art über die Militärseelsorge wiederbelebt, wie sie so zuletzt in den 50er Jahren bis zur Unterzeichnung des Militärseelsorgevertrages am 22. Februar 1957 geführt worden war. E. greift

in seiner ausführlichen Einleitung diese Diskussion auf und spannt den Bogen von damals bis zur inner-evangelischen Diskussion im November 1995, als deutlich wurde, daß die evangelischen Landeskirchen im Beitrittsgebiet nicht zur Übernahme der geltenden Militärseelsorge Regelungen bereit waren. E. stellt den Kompromiß der EKD-Synode vom November 1994 dar: Freie Entscheidung jeder Landeskirche, ob ihre Geistlichen Militärseelsorger als Staatsbeamte oder im kirchlichen Dienst verrichten. Inzwischen hat sich die Diskussion verlagert: Nachdem am 12. Juni 1996 die Rahmenvereinbarung zur Durchführung der evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr in den neuen Bundesländern zwischen der Bundesrepublik Deutschland – vertreten durch den Bundesminister der Verteidigung – und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) – vertreten durch den Vorsitzenden des Rates und dem Präsidenten des Kirchenamtes – unterzeichnet worden ist (VMBL 1996 S. 281 f.) wird die Frage aufgeworfen, ob diese Rahmenvereinbarung der Zustimmung des Bundestages bedürfe (vgl. z.B. »Frankfurter Rundschau« vom 6. 7. 1996 und vom 6. 11. 1996 sowie »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 19. 10. 1996). Denn abweichend vom Gesetz über die Militärseelsorge vom 26. Juli 1957 und dem darin in bezug genommenen Militärseelsorgevertrag vom 23. Februar 1957 wird der evangelischen Kirche für die neuen Länder das Recht eingeräumt, Militargeistliche als Kirchenbeamte der EKD hauptamtlich und nicht als Bundesbeamte einzusetzen, wobei der Bund die Kosten erstattet. Ob diese Abweichung der Zustimmung des Bundestages bedarf, soll hier nicht erörtert werden; jedenfalls wird man auch für die Beantwortung einer solchen Frage aus der vorliegenden Arbeit Gewinn ziehen.

E. gliedert sein Werk in drei Hauptteile: Gegenwärtige Ausgestaltung der Militärseelsorge, die Verfassungsmäßigkeit der Militärseelsorge und Sonderfragen der Verbeamtung der Militargeistlichen.

Kernstück der detailliert und übersichtlich gegliederten Arbeit ist die 182 Seiten umfassende Darstellung der verfassungsrechtlichen Grundlagen der Militärseelsorge. Daß E. dabei die Thesen der Kritiker etwas zu sehr zum Angelpunkt seiner Argumentation macht, sei angemerkt, denn die Kritiker der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik Deutschland haben in der letzten Zeit eher mit verfassungspolitischen als mit verfassungsrechtlichen Bedenken auf sich aufmerksam gemacht (z.B. Trennung von Staat und Kirche, Thesen erstellt von einer Expertengruppe der humanistischen Union München 1995).

Ausgehend von der Erwähnung der Militärseelsorge in den durch Artikel 140 GG inkorporierten Artikel 141 WRV (S. 115) legt E. in einer weit ausholenden historischen Interpretation mit Einbeziehung der Praxis der Anstaltsseelsorge (S. 131) überzeugend dar, daß es sich um einen verfassungsrechtlichen Mindeststandard und beim »Zulassen« der Seelsorge um eine Obergrenze handelt (S. 144). Bei der systematischen Interpretation (S. 144) weist E. nach, daß Landesverfassungen sowohl aus der Zeit vor dem Inkrafttreten des Grundgesetzes als auch danach Regelungen über die Anstaltsseelsorge entsprechend verstehen, also dem Staat aktives Tätigwerden zubilligen. Mit Interesse nimmt der Leser den Hinweis auf die Verfassung der DDR von 1949 zur Kenntnis, die ebenfalls eine Gewährleistung der Anstaltsseelsorge enthielt, was von der DDR auch praktiziert wurde (S. 156).

Über die teleologische Interpretation kommt E. zu dem Ergebnis, daß Artikel 140 GG in Verbindung mit 141 WRV der Sicherung der Religionsfreiheit in staatlich beherrschten Bereichen diene, was zur Frage nach der Auslegung von Art. 4 Abs. 1 und 2 GG führt (S. 159). Sodann kommt E. in einer ausführlichen Interpretation von Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 WRV zu dem Ergebnis, daß der Formulierung »keine Staatskirche« sowohl nach dem Wortlaut, nach der historischen und unter Berücksichtigung der systematischen Interpretation, die auch Landesverfassungen einbezieht, eine strikte Trennungsanordnung nicht zu entnehmen ist (S. 191).

E. stellt dieses Zwischenergebnis in Verbindung zum Grundrecht der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit sowie das auf ungestörte Religionsausübung in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG unter dem Gesichtspunkt der Gewähr individueller und kollektiver Religionsfreiheit sowie Teil einer objektiven Wertordnung der Verfassung. E. holt hier weit aus und geht – was eine Stärke seiner Arbeit ist – auf praktische Auswirkungen im Soldatenalltag ein.

So kommt E. überzeugend zum Ergebnis der Verfassungskonformität der Militärseelsorge in ihrer gegenwärtigen Organisation (S. 290).

Die Darstellung der gegenwärtigen Ausgestaltung der Militärseelsorge ist umfassend und läßt nichts aus: Von den Rechtsgrundlagen über die organisatorische Struktur, die Militärgeistlichen, ihre Mitarbeiter, besondere Organe und Einrichtungen sowie die Finanzierung bis hin zu einer ausführlichen Abhandlung des Lebenskundlichen Unterrichts ist alles Darstellungswürdige enthalten. Hervorzuheben ist die rechtlich nicht einfache Abhandlung des Lebenskundlichen Unterrichts wegen dessen zwiesgespaltenen Charakters (S. 99). Zutreffend kommt E. zum Ergebnis, daß der Lebenskundliche Unterricht nicht Teil der Militärseelsorge ist (so auch Seiler in HdbStKirchR II 2. Aufl. S. 978).

In seinem Abschnitt Sonderfragen der Verbeamtung der Militärgeistlichen setzt sich E. detailliert mit den Beamtenpflichten der Militärgeistlichen auseinander bis hin zu der Frage nach Rechtsfolgen bei der Verletzung von Dienstpflichten unter besonderer Rücksichtnahme auf die Interessen der beteiligten Kirchen. Zu Recht sieht E. im Beamtenstatus der Militärgeistlichen keine Beschneidung ihrer Wirkungsmöglichkeiten und damit eine Ausgewogenheit zwischen staatlichen, individuellen und kirchlichen Interessen (S. 343). Für die aktuelle Diskussion ist von Interesse, daß E. den Beamtenstatus für die Militärgeistlichen grundsätzlich nicht als zwingende Notwendigkeit ansieht (S. 354).

Die Abhandlung wird erschlossen durch ein detailliertes Inhaltsverzeichnis, ein gründliches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und ein Sachregister. Ein Rechtsprechungsregister hätte den Erschließungsapparat perfekt gemacht.

Ennuschats Militärseelsorge ist ein insgesamt sehr gut gelungenes Werk, das nicht nur die zentralen staatskirchenrechtlichen Fragen, sondern auch ihre konkrete Ausgestaltung darstellt und rechtlich überzeugend würdigt. In Fragen der staatlichen Militärseelsorge wird künftig niemand umhinkommen, sich des Werkes von E. zu bedienen oder sich mit ihm auseinanderzusetzen.

Rudolf Seiler, Meckenheim

Patrologie

Bergmann, Sigurd: *Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1995, 522 S., ISBN 3-7867-1893-8, DM 68,00.

Bei dem Buch handelt es sich um die vom Vf. der Theologischen Fakultät der schwedischen Univer-

sität Lund 1995 vorgelegte Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades. Wie ein Blick in das Literaturverzeichnis zeigt, hat sich der Vf. schon seit 1989 mit kleineren Beiträgen in schwedischer, englischer und deutscher Sprache zu Wort gemeldet, die bereits die Thematik der Buchpublikation prä-ludieren.

Was den Vf. zutiefst bewegt und was er auf

hohem Reflexionsniveau engagiert vorträgt, ist die ökologische Herausforderung an die Theologie. Das Jahr 1972 wird als Zeitgraben fixiert, an dem sich die »ökologische Wende« vollzog, d.h. die Ausweitung des ökologischen Diskurses von der Biologie in andere Wissenschaftszweige, die Formierung einer ganzen Bewegung, die das ökologische Anliegen im Bewußtsein der Öffentlichkeit und der Politik zu verankern wußte. Mit Interesse verfolgt man die Darlegungen, in denen der Autor die bisherigen Bemühungen der Öko-Theologie zusammenstellt. In chronologischer Reihe werden folgende Beiträge vorgeführt und kritisch beleuchtet: J. B. Cobb jr. (*Is it too late? A Theology of Ecology*, 1972), G. Altner (*Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage*, 1974), G. Liedke (*Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, 1979) und U. Duchrow, Ch. Link, J. Moltmann (*Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 1985), S. McFague, R. Radford Ruether, die den Öko-Feminismus vertritt (vgl. dazu M. Hauke in dieser Zeitschrift 5 [1989] 3–24).

Die Werke dieser Repräsentanten der ersten Phase der Entwicklung einer ökologischen Theologie bilden die Primärliteratur der Arbeit und markieren den Ausgangspunkt des Diskurses (53–87).

Dieser erste Block wird aber mit einem zweiten Block von Primärliteratur in Verbindung gesetzt, der einer ganz anderen geistesgeschichtlichen Konstellation und Problemlage entstammt. Es ist das Werk des kappadozischen Kirchenvaters Gregor von Nazianz. Diese überraschende In-Beziehung-Setzung wird aber keinesfalls unreflektiert vorgenommen, sondern mit einer Reihe von Parallelen legitimiert, die sich zwischen der Spätantike und der Spätmoderne ziehen lassen. Spätantike und Spätmoderne werden also zu hermeneutischen Schlüsselbegriffen der Arbeit, wobei der erste Begriff sicher mit mehr Plausibilität rechnen kann als der zweite, dem der Vf. in einer langen Anm. S. 399f. etwas Kontur zu verleihen bestrebt ist.

Was den Vf. an »Gregors theologischer Interpretation der Befreiung der Schöpfung« (105–227) interessiert, untersucht er in vier Themenfeldern: Sozialität, Bewegung, Leiden, Geist. Welches Potential an theologischen Fragen sich in diesen vier Problemfeldern zusammenballt, soll nur streiflichtartig mit ein paar bekannten Begriffen aus dem fachlichen Glossar der Patristik signalisiert werden: Sabellianismus, Arianismus, Hypostasenlehre, Apathieaxiom, Pneumatomachen, Homoousie des Geistes u. a. Im eigentlich konstruktiven Hauptteil der Arbeit (229–381) werden die vier genannten Kernbegriffe wieder aufgegriffen, aber nicht mehr nach ihrem binnentheologischen Kontext bei Gregor behandelt, sondern in Konfrontation mit

den Aussagen der Öko-Theologen, die der Reihe nach zum Problem der Sozialität, der Bewegung, des Leidens und des Geistes verhört werden.

Mit dem sich gegenseitig befruchtenden Gespräch zwischen dem Kappadozier und den Öko-Theologen hat der Vf. sein angestrebtes Ziel aber noch nicht erreicht. In einem zusätzlichen Schritt dehnt er sein Projekt aus und bezieht die Befreiungstheologie in den ökologischen Diskurs ein. Während die ursprünglich im Kontext der sozialen Spannungen der Dritten Welt konzipierte Theologie der Befreiung mit ihrer Option für die Armen ausschließlich an die Befreiung der Menschen aus den Strukturen des Bösen dachte, wird nun gefragt, ob nicht auch die außermenschliche Schöpfungswelt, die »Naturen« (316) in die Befreiungsbewegung einbezogen werden müssen. Es gilt nicht nur für die Armen der Dritten Welt zu kämpfen, sondern auch auf die »Naturen« zu achten, die der »kulturellen Gewalt« (319, 370 u. ö.) des Menschen ausgesetzt sind. Auf dem »Kreuzweg der Naturen« (334) sind ebenso die Opfer des Selektionsprozesses der Evolution (371) zu verzeichnen. Indem der Vf. das Paradigma der Befreiungstheologie auf die ökologische Herausforderung überträgt, erreicht er sein konstruktives Ziel, das ihn den Entwurf einer »ökologischen Theologie der Befreiung« (322–358) skizzieren läßt. An dieser Stelle erhält der Titel des Werkes seine Plausibilität: »Geist, der Natur befreit«. Dazu mag die Selbsteinschätzung des Autors gehört werden: »Trotz aller innovativen Anforderungen an den Leser tradiert dieser Abschnitt ein ganz und gar klassisches Moment der Theologiegeschichte: Der Glaube an die Verbindung allen Lebens mit dem Wirken des göttlichen Geistes, der im Alten und Neuen Testament ausgedrückt, mit Hilfe der kappadozischen Klärung dem Bekenntnis der spätantiken Kirche neu vermittelt, durch das östliche und westliche Mittelalter getragen, von der Reformation vitalisiert, von den Theologen der Aufklärung aufgeblendet und von der Dritte-Welt-Theologie neu inkulturiert wurde, soll auch durch diese Arbeit einer offenen Zukunft zuge tragen werden« (344).

Das letzte Kapitel (359–381) dient der methodischen Selbstbesinnung. Der Vf. reflektiert sein Instrument der »Korrelation« zwischen dem spätantiken und dem spätmodernen Denkhorizont. Er räumt ein: »Wer auf Fragen der gegenwärtigen Situation theologisch antworten will, sollte es nicht bei der Korrelation belassen. Mit Hilfe dieser Methode werden lediglich neue Perspektiven auf Fragen und Antworten möglich. Die Antworten selbst müssen jedoch mit Hilfe anderer Methoden erarbeitet werden« (364/5). Eine weitere Reflexion gilt dem Kriterium der Tradition, die als »soziales

Gedächtnis der Serie von lokalen Theologien« (366) verstanden wird. Schließlich wird die methodologische Bedeutung des (von Gregor übernommenen) apophatischen Prinzips für die ökologische Theologie ausgelotet.

Die 28 Thesen der Zusammenfassung notieren die wichtigen Stationen des in den sechs Kapiteln abgehandelten Diskurses. Die umfangreiche Bibliographie (485–513) dokumentiert die weitgespannten Interessen des Vf.s und läßt den interdisziplinären Einsatz der Arbeit nochmals erkennen. Ein Personenverzeichnis (515–522) steht am Schluß.

Die Zusammenballung der großen Materialsammlung und die diese Fülle auch bewältigende geistige Kraft stellen zweifellos eine imponierende Leistung dar, die gerade deshalb eine kritische Würdigung verdient. Da es im begrenzten Raum einer Buchanzeige jedoch nicht möglich ist, in eine detaillierte Diskussion einzutreten, möchte ich meine Kritik eher als Hinweis auf fragwürdige Tendenzen verstanden wissen denn als punktuelle Auseinandersetzung, zu der freilich manche Denkfiguren, aber auch Formulierungen herausfordern würden. Einen ersten kritischen Punkt erkenne ich in der Rezeption des apophatischen Prinzips, d.h. der negativen Theologie. Systematisch gedacht ist die »via negativa« immer nur ein Moment in einem dialektischen Gefüge, das erst in der »via eminentiae« seinen Abschluß findet. Wenn der Vf. die »via negativa« als Bedingung der Möglichkeit einer grenzaufgeklärten »via creativa« (372) umschreibt, dann absorbiert er m.E. die in der »via eminentiae« angezielte objektive Aussage der Gottesprädikation in die Subjektivität des erkennenden Ich hinein. Ein anderer grundlegender Einwand liegt mit dem Paradigma der Befreiungstheologie auf der Hand. Der

Vf. scheint von der Befreiungstheologie die Identifizierung von Erlösung und Befreiung zu übernehmen. Indem fast ausschließlich von Befreiung die Rede ist, wird aber die religiöse Dimension, die im Bedeutungsgehalt von Erlösung enthalten ist, unterschlagen. Die Verlagerung der soteriologischen Problematik in die Pneumatologie schafft dafür m.E. keinen Ersatz. Doch ist der Annahme des Vf.s, daß für Gregor »der Geist der Griechen ohne weiteres als der Heilige Geist identifiziert werden« konnte (313), zu widersprechen. Schließlich scheint mir folgende Denkfigur das Dilemma der ökologischen Befreiungstheologie offenzulegen, die über das metaphysische Datum nun einmal nicht hinweggehen kann, daß von den Geschöpfen nur der mit der Vernunft begabte Mensch (und der Engel) zu einer Synergie mit dem Hl. Geist fähig sind: »Die Ökologie und Evolution der Natur werden aus der Knechtschaft unter der Macht des Bösen zur Freiheit der Naturen durch ihr Zusammenwirken mit dem Heiligen Geist geführt« (356).

Gerade weil die Probleme der Ökologie eine ernsthafte Herausforderung nicht nur an die Theologie, sondern an die ganze Menschheit darstellen und weil die Arbeit von Sigurd Bergmann dazu einen beachtenswerten und innovativen Beitrag leistet, sind dem Buch Leser zu wünschen, die die Bereitschaft zu ungewohnten Denkfiguren und zum kritischen Nachdenken mitbringen, vor allem aber den Mut, bei all den pluralen Diskursen komplizierter Problemvernetzungen die Frage nach der Wahrheit zu stellen.

P. S. Zuweilen fehlt das Komma vor dem Relativpronomen, ziemlich konsequent fehlt es vor der Konjunktion »sondern«. Erratum S. 172: statt Kaiser Konstantin muß es Kaiser Konstantius (337–362) heißen.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Kerygmatik

Gschwind, Ludwig: *Geheimnis des Glaubens. Gedanken und Geschichten zur heiligen Messe*, Augsburg: Sankt Ulrich-Verlag 1996, 98 S., ISBN 3-929246-12-0, DM 16,80.

Ludwig Gschwind, Pfarrer und Dekan in einem schwäbischen Ort der Augsburger Diözese, ist schon einmal mit volkstümlichen Erläuterungen der Antwortgebete der Heiligen Messe (Lob sei dir, Christus, Herder-Verlag 1994) an die Öffentlichkeit getreten; diesmal versuchte er aus der Erfahrung heraus, daß Geschichten mehr Interesse finden als theologische Abhandlungen, in mehr als zwanzig Einzelgeschichten verschiedene Teile der Heiligen Messe zu erklären. Diese Geschichten

sind jeweils eine Mischung aus Alltagserlebnissen, aus Beispielen aus der Geschichte und aus theologischen und biblischen Pointen, die zum Nachdenken über einzelne Teile der Heiligen Messe anregen. Die Texte und Gedanken sind treffend, das Büchlein eignet sich sehr gut auch als Geschenk (oder als Vorlage für den Prediger für Kindergottesdienste) für einen breiten Leserkreis. Bei einer Neuauflage, die der Rezensent dem Buch wünscht, wäre allerdings eine gewisse Rücksicht auf die Tatsache zu nehmen, daß die lateinischen Bezeichnungen der früheren Liturgie nicht mehr allen bekannt sind und manche Formeln (etwa: per crucem ad lucem) einer Übersetzung bedürften.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Textausgaben

Gil Hellín, Francisco: Decretum de Presbyterorum ministerio et vita: Presbyterorum Ordinis (Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1996, XXVI und 807 S., ISBN 88-209-2161-8, Lit. 110.000.

Wer Dokumente genau verstehen will, muß ihre Entstehungsgeschichte kennen. Francisco Gil Hellín, der schon mehrmals mit Publikationen zum Zweiten Vatikanum hervorgetreten ist, macht in diesem umfangreichen Opus die verschiedenen Redaktionsstufen des Priesterdekrets Presbyterorum Ordinis zugänglich.

Diese Redaktionsstufen lassen sich anhand von vier nebeneinander stehenden Spalten ohne Schwierigkeiten verfolgen. In den Fußnoten werden die Textänderungen mit dem Verweis auf die verschiedenen Eingaben der Konzilsväter begründet.

Dem Text werden ein Avviso preliminare (in Italienisch, Spanisch und Englisch) und eine Chronologie der Textbearbeitung vorangestellt; in einem Anhang werden in vier Einheiten die jeweiligen Eingaben der Konzilsväter und die relatio generalis wiedergegeben. Mit Registern wird das Werk benutzerfreundlich gestaltet.

Dem Pontificio Ateneo della Santa Croce, das sich die Dokumentation der Textgeschichte zur Aufgabe gestellt hat, und Francisco Gil Hellín sei für diese vorbildliche Arbeit gedankt. Hier braucht nicht auf den Inhalt des Priesterdekrets eingegangen zu werden. Doch sei jedem, der sich aus theologischen oder persönlich spirituellen Gründen das Priesterdekret aneignen will, diese Dokumentation empfohlen. Wer die Entstehungsgeschichte mitberücksichtigt, für den wird der offizielle Endtext farbiger und lebendiger: Man überliest viele Aussagen nicht mehr und versteht sie besser. In einer Zeit, wo so viel vom Geist des Zweiten Vatikanum gesprochen wird, ist eines notwendig, die Texte des Konzils selber zu lesen und zu erschließen. Dazu dient das vorliegende Werk in hervorragender Weise.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Graber Rudolf, Ziegenaus Anton: Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849-1988), hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg, Regensburg: Schnell & Steiner 1997, 512 S., ISBN 3-7954-1141-6, DM 59,50.

Bei dieser Publikation handelt es sich um eine Neuausgabe des 1951 von Rudolf Graber erstellten

Sammelbandes, dem schon 1954 eine erweiterte zweite Auflage folgen konnte. Im Vorwort zur 1. Auflage (S. 13) verweist Graber auf das damals schon 130 Jahre dauernde »marianische Zeitalter, ... das sein Gepräge nicht bloß durch die verschiedenen von der Kirche anerkannten Erscheinungen Mariens, sondern fast noch mehr durch eine ganze Reihe bedeutsamer päpstlicher Verlautbarungen über die Gottesmutter« erhalte, deren Höhepunkte die »Dogmatisierungsbullen der Unbefleckten Empfängnis Mariens und ihrer leiblichen Aufnahme in der Himmel« darstellen. Graber wollte mit seinem Sammelwerk dem »Wunsch vieler Priester und Laien [nachkommen], die dadurch ihre eigene marianische Frömmigkeit und vor allem auch die des gläubigen Volkes in dem gesicherten Fundament des kirchlichen Lehramtes verankert und von da aus normiert sehen wollten«.

Auf diesen Vorgaben Grabers baut die von Anton Ziegenaus betreute Neuausgabe auf. Damit werden nicht nur die Enzykliken früherer Päpste wieder leichter zugänglich, sondern auch manche Schreiben Johannes XXIII., Pauls VI. und Johannes Pauls II., die mangels deutscher Übersetzung in der theologischen Diskussion bisher wenig Beachtung fanden. Zwar sind »Marialis Cultus« und »Redemptoris Mater« mehrmals in deutscher Sprache erschienen, nicht jedoch etwa die Ansprache Pauls VI. anlässlich der Proklamation Marias zur Mutter der Kirche (1964) oder die Enzyklika »Signum Magnum« (1967). Darüber hinaus legt das vorliegende Werk nicht nur die Texte der Enzykliken vor, die sich mit marianischen und mariologischen Themen befassen, sondern auch die entsprechenden Kapitel aus anderen Enzykliken, etwa aus »Salvifici Doloris« (1984) und »Mulieris Dignitatem« (1988) von Johannes Paul II.

Eine große Hilfe zur Erschließung der Texte ist das ausführliche Register (S. 473-508), das nicht nur Stellenregister aus der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern, theologischen Werken, der Liturgie, von Konzilien und früheren päpstlichen Verlautbarungen umfaßt, sondern nach dem Personenregister in einem dritten und vierten Teil einen »Mariologisch-dogmatischen« und einen »Homiletischen und Liturgischen Wegweiser«. Schon ein erstes Durchblättern dieser Wegweiser zeigt die Fülle von Themen, die in den Enzykliken verarbeitet sind. Ein Querlesen der Texte entlang des Registers führt den Leser in die Entwicklung einzelner theologischer Leitlinien. Auch Prediger werden im Register eine Fundgrube möglicher Themen entdecken, etwa in der Aufstellung der »Titel Mariens

in den Enzykliken« für eine Predigtreihe im Mai. Oder wer weiß schon, daß sich in Enzykliken auch etwas finden läßt über den »Rosenkranz und die sozialen Übel der Zeit« (S. 500)?

Insgesamt bestätigt diese Quellensammlung die These Leo Scheffczyks im Vorwort: »Es bleibt eine denkwürdige Tatsache, daß die Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts unter den zahlreichen brennenden Anliegen der christlichen Lehre und des christli-

chen Lebens immer auch der marianischen Wahrheit und Frömmigkeit besondere Aufmerksamkeit widmeten und Maria als »sceptra rectae fidei«, als Zeichen des wahren umkämpften Glaubens hochhielten« (S. 9f).

Es ist diesem Werk dieselbe gute Resonanz zu wünschen, wie sie einst die Vorgängerausgaben erfahren haben.

Michael Kreuzer, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Anton Bodem, Don-Bosco-Str. 1, 83671 Benediktbeuern
 Prof. Dr. Horst Bürkle, Waldschmidstr. 7, 82319 Starnberg
 Prof. Dr. Nikolaus Lobkowicz, Kath. Universität Eichstätt, Ostenstr. 24–26,
 85072 Eichstätt
 Dr. Helmut Müller, Universität Koblenz, Rheinau 1, 56075 Koblenz
 Prof. Dr. Johannes Spölggen, Kath. Universität Eichstätt, Ostenstr. 24–26,
 85072 Eichstätt

Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie

Zum »Mariale« des Petrus Canisius

Von Leo Scheffczyk, München

Im Gedenkjahr des Petrus Canisius († 21. 12. 1597), des »Zweiten Apostels Deutschlands«, sollte auch sein theologisches Schaffen eine angemessene Würdigung erfahren, das zweifellos in seinem marianischen Hauptwerk »De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque«¹ den nachhaltigsten Ausdruck gefunden hat. Dies gilt umso mehr, als diese seine Leistung bislang noch keine einheitliche wissenschaftliche Beurteilung erfahren hat und als »mariologische Apologetik«² doch stark abgewertet erscheint. Die Absicht, der Bedeutung dieses Werkes eine positivere Bewertung zuteil werden zu lassen, darf freilich nicht zu einer unkritischen Überschätzung führen. Hierin einen rechten Mittelweg zu finden, ist wohl dann möglich, wenn man das Werk zunächst einer historischen Betrachtungsweise unterzieht. Es ist dies eine Sicht, die zuerst die Beurteilung vom Gegenwartsstandpunkt ausblendet und das Interesse allein auf die vergangene Epoche wie auf die Vorzeit lenkt, um zu erkunden, »wie es gewesen ist«, und um dem Autor wie seinem Werk die ihm zukommende Stellung in seiner Zeit zuzuweisen.

¹ Ingolstadt 1577 (im Folgenden: MV); deutsche Übersetzungen K. Telch, Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin, Warnsdorf 1933; J. Jordans (Hrsg.), Petrus Canisius, Katholische Marienverehrung und lauterer Christentum, Paderborn 1934.

² So W. Delius, Geschichte der Marienverehrung, München 1963, 239; vgl. auch H. Graef, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg 1964, 332–335; H. Holstein, La Théologie Mariale de Saint Pierre Canisius: De cultu mariano saeculo XVI (Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis CaesarAugustae anno 1979 Celebrati, V/2), Romae 1984, 217–234; L. Scheffczyk, Entwicklungslinien nachreformatorischer Mariologie unter Berücksichtigung antireformatorischer Tendenzen (Petrus Canisius, Suárez, Cornelius a Lapide): ebda., 437–455; ders., Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei Petrus Canisius als Beispiel nachreformatorischer Marienverehrung in Deutschland: Die Mutter der schönen Liebe (hrsg. von G. Rovira), Würzburg 1982, 95–109; A. Troll, Studien zur Mariologie des hl. Petrus Canisius, 2 Bd.e (ungedruckt; zitiert nach dem Mskr.), 1970; ders., Die Zeugen der Marienverehrung vom 6.–11. Jh. in der gegenreformatorischen Sicht des hl. Petrus Canisius: Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis II, 1972; J. Oswald/P. Rummel, Petrus Canisius – Reformator der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostel Deutschlands, Augsburg 1996; H. J. Sieben, Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen, in: Theologie und Philosophie 72 (1997) 1–30; Marienlexikon I, Regensburg 1988, 647–648.

1) Die Marienlehre des Petrus Canisius in historischer Betrachtung

Zum Verständnis der Stellung dieses Werkes in seiner Ursprungszeit wäre an sich auch die Zeichnung eines biographischen Hintergrundes des Verfassers angebracht³, aus dem aber nur ein einziges Moment hervorgeholt werden soll. Es besteht in der Tatsache, daß Canisius in seiner Person eine selten geglückte Symbiose von Pastoral und Wissenschaft, von Seelsorger und theologischem Professor verwirklichte. Er erwies sich zeit seines Lebens als »eminent praktischer Theologe«⁴, welche Verbindung ihm als Berufung von seiner Zeit zugewiesen war. Allerdings ist seiner theologischen Befähigung, die er als Lehrer, als Konzilstheologe, als Katechet und als Schriftsteller in mannigfacher Weise bewies, sofort auch das ebenso zeitgebundene Moment hinzuzufügen, das in der apologetischen Ausrichtung seiner theologischen Arbeit bestand. Zur Zeit der katholischen Reform in der nachtridentinischen Ära konnte wohl keine Theologie auf eine apologetische Note verzichten, welche seinem Werk einerseits lebendige existentielle Impulse vermittelte, ihm andererseits aber auch wissenschaftliche Grenzen setzte.

Aus der Konstellation dieser Kräfte und Motive erklärt sich auch der Zugang des Canisius zum Marienthema, dessen Wahl einer zeitentsprechenden Fügung entsprang; denn für den frommen Marienverehrer, der bei der anläßlich seiner Profeß vom hl. Ignatius gefeierten Messe (4. 9. 1549) in der früheren Kirche S. Maria della Strada in Rom eine Marienvision erlebte⁵, für den engagierten Initiator der katholischen Reform und für den Kontroverstheologen mußte sich früher oder später mit einer gewissen Notwendigkeit das Marienthema als Aufgabe stellen. So nahm er es selbstverständlich in seine Katechismen auf, wo er im Anschluß an die Erklärung des Ave Maria eine kleine Marienlehre entwickelte⁶.

Nicht so selbstverständlich und in ganz anderer Gestalt befaßte er sich mit dem Thema, als ihm von Papst Pius V. (1566–1572), dem großen Reformpapst, i. J. 1567 der Auftrag erteilt wurde, eine Schrift gegen die Magdeburger Centuriatoren zu verfassen, welche in ihrem achtbändigen Werk die vergangene Kirchengeschichte tendenziös umgeschrieben hatten. Ihnen sollte Canisius – damals noch in Dillingen – mit einer Arbeit begegnen, welche die Hauptpersonen der biblischen Geschichte wie Johannes den Täufer, Petrus, Paulus und auch Maria gegen die Entstellungen der Centuriatoren für das katholische Denken in ihrer wahren Gestalt wiedererstehen lassen sollte. Man kann an dieser Aufgabenstellung ersehen, daß Maria in diesem Plan nur als eine biblische Person unter anderen Beachtung fand.

Canisius begann dieses Werk (das in dem ursprünglich beabsichtigten Umfang nie zustande kam) mit der Arbeit an der Gestalt Johannes' d. Täufers, die er aber wegen seiner vielen pastoralen Aufgaben immer wieder niederlegen wollte (besonders

³ Vgl. dazu E. M. Buxbaum, Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549–1556, Roma 1973.

⁴ H. Jedin, Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt der katholischen Erneuerung: Handbuch der Kirchengeschichte IV, Freiburg 1967, 564.

⁵ Vgl. O. Stegmüller, Petrus Canisius: Lexikon der Marienkunde I, Regensburg 1967, 1054.

⁶ F. Streicher, S. Petri Canisii Catechismi Latini et Germanici I, Rom – München 1933, 95–97; 245; 267.

beim Tode Pius' V. i.J. 1572)⁷. Schließlich brachte er sie aber um 1572 doch zum Abschluß. Während dieser Zeit begannen auch schon die Entwürfe und Vorarbeiten für das Marienwerk, das ihm im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Hofprediger in Innsbruck ebenfalls große Mühen bereitete und von manchen Entmutigungen begleitet war, von welchen er nicht zuletzt durch die Ermunterungen des Kardinals Hosius befreit wurde⁸. Im Jahre 1577 lag endlich das lateinische Werk über »die unvergleichliche Jungfrau und Gottesmutter« vor, das über 800 Druckseiten umfaßte und eine Summe des Marienlebens von der Kindheitsgeschichte Mariens bis zur Aufnahme in den Himmel, einschließlich einer Verteidigung der Marienverehrung darbot, von H. Grisar nicht unzutreffend als »gigantisch« bezeichnet⁹.

Man kann bereits an dieser Inhaltsangabe ersehen, daß es sich hier nicht um eine dogmatische Mariologie handelte, sondern eher um eine *marianische Biographie* zur Erhebung der unvergleichlichen Gestalt der Gottesmutter, in die freilich auch die marianischen Glaubensgeheimnisse hineinverwoben waren und zwar an dem ihnen zukommenden Ort im Leben Mariens. So ist das erste Geheimnis, das gleich nach einer Befassung mit den Eltern behandelt wird, das der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Schoß der Mutter Anna. An den zugrundegelegten biographischen Typus des Werkes läßt sich sofort auch das Bedenken anschließen, daß es sich hierbei nicht um eine kritische Geschichtsschreibung handeln könne, da einer solchen die authentischen Quellen fehlen.

Das Werk fand zu seiner Zeit eine wohlwollende Aufnahme¹⁰, auch wenn die eigenen Ordensangehörigen gegenüber dem schriftstellerischen Können ihres Mitbruders eine gewisse Skepsis bewiesen. Trotzdem war die positive Aufnahme nicht zu vergleichen mit dem Erfolg der drei Katechismen, von denen der Catechismus minor bis zum Ende des Jahrhunderts über 200 Auflagen erlebte, während dem Mariale vier Auflagen (bis 1584) beschieden waren. Dieser Umstand besagt aber nur, daß das Werk kein Volksbuch war und keine so weite Verbreitung finden konnte, obgleich sich in der zeitgenössischen Literatur auch Urteile finden, daß es bei der akademischen Jugend großen Eindruck machte¹¹. Vom heutigen Standpunkt beurteilt A. Troll das Werk als aner kennenswerte Leistung.

Dieses Urteil erscheint durchaus angemessen, insofern das Werk in seiner umfassenden Darbietung der Lehrtradition, in seiner gewaltigen Materialfülle, aber auch in seinem gefälligen Stil, den Canisius als Humanist beherrschte, eine ansehnliche wissenschaftliche Leistung darstellte. Bei aller Verhaftung an das wissenschaftlich-theologische Niveau der Zeit und bei seiner Festlegung auf einen apologetischen Standpunkt, waren besonders im Vergleich mit den marianischen Werken der Vorzeit die Vorzüge des Riesenwerkes nicht zu übersehen.

⁷ Beati Petri Canisii epistolae et acta (ed. O. Braunsberger, Freiburg 1896–1923), VII, 37.

⁸ Vgl. ebda., VI, 446; VI, 488.

⁹ H. Grisar, Marienblüten, Innsbruck 1930 (Vorwort); vgl. auch das positive Urteil M. J. Scheebens, Dogmatik III, 478.

¹⁰ Die diesbezüglichen Urteile bei A. Troll, a. a. O., 79; 86 f.

¹¹ Vgl. Epistolae VII, 422.

So kommt ihm erstlich die Auszeichnung zu, daß es nach der Reformation das erste katholische Unternehmen war, das sich ausschließlich Maria widmete und die Mariengestalt als solche den Anhängern und Gegnern des alten Glaubens zu neuer Besinnung vor Augen stellte. Daß dies im Zeitalter der Reformation noch nicht geschehen war, hat einen einsichtigen Grund darin, daß viele reformatorische Theologen, so vor allem Luther selbst¹², die marianische Tradition nicht gänzlich ablehnten¹³ und daß ihre Einwände sich gegen die Heiligenverehrung im allgemeinen richteten, so daß das Marienthema in der Heiligenverehrung mitbehandelt wurde und einer eigenen Bearbeitung weniger bedurfte. Hier aber wurde die Mariengestalt als solche spezifischer Gegenstand der theologischen Verkündigung, der Verteidigung und der Abwehr.

Diesem Vorzug entsprach ein anderer, der dem Werk zu einer relativen Neuheit auch gegenüber der Vergangenheit verhalf. Wenn zuvor gesagt wurde, daß Canisius in diesem »Mariale« die gesamte Tradition beinahe vollständig zusammenfaßte und neu zur Geltung brachte, so ist damit nicht gemeint, daß er eine einfache Kopie vergangener Werke geboten hätte, die ebenfalls das Material der traditionellen Lehre aufgeführt hatten. Das gilt z. B. vom umfangreichen, erstmals ein System andeutenden »Mariale super missus est« des Ps.-Albert aus dem Ende des 13. Jh.s, das in streng scholastischer Form die Vorzüge Mariens aus ihrer Gnadenfülle ableitete¹⁴; es gilt ebenso von den zwei Werken Dionysius' des Kartäusers († 1471) zum Lobpreis Marias mit ihrem stark mystischen Einschlag¹⁵; es gilt auch von der auf Ps.-Albert beruhenden »Summa theologica« des Antonin v. Florenz († 1458) mit ihren extremen Ansichten über Maria¹⁶. Der Kirchenlehrer kannte sie alle und nahm sie in Einzelheiten in seine »Summa Mariana« auch auf, was dieser natürlich nicht nur zum Vorteil gereichte. Zugleich ist allerdings auch zu vermerken, daß er die stark übertreibenden Predigten des Bernhardin v. Siena († 1444) und die Prunkreden auf Maria des Bernhard de Bustis († 1515) nicht heranzog. Mit ihnen hatte er zwar den Materialreichtum gemeinsam, aber nicht die neue geschlossene historische Formung des umfangreichen Stoffes, den er freilich nicht immer überzeugend zu organisieren wußte.

Das hier zugrundegelegte biographische Konzept war etwas Neues und für das Verständnis des Lebens und der Bedeutung der Mariengestalt in einer Hinsicht etwas durchaus Förderliches wegen seiner relativ eingängigen und auch leicht lesbaren chronologischen Ordnung. Freilich kann man diese Disposition keine heilsgeschichtliche Anordnung nennen, obgleich schon im zweiten Kapitel des ersten Buches bei der Erklärung des Namens Marias das ganze Alte Testament auf seinen ty-

¹² A. Troll, a. a. O., 83.

¹³ Vgl. R. Schimmelpfennig, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, Paderborn 1952; W. Tappolet (A. Ebner), Das Marienlob der Reformatoren, Tübingen 1962; H. Düfel, Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968; M. Kießig (Hrsg.), Maria, die Mutter des Herrn. Eine evangelische Handreichung, Kempten 1991.

¹⁴ H. Graef, a. a. O., 243 ff.

¹⁵ Ebda., 289 f.

¹⁶ Ebda., 288 f.

pischen marianischen Sinn hinterfragt und danach die Stellung Mariens im Neuen Bund ermittelt wird. Es handelt sich vielmehr um eine individuell-historische und biographische Beschreibung, in die nun aber auch die mariologischen Grundwahrheiten und Dogmen einbezogen sind. Das verleiht dem Werk das eigenartige Gepräge einer Synthese von Historik und Systematik, die für keine der beiden Disziplinen von wirklichem Vorteil sein kann, wobei das historisch-biographische Anliegen durch Übertreibung fehlerhaft, das systematische Anliegen dagegen an Untergewichtung leidet.

Bei genauerem Hinblick kann keines der beiden Prinzipien als das führende oder beherrschende ausgegeben werden. Beide diese Momente dienen nämlich einer dritten Intention, die als die das Werk eigentlich charakterisierende angesehen werden darf. Es ist der Lobpreis und die Verehrung Mariens, weshalb das Ganze auch in eine Empfehlung und Begründung der Marienverehrung ausläuft, die sich vor allem gegen die von ihm so genannten »Neuerer« richtet.

So wird auch ein letzter, für die Neuheit des Werkes und für seinen Charakter wichtiger Zug sichtbar, nämlich seine apologetische Ausrichtung gegenüber dem Protestantismus, die in dieser Weise im Reformationszeitalter noch von keinem anderen vorgenommen wurde. Trotzdem sollte man dieses Merkmal nicht als das beherrschende des ganzen Werkes ansehen. Im Hinblick nämlich auf die dem Verfasser zuerst übertragene Aufgabe, ein Werk gegen die Entstellungen biblischer Hochgestalten durch die Magdeburger Centuriatoren zu schreiben, erfährt in diesem »Mariale« der apologetisch-polemische Impuls eine gewisse Dämpfung. In dem Werk über den Täufer war die apologetische Ausrichtung auch im Formalen noch so streng durchgeführt, daß jedes Kapitel mit einem Zitat aus den Centuriatoren eröffnet wurde, das dann durch den Inhalt des Abschnittes widerlegt werden sollte¹⁷.

Schon im Verlauf der Stoffsammlung für das Marienwerk mußte Canisius glücklicherweise erkennen, daß er das katholische Anliegen in der Marienlehre nicht in das enge Korsett einer reinen Widerlegungsschrift einzwängen könnte. Daraufhin trat die polemische Absicht doch hinter der positiv verfahrenen Methode zurück, bei deren Anwendung der Autor sogar die der Mariengestalt zuträglichen Aussagen der Reformatoren bereitwillig übernahm. Daraus ergab sich, trotz der verbleibenden Apologetik, doch eine maßvolle Grundgestimmtheit des Werkes, die sich von der beißenden Schärfe der Centuriatoren unterschied, obgleich es auch an harter Kritik der Reformatoren und an erregten wie ironischen Tönen nicht fehlte.

Das Abstandnehmen von einer reinen Kontroversschrift mit distinkten Einzelwiderlegungen des Gegners eröffnete dem Werk jene inhaltliche Weite, in die auch gänzlich nichtkontroverse Stoffe eingehen und Aufnahme finden konnten und die einer positiven Dokumentation der katholischen Marienwahrheit und eines katholischen Marienbildes dienlich waren. Ein solches ließe sich aus einer rein apologetischen und polemischen Sicht gar nicht erstellen, was der Verfasser richtig erkannte.

Die Distanz zur bloßen Apologetik und die Hinwendung zur positiven Entbergung des reichen marianischen Schrift- und Traditionsgehaltes war der Ökonomie

¹⁷ Vgl. A. Troll, a. a. O., 11.

des Werkes, die Canisius vorschwebte, insofern auch förderlich, als es ja nicht allein der Verteidigung und dem Angriff auf eine antimarianische Front dienen wollte, sondern vor allem die Marienfrömmigkeit fördern und die Marienverehrung als geeigneten Weg zu Jesus erweisen wollte. Das geschah im Geist einer erneuerten Katholizität, die, wie es auch die heutige Kirchengeschichtsschreibung empfiehlt, nicht einseitig als Gegenreformation gekennzeichnet werden sollte, welche sich in dem Anti oder Contra erschöpfte, sondern die besser als Reformbewegung charakterisiert werden sollte; denn ihren Vertretern (wie besonders auch dem hl. Petrus Canisius) war wohl bewußt, daß der sogenannte Gegenstoß erfolgreich erst dann geführt werden konnte, wenn die Kräfte im eigenen Inneren erneuert und gesammelt waren, und dies nicht zuletzt unter bewußtem Rückgang auf die glaubensverpflichtende Tradition.

So erwies sich die Polarität zwischen Apologie und Doxologie trotz ihrer wissenschaftstheoretischen Problematik als ein fruchtbares Spannungsfeld, auf dem der Reichtum und die Schönheit der Mariengestalt durchaus aufgehen konnten. Auch wenn dabei die dogmatische Wahrheit an der Mariengestalt vordergründig nicht dominierte, das verum also gegenüber dem bonum und pulchrum zurücktrat, war die Verstrebung der beiden Pfeiler doch nicht ungeeignet, dem katholischen Marienglauben einen geeigneten Ausdruck zu verschaffen.

Unter rein historischem Aspekt, unter dem auch der sorgfältige Stil und die vom Humanismus gekennzeichnete Verwendung klassischer Autoren positiv zu würdigen sind, erscheint das Urteil eines neueren Interpreten über das Werk gerechtfertigt: »Eine gleich vorzügliche Mariologie hat wenigstens nach der positiven Seite das 16. Jahrhundert der Arbeit unseres Heiligen nicht zur Seite zu stellen«¹⁸.

Allerdings gilt es, dieses Urteil auch im einzelnen am Gehalt und am Geist des Werkes nachzuprüfen. Das geschieht am besten unter Zugrundelegung der von Canisius selbst gewählten Struktur, die von Apologetik und Verehrung bestimmt ist. Zwischen diesen beiden Polen lassen sich sowohl das Positive als auch das dem Werk anhaftende Mangelhafte recht einordnen und zum Verständnis bringen.

2) *Die marianische Biographie zwischen Apologie und Doxologie*

Wenn man an das Werk einen modernen theologisch-wissenschaftlichen Maßstab anlegt, der immer auch nach dem in der betreffenden Arbeit grundgelegten mariologischen Prinzip fragt, das zum Beispiel vor Canisius Ps.-Albert in der Gnadenfülle Mariens gegeben sah¹⁹, während Suárez († 1617) in der Zeit nach Petrus Canisius dasselbe Prinzip in die Gottesmutterchaft Marias verlegte, so ist ein solches theoretisches Prinzip bei Canisius nicht vorhanden. Er betreibt die Mariologie nicht in der Weise einer theologischen Systematik, sondern bietet die Darstellung einer lebendi-

¹⁸ Ebda., 83.

¹⁹ Vgl. zu Ps.-Albert: *Marienlexikon* (hrsg. von R. Bäumer u. L. Scheffczyk) V, St. Ottilien 1993, 365 f. (M. O. Carroll).

gen Gestalt im chronologischen Ablauf ihres Lebens unter Verteidigung ihrer unvergleichlichen natürlich-übernatürlichen Größe und unter lebendigem Aufruf zu ihrer heilsbedeutsamen Verehrung. Deshalb ist die Darstellung, trotz der unbestreitbaren zeitentsprechenden Gelehrsamkeit und Akribie des Autors, von einer lebendigen, sich manchmal zur Feierlichkeit, aber bisweilen auch zur Erregung steigenden Sprache getragen, mit frommen Anmutungen durchsetzt, vom Lobpreis der Tugenden Mariens erfüllt, aber auch mit asketischen Appellen zu einem christlichen Leben im Geiste Mariens versehen. Diese Elemente frommer Hochstimmung lassen aber niemals vergessen, daß es dem Heiligen immer auch um die innere historische Wahrheit des Marienlebens geht, dem die kirchlichen Dogmen als Auszeichnungen seiner unvergleichlichen Würde beigegeben werden. In diesem Sinne fällt die Mariologie des Canisius unter das traditionelle Genus der »Mariologie der Privilegien«, auch wenn diese Kennzeichnung ihren eigentümlichen Charakter nicht voll auf trifft.

Dieser zu einfachen Kennzeichnung widerspricht schon die methodische Differenziertheit des Werkes, das, wie angedeutet, die historisch-apologetische Tendenz genauso einbezieht, wie die theologisch-systematische und die homologisch-doxologische Intention. Man darf deshalb, bildlich gesprochen, sagen, daß der Verfasser bei Darbietung seines marianischen Werkes drei Register zieht: das apologetische, das eigentlich theologische und das doxologische, freilich jeweils in verschiedener Stärke und Intensität.

So ist die am Anfang stehende, umfangreiche Abhandlung über den Namen Marias, die seit der Väterzeit ein reich bestelltes Übungsfeld philologisch-theologischer Untersuchungen war, im Endergebnis auf die apologetische Erhöhung der Bedeutung Marias abgestellt²⁰. Dabei berücksichtigt Canisius ausführlich die philologischen Gesichtspunkte mit den möglichen Ableitungen des Namens Maria, bewertet sie aber offensichtlich nach ihrer Eignung für den Ausdruck der Würde Marias. So lehnt er die auch von Luther in eigenwilliger Interpretation angenommene Erklärung der »stilla maris«, des Meereströpfchens, ab, weil der Reformator damit die Vorstellung von Maria als eines Bruchteils des Judentums verband. Sachlich entsprechender erscheint Canisius schon das »stella maris«, zum »illuminatrix maris« erweitert, weil es offenbar die Weltgeltung der Jungfrau-Mutter angemessen zum Ausdruck bringt. Schließlich aber gibt er unter allen Deutungen den Vorzug der sich an das Syrische anschließenden Interpretation des Namens als »domina«, als »mütterliche Herrin« über den Menschen, welche Deutung er betont den Häretikern entgegenhält, welche die Bedeutung Marias verkleinern möchten.

Das gleiche apologetische und zugleich doxologische Interesse scheint in der Abhandlung über Marias Abstammung auf, in welchem Zusammenhang auch das Problem der beiden Stammbäume Jesu nach dem Stand der damaligen Exegese kenntnisreich erörtert wird, aber letztlich doch postulatorisch mit der Sentenz gelöst wird, daß Maria und Joseph dem einen Stamme Juda und dem Geschlecht Davids entspringen mußten, obgleich die dafür angeführte jüdische Sitte der Heirat immer nur im gleichen Stamme von Canisius selbst als nicht für alle Fälle bindend erklärt

²⁰ MV I, c. 1, 1–9.

wird²¹. Führend ist hier die Überzeugung, daß Maria aus edlem Geschlecht kommen müsse und kein gewöhnliches Judenmädchen sein könne, wie das Calvin, Luther und Brenz behaupteten. Die mit dieser Ableitung nicht ganz harmonisierende Tatsache der Armut Marias und Josephs (vgl. Lk 2,22–24) erklärt Canisius mit dem Argument, daß es sich bei dem Geschlecht Marias um einen verarmten Adel handelte, wobei Maria die Armut in Demut angenommen hatte, was zugleich ein Licht auf ihre Tugend wirft. Nicht unbedeutend erscheint in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung, daß die Leugnung des Adels Marias, die Canisius schon bei Celsus feststellt, eine Schmälerung der Ehre Christi ist. Grundsätzlich klingt hier das Prinzip an, daß alle Maria bezogene Ehre auf Christus geht und Christi wegen geleistet wird²².

Die biographische Ordnung des Werkes bewog den Heiligen auch zu einer Darstellung der Kindheitsgeschichte Mariens, die er trotz Fehlens biblischer Grundlagen erstellen zu können glaubte. Er distanziert sich zwar dabei verbal von den Apokryphen und greift auf jüngere Berichte zurück, die aber ihrerseits, was Canisius offenbar nicht merkte, auf die Apokryphen zurückgehen, vor allem auf das Protoevangelium Jacobi. Obgleich er sich in diesem Zusammenhang von den Übertreibungen der Lobredner Mariens im 14. und 15. Jh. fernhält, berichtet er doch zustimmend aus Unterlagen bei Georgios von Nikomedien († nach 880), daß Maria von einem Engel genährt worden sei²³, und verwendet in diesem Zusammenhang auch die Visionen Birgittas von Schweden († 1373). Wo er an späterer Stelle vom Leben der Gottesmutter spricht, schreibt er ihr im Gegensatz zu dem hier schon kritisierten Erasmus von Anfang an die Erkenntnis des Geheimnisses der Menschwerdung und der Gottheit ihres Sohnes zu²⁴, obwohl er sonst bezüglich der Fülle des Wissens Mariens nüchterner urteilt als viele Vorgänger.

Entschieden vertritt er die traditionelle Auffassung von einem Jungfräulichkeitsgelübde Mariens und verteidigt Marias persönliche Verdienste wie die Vorbildhaftigkeit ihres Tugendlebens gegen die Reformatoren, die aus Gründen ihrer Rechtfertigungslehre solche Verdienste leugnen mußten²⁵.

Dem gewählten biographischen Schema entsprechend, muß der Kirchenlehrer schon im ersten Buch dieser mariologischen Summe auf die Sündenlosigkeit und die Erbsündenfreiheit Mariens zu sprechen kommen, die sich damals noch im Stadium der Kontroverse befand, welche sich allerdings langsam bereits einer positiven Entscheidung zuneigte, wie die Stellungnahme des Baseler Konzils zeigt (das freilich zur Zeit der Entscheidung der Frage am 17. 9. 1439 keine Legitimität mehr besaß²⁶). In objektiver Darstellung behandelt Canisius die Einwände der Väter und Theologen gegen diese Wahrheit, kommt aber selbst aufgrund der positiven Zeugnisse der Tradition zu einer Anerkennung des einzigartigen marianischen Vorzugs der Unbefleck-

²¹ Ebda., I, c. 3, 16–25.

²² Ebda., I, c. 3, 23.

²³ Ebda., I, c. 13, 90f.

²⁴ Ebda., IV, c. 2, 367.

²⁵ Ebda., II, c. 14, 199f.

²⁶ Vgl. dazu Basel: Marienlexikon I, 386f (R. Bäumer/L. Scheffczyk).

ten Empfängnis, und zwar nicht nur wegen der ihm eigenen Erhöhungstendenz der Jungfrau-Mutter, sondern mit christologischer Begründung. Dieses Privileg zielte darauf ab, daß der Erlöser heiliger aus seiner Mutter hervorgehe²⁷.

Zur Begründung seiner Überzeugung beruft sich Petrus auch auf die Lehre des hl. Thomas, die aber in den herangezogenen Texten nur von der Freiheit Mariens von den persönlichen Sünden spricht²⁸ und dabei auch die Schwierigkeiten der Annahme einer »immaculata conceptio« erwägt. Diese kritische Einlassung des hl. Thomas läßt Canisius weg und behauptet seinerseits, daß die Prinzipien, die Thomas der persönlichen Sündenlosigkeit Mariens zugrundelegt, auch für die Unbefleckte Empfängnis gelten²⁹. Eine Vertiefung dieser seiner Lehrauffassung vermochte Canisius mit seiner rein positiven Methode nicht zu leisten. Dafür aber nimmt er ihre Befürwortung zum Anlaß, sich mit den protestantischen Leugnern dieses marianischen Vorzugs auseinanderzusetzen. Ihnen gegenüber führt er Luther ins Feld, der in seinen Predigten diese Lehre positiv behandelte³⁰.

Dagegen wird im Fortgang der chronologischen Anordnung Luther wegen seines Desinteresses am Fest der Geburt Mariens getadelt, weil er nicht anerkennen wollte, daß diese Geburt von seiten hochbetagter Eltern ein Wunder war, wie ebenso der Entschluß des dreijährigen Kindes Maria zum Dienst als Tempeljungfrau sich auch nur auf wunderbare Weise erklären lasse³¹. Mit der Darstellung des jugendlichen Lebens Mariens ist auch ein Tugendspiegel verbunden, an dem Mariens geistige Schönheit vor allem mit Bezug auf die schon von den Vätern hochgeschätzte Tugend der Demut aufleuchten soll. Ihm gesellt sich das Lob der leiblichen Schönheit Mariens hinzu, deren Beschreibung allerdings die im Spätmittelalter üblichen Überzeichnungen nicht enthält, was wiederum als Ausdruck einer gewissen Nüchternheit angesehen werden kann, deren sich der Kirchenlehrer doch befleißigen wollte, obgleich er in anderen Fällen dagegen verstieß.

Bei der Erörterung der Jungfräulichkeit Mariens, die das ganze zweite Buch seines »Mariale« ausfüllt, bedient sich Canisius betont der positiven theologischen Darstellung unter Verwendung auch des allegorisch-typologisch gedeuteten Alten Testaments und der Väterzeugnisse. Dabei trat die Polemik gegen die Protestanten zurück, da sie damals diesen Vorzug der Mariengestalt allgemein anerkannten. So bezieht sich die auch hier aufkommende Kritik nur auf gewisse Modalitäten der Virginität Mariens, etwa auf die Leugnung des Jungfräulichkeitsgelübdes durch die Magdeburger Centuriatoren³² oder auf die Schmälierung der ganz realistisch zu verstehenden »virginitas in partu«, die von Calvinisten wie Bullinger und Beza gelehrt wurde, weil sie kein wunderbares Eingreifen Gottes annahmen³³.

²⁷ MV I, c. 6, 39.

²⁸ S. th. III q. 27 a. 4.

²⁹ MV I, c. 6, 39f.

³⁰ Ebda., I, c. 8, 57f.

³¹ Ebda., I, c. 8, 83.

³² Ebda., II, c. 8, 156.

³³ Ebda., II, c. 9, 164.

Unter den acht Gründen für die Jungfräulichkeit Mariens als solcher kommt dem zweiten Argument die tragende Rolle zu. Es besagt, daß sich an dieser außerordentlichen Geburt die Gottheit des Menschgewordenen erweisen sollte³⁴. Als jungfräuliche Gottesmutter sollte Maria aber auch die Kirche Vorbild sein³⁵. Das christologische Argument wird weiterhin durch ein soteriologisches ergänzt, das in der Tradition schon bei Tertullian († nach 220) herangezogen wurde: Der Erlöser, der dem Menschengeschlecht die Unversehrtheit wiederschienkte, konnte seine Mutter nicht einer Versehrung preisgeben³⁶. Allerdings ist bei der ganzen Beweisführung auch wieder der Einschlag der allgemeinen Verehrungstendenz Mariens nicht zu übersehen. Der Kirchenlehrer bringt hier nämlich auch die Überzeugung zum Ausdruck, daß im Falle von unterschiedlichen Ansichten (wie bezüglich der »virginitas in partu«) immer derjenigen Auffassung der Vorzug zu geben ist, welche zur größeren Ehre Christi und Mariens gereicht³⁷.

Auch gegenüber dem marianischen Zentraldogma, der Gottesmutterchaft Mariens, dem das ganze dritte Buch gewidmet ist, leistet der Heilige keine systematische Durchdringung des Stoffes, sondern nimmt das Geheimnis zum Anlaß einer frommen und glanzvollen Erhebung der Mariengestalt zu ihrer unvergleichlichen Würde, was der Autor durch eine vielfach allegorisch vorgehende Exegese des Alten wie des Neuen Testaments erreicht. Sie wird erweitert durch eine ausführliche Heranziehung der Patristik und der mittelalterlichen Mystik.

Ein Kennzeichen dieser frommen, lobpreisenden Ausdeutung des Geheimnisses, das nach dem Heiligen Maria an den Lebenskreis der Dreifaltigkeit angrenzen läßt³⁸, ist die Verbindung des Themas mit der Interpretation der Verkündigungsszene (Lk 1,26–38) und der Verteidigung des »Ave Maria« gegenüber reformatorischen Einwänden. Mit sichtlichem Nachdruck behandelt er die Anrede des Engels »gratia plena« als Ausdruck der einzigartigen Gnadenfülle Mariens und setzt sich betont von der Deutung des Erasmus ab, der das Wort in einem neutral-humanistischen Sinne als Ausdruck der göttlichen Huld und des Liebreizes Mariens interpretieren wollte³⁹. Hier vermerkt er kritisch, aber nicht unzutreffend, daß die Reformatoren einen ganz anderen Gnadenbegriff vertreten als die Katholischen⁴⁰. Die christologische Bedeutung des Dogmas erweist er vor allem in Auseinandersetzung mit den Nestorianern, wofür er auch wieder Luther positiv als Zeugen heranzieht⁴¹. Dabei versichert er, daß die Gottesmutterchaft die Quelle aller Gnaden Mariens ist⁴², ohne daß er ihr aber eine systembildende Kraft in seiner Abhandlung zuerkennen würde.

Mit großer innerer Anteilnahme schildert er danach im vierten Buch anhand der Evangelienperikopen die Ereignisse des Lebens Mariens, berichtet über ihr Verhal-

³⁴ Ebda., II, c. 3, 116.

³⁵ Ebda., II, c. 3, 119.

³⁶ Ebda., II, c. 9, 160.

³⁷ Ebda., II, c. 9, 163.

³⁸ Ebda., III, c. 4, 251.

³⁹ Ebda., III, c. 4, 249.

⁴⁰ Ebda., III, c. 4, 251.

⁴¹ Ebda., III, c. 18, 316.

⁴² Ebda., III, c. 6, 262.

ten bei der Geburt Christi, erklärt ihre Bedeutung auf der Hochzeit zu Kana, wo sie ein Zeugnis der Nächstenliebe und des wunderhoffenden Glaubens ablegte⁴³, und beschreibt ihren Schmerz unter dem Kreuz, dessentwegen sie die Märtyrerkrone gewann⁴⁴. Hier erfolgt die nicht unwichtige Feststellung, daß Maria in ihrem Leiden unter dem Kreuz, aber auch in ihrer Freude über die Auferstehung sich als Mutter der Gläubigen erwiesen habe⁴⁵. Schließlich verfolgt er im fünften Buch das Leben Mariens in der jungen Christengemeinde, in der sie als Vorbild christlicher Vollkommenheit erstrahlte⁴⁶. Am Ende steht die den Apokryphen entnommene Schilderung über den Tod (mit Grablegung) Mariens, der unter Beisein der Apostel erfolgte⁴⁷ (aber ohne Annahme ihrer in den Apokryphen z. T. phantasiereich ausgestatteten wunderbaren Herbeiführung) und nach dem ihre Seele von Scharen der Engel in den Himmel geleitet wurde⁴⁸.

In der sich daran anschließenden Frage nach der Himmelfahrt Mariens plädiert Canisius, was in der damaligen Zeit noch nicht allgemein war, auch für die leibliche Aufnahme Mariens. Er verwendet dazu das Argument, daß Maria kraft ihrer Befreiung vom Evafluch auch vom Los der Verwesung angemessenerweise bewahrt werden sollte⁴⁹. Die Himmelfahrt Mariens ist das Ereignis, an dem sich die Sehnsucht der Braut nach dem Bräutigam erfüllte und Maria über die Engel zur Königin des Himmels erhoben wurde⁵⁰. Zugleich vermittelt es den stärksten Impuls zur Verehrung Mariens, der nicht nur den Glauben, sondern auch die Liebe zur Gottesmutter aufs höchste steigert. Allerdings nimmt der Autor hier den Widerspruch in Kauf, der darin liegt, daß er die Einzigartigkeit dieser Auszeichnung Mariens relativiert, wenn er auch anderen Heiligen eine leibliche Aufnahme zubilligt⁵¹.

Mit der Himmelfahrt ist nach Canisius zwar das *irdische Leben* Mariens vollendet, aber nun erst das *himmlische Fortleben* eingeleitet, welches die Gläubigen vor allem in der Marienverehrung mitvollziehen, die der Autor gegen den protestantischen Vorwurf der Abgötterei heftig verteidigt. So entspricht die Intention des Anfangs dem am Ende ausgeführten Ziel: der Begründung und der Verteidigung der Marienverehrung. Die Stellung, die Maria dabei innehat, ist die der Fürsprecherin, der allgemeinen Mittlerschaft und der liebevollen Mutterschaft bezüglich der Gläubigen⁵². Unter dieser Rücksicht erweist sich Luther nach Canisius als Gegner der Marienverehrung, zu der nach Canisius auch der Glaube an die auf die Fürbitte Mariens hin geschehenen Wunder und an ihre Erscheinungen gehört⁵³. In der Verteidigung dieser Anliegen gewinnt die Auseinandersetzung mit den Gegnern an Schärfe,

⁴³ Ebda., IV, c. 18, 460.

⁴⁴ Ebda., IV, c. 26, 512.

⁴⁵ Ebda., IV, c. 26, 513.

⁴⁶ Ebda., V, c. 1, 535.

⁴⁷ Ebda., V, c. 3, 549.

⁴⁸ Ebda., V, c. 4, 555.

⁴⁹ Ebda., V, c. 5, 568 f.

⁵⁰ Ebda., V, c. 6, 575.

⁵¹ Ebda., V, c. 5, 569.

⁵² Ebda., V, c. 13, 617–625.

⁵³ Ebda., V, c. 18, 667 ff.; c. 21, 687 ff.

wobei es der Beweisführung oft an Kritik mangelt. Die tiefste Begründung erwächst aus der Überzeugung, daß die Marienverehrung den Christusglauben nicht mindert, sondern fördert.

3) Die »geschichtliche« Würdigung

Eine Gesamtbetrachtung des Canisianischen Werkes könnte mit dem kritischen, aber selbstverständlichen Urteil beginnen, daß ein solches Werk heute innerhalb der theologischen Wissenschaft nicht mehr geschrieben werden könnte. Nicht nur die Fundamente in Exegese, historischer Forschung und Systematik sind andere geworden, sondern auch die tragenden Pfeiler in Apologetik und Doxologie sind nicht mehr zu einem zusammenhängenden Spannungsbogen zu vereinen.

Dies besagt aber nicht, daß das Werk keinerlei geschichtliche Bedeutung mehr besäße, d. h. daß es nicht auch geschichtlich nachwirkte und im Kontakt mit dem Jetzt und Heute stünde. Unter der »geschichtlichen Würdigung« ist dann der Zusammenhang von geistigen Verbindungslinien, von gleichgearteten Problemen und Aufgaben zu begreifen, die heute gestellt sind. Daraufhin kann das »historische« Werk des Canisius den heutigen Gläubigen nicht unberührt lassen. Es kann zwar weder in seiner Gestalt noch in seinen Ergebnissen gänzlich übernommen werden. Aber es verdient bezüglich seiner Problemstellungen, seiner Intention und seiner Grundhaltung Beachtung.

Zunächst bietet dieses »Mariale« in seiner deutlich sichtbaren zeitlichen Begrenztheit doch auch einen überzeitlichen Beweis dafür, daß zu jeder wahren katholischen Reform die Verlebendigung des Mariengeheimnisses hinzugehört. Das ist freilich keine Forderung, die sich aus einer eigenständigen, absoluten Geltung des Marienglaubens und der Marienverehrung ergäbe; sie ergibt sich vielmehr gerade aus der Beziehung und Relationalität der Marienwahrheit zur Christuswirklichkeit und zum Christusgeheimnis.

Auch wenn das Werk des Kirchenlehrers eine in sich problematische Darstellung eines historisch unzureichenden, mit dogmatischen Stoffen unsystematisch durchgesetzten »Marienlebens« bietet, so ist die Zielsetzung insofern beachtlich, als sie das Leben der Jungfrau-Mutter mit dem Leben und dem Werk Jesu Christi innerlich verbindet, so daß die Mariengestalt trotz ihrer beständigen Rühmung immer auf Christus bezogen erscheint und in seinem Dienst aufgeht. Tatsächlich ist Maria seit dem ewigen Ratschluß des Vaters zur Menschwerdung des Sohnes für Christus bestimmt⁵⁴, so daß nach Canisius die auf die ewige Weisheit gehenden Aussagen der Hl. Schrift auch auf Maria zu beziehen sind⁵⁵. Darum kann z. B. das Geburtsfest Mariens von ihm auch als Christusfest gedeutet und als »Christi Tempelweihfest« bezeichnet werden, insofern hier für Christus gleichsam der Tempel bereitet wurde⁵⁶.

⁵⁴ Ebda., I, c. 11, 75.

⁵⁵ Ebda., I, c. 11, 75.

⁵⁶ Ebda., I, c. 11, 76.

Auch das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis deutet er mit der Vorzeit christologisch, wenn er feststellt, daß Maria von der Erbsünde nur im Hinblick auf den kommenden Erlöser bewahrt wurde⁵⁷. Ebenso dient die Gnadenfülle Mariens letztlich nur zur größeren Ehre ihres Sohnes⁵⁸. Maria begleitete das ganze Leben Jesu mit ihrem Glauben und bewies ihre Hingabe an den Herrn vor allem durch ihr Mitleiden unter dem Kreuz, das Canisius jedoch nicht im Sinne der *corredemptrix* ausdeutet⁵⁹.

Mag auch das »Marienleben« des Kirchenlehrers in seiner konkreten Durchführung wegen der Verwendung vieler legendärer Züge und einer unkritischen Bibel-exegese gravierende zeitbedingte Mängel aufweisen, so trifft doch die Grundintention einen Wesensbefund des katholischen Marienglaubens, nämlich die Wahrheit, daß Marias Leben im Dienste Christi steht. Es ist nicht um seiner selbst willen geschaffen und geadelt, sondern um Christi willen ins Werk gesetzt. Darum erstrahlt es auch nicht im eigenen Licht, sondern im Glanz Christi, der der Urquell aller Gnade, auch der Gnade Mariens, ist.

Mit der Darstellung des mit dem Leben Jesu verbundenen und ihm dienenden Marienlebens trifft Canisius den tiefsten Nerv der katholischen Marienwahrheit, der in der Überzeugung gelegen ist, daß Maria als Mutter Christi durch ihr Leben die tiefstmögliche Verankerung des Gottesgeheimnisses Christi in der natürlichen Welt und in der menschlichen Wirklichkeit leistet. Sie stellt in ihrem mütterlichen Sein und Leben die stärkste Kraft der radikalen Verleiblichung des Sohnes Gottes in dieser Welt dar. Deshalb dient das Mariengeheimnis im ganzen nicht nur der Bekräftigung des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu Christi, sondern auch seiner Vertiefung und seiner Ausweitung in der geschichtlichen Menschenwelt.

So gesehen, kann es nicht verwundern, daß das katholische Glaubensleben immer dort an Kraft einbüßt, wo das Verständnis für Maria als des tiefsten Haftpunktes der realgeschichtlichen Menschwerdung Gottes zurückgeht. Das geschah in der Reformationszeit (und geschieht in etwa auch heute). Weil Canisius als zeitaufgeschlossener Seelsorger und Theologe diese Gefahr erkannte, setzte er ihr das auf Christus bezogene »Marienleben« entgegen und leistete damit einen Beitrag zur wahren Reform der Kirche als christusgläubiger Gemeinschaft.

Freilich bleibt dieser Beitrag unter heutiger Perspektive ergänzungsbedürftig, insofern der Kirchenlehrer die Konsequenz des christusbezogenen und christusgeeigneten Marienlebens für das tätige Mitwirken des Menschen Maria und aller Menschen am Heilstun Christi nicht so ausführlich entwickelt, wie es möglich und nötig wäre. Dazu hätte es einer größeren systematischen Eindringungskraft bedurft, als sie dem biographischen Grundzug des Ganzen eignete. Zum mariologischen Grundprinzip des Katholischen gehört nämlich auch die Anerkennung des Gedankens von der Berufung Marias, danach der Kirche, danach jedes Einzelnen zum Mitwirken mit Christus in der Geschichte des Heils. Dem Kirchenlehrer ist der Gedanke selbstverständlich nicht unbekannt, wie Hinweise auf die Eva-Maria-Parallele zeigen⁶⁰.

⁵⁷ Ebda., I, c. 6, 39.

⁵⁸ Ebda., III, c. 8, 270.

⁵⁹ Ebda., IV, c. 26, 512.

⁶⁰ Ebda., II, c. 2, 114f.

und auf die Wahrheit, daß Maria als »zweite Eva« Ursache des Heils der Welt geworden ist⁶¹, weshalb sie auch in einem allgemeinen Sinne als Mittlerin der Gläubigen anerkannt werden darf. Das besagt jedoch keine Gleichstellung mit der einzigartigen Mittlerschaft Jesu Christi, der allein der Quell der Gnade ist, während Maria nur als ihr »Kanal« dient⁶². So vollzieht sich ihr Mittlertum vor allem in der Weise der Fürbitte um Gnade und in ihrer Mithilfe bei der Verwirklichung des menschlichen Heils. Im Lichte dieser Christus unterstellten Position sind ihr die im »Salve regina« angetragenen Hoheitstitel nicht zu entziehen, weil sie immer nur im übertragenen Sinne angewandt werden⁶³. Allerdings reichen diese der heilsgeschichtlichen Sicht zugehörenden Gedanken über Maria als »zweiter Eva«, als Vorbild der Kirche (im Glauben und in der Geduld), als Vermittlerin der Gnaden und als Fürsprecherin wohl nicht aus, um Maria als Heilsgestalt und in ihrer geschichtlichen Position vollkommen zu erfassen. Bei genauerem Hinblick läßt sich erkennen, daß diese Attribute mehr in einem vorbildhaften, exemplarischen und moralischen als in einem ontischen Sinne gebraucht sind. So vermögen sie auch die Verbindung Marias zur Kirche wie zu den Gläubigen und zum einzelnen Christen auf der Ebene des Seins und des Lebens nicht vollauf zu erhellen.

Dieser aus dem Abstand der Zeit bemerkbare Mangel hängt wiederum mit einem tieferen Befund zusammen, der sich aus der Anlage des Werkes ergibt, das, aufs Ganze gesehen, und trotz der vielen alttestamentlichen Verweise auf Maria, nicht den Typus einer eigentlichen heilsgeschichtlichen Mariologie ausprägt, sondern den im Mittelalter vorherrschenden Typ einer »Mariologie der Privilegien«. Der Unterschied ist darin begründet, daß der erstgenannte Typus vornehmlich an den göttlichen Taten und Ereignissen interessiert ist, in deren Zusammenhang auch Menschen wie Maria eine Aufgabe oder Funktion erfüllen, der zweite vor allem aber an der Gestalt und an der Person und den Eigenschaften des betreffenden berufenen Menschen. Der erste Typus geht auf den großen Zusammenhang der Geschichte Gottes, in der auch Menschen als Sinnträger eine Rolle spielen, der zweite zielt mehr auf den individuellen Menschen mit seinem einmaligen Beitrag zur Verwirklichung des Planes Gottes.

Aber auch dieser Mangel kann, auf die Gegenwart bezogen, zum Gewinn werden; denn das heutige Interesse an Maria erscheint einseitig idealistisch und existentialistisch ausgerichtet. Es will Maria nicht so sehr als diese bestimmte auserwählte Person anerkennen, sondern sie mehr als Idee und als Prototypen des wahren Menschseins und Christseins verstehen. Daher rührt die Vorliebe für Beziehungen Mariens als »Schwester im Glauben«, als »erste Christin« oder als »vollkommene Jüngerin Christi«. Unter diesem Aspekt verdünnen sich dann aber die Wahrheiten von der Gottesmutterchaft, von der immerwährenden Jungfräulichkeit oder von der leiblichen Aufnahme zu bloßen Existenzbedeutungen für uns, denen keine exzeptionelle Realität mehr zukommt. Insofern ist eine individuell-personale Wertung der

⁶¹ Ebda., IV, c. 14, 439.

⁶² Ebda., V, c. 12, 612.

⁶³ Ebda., V, c. 12, 615.

Mariengestalt niemals zu entbehren, aber im heutigen Umfeld bedeutet sie ein Korrektiv gegenüber jeder idealistischen oder existentialistischen Entwirklichung der personalen Realität Mariens.

Ein weiterer Bezugspunkt zur Gegenwart besteht in der dem Werk eigenen Verehrungs- und Lobpreisungstendenz bezüglich Mariens, welche auf den ersten Blick anstößig wirken kann. Obgleich der Kirchenlehrer im Vergleich zur spätmittelalterlichen marianischen Rhetorik noch maßvoll wirkt, ist er für das Gegenwartsverständnis in vielem noch zu überschwenglich, zu emotional und gefühlsbetont. Deshalb ist dieser Frömmigkeitsausdruck nicht einfach zu übernehmen. Aber hier ist eben zu unterscheiden zwischen dem Bestand der inneren Marienverehrung und ihrem äußeren Ausdruck, ihrem Stil, ihrer Intensität oder ihrer seelischen Glut. Der Ausdruck ist variabel, er wird in der modernen Zeit ein anderer sein müssen als im Zeitalter der Reformation. Aber der Kernbestand der Marienverehrung ist für den christlichen Glauben unentbehrlich, insofern dieser Glaube mit der Menschwerdung Gottes in allen ihren Dimensionen ernst macht. Wenn es nämlich Wahrheit ist, daß Maria die Verwurzelung und Ausweitung des Christusgeheimnisses im Menschlichen bedeutet, dann muß sich diese Wahrheit auch im Leben, in der Verehrung und im Kult Ausdruck verschaffen, wie die »lex credendi« immer zur »lex orandi« werden muß. Natürlich stellt sich dabei immer wieder die Frage nach dem rechten Maß und der Norm einer solchen Verehrung. Grundsätzlich wird man auf diese Frage antworten, daß die rechte Marienverehrung immer die Transparenz auf Christus hin wahren wird. Paul VI. hat diese Antwort, die immer noch theoretisch und abstrakt erscheinen könnte, konkretisiert, indem er in dem Apostolischen Schreiben »*Marialis Cultus*« (2. 2. 1974) die Liturgie als »goldene Norm« der Marienverehrung bezeichnet hat⁶⁴, an der auch die außerliturgischen Andachtsübungen ausgerichtet sein müssen. Canisius hat dieser Norm insofern wenigstens intentional Rechnung getragen, als er die Marienverehrung betont an die Feier der Marienfeste anschloß.

Allerdings tat er das, wie deutlich werden konnte, in Form einer einseitigen Apologetik, die gegen die reformatorische Zurückdrängung des marianischen Gedankens und gegen die Abkehr von ihm gerichtet war. Unter dieser Rücksicht ist im Zeitalter der Ökumene das Beispiel des Kirchenlehrers nicht nachahmenswert. Seine Gegnerschaft zu den Reformatoren, besonders auch zu Luther, ist so entschieden, daß er letzteren schlechterdings als Mariengegner darstellt und auf Entwicklungstendenzen oder auf Differenzierungen in seiner Marienauffassung wenig eingeht, so z. B. auch nicht auf den Unterschied zwischen Fürbitte und Fürsprache Mariens. Hier muß die Marienlehre im Zeitalter des ökumenischen Gesprächs differenzierter und bedächtiger werden und dem Anliegen des anderen offener gegenüber treten.

Aber bevor solche Desiderate erhoben werden, die Canisius nicht erfüllen konnte, ist auf eine vorgängige und grundlegende Forderung einzugehen, die Canisius auf seine Art durchaus erfüllt hat. Es ist die Forderung, daß Maria überhaupt in das ökumenische Gespräch aufgenommen wird, was heute allgemein noch nicht geschieht. Es sollte aber z. B. allein schon in der Problematik der Rechtfertigungslehre gesche-

⁶⁴ *Marialis Cultus*, 23.

hen, wo es etwa um das katholische Prinzip der Mitwirkung geht. Es genügt hier nicht zu sagen, daß das Wort »Mitwirkung« als solches »Mißverständnissen ausgesetzt« sei und daß es im Grunde nur bedeute, »daß das Herz beim Glauben dabei ist«⁶⁵. Was »Mitwirkung« im katholischen Glaubensverständnis in seiner ganzen Realität und Dichte bedeutet, ist an Maria zu ersehen. Das ökumenische Gespräch würde durch die Aufnahme Mariens an Realitätsgehalt gewinnen und der Gefahr entgehen, daß die »Wiedervereinigung« nur ein semantisches Geschehen wird. Auch unter dieser Rücksicht läßt sich an Canisius, wenn auch in der Form des Gegensatzes, manches ersehen und lernen.

⁶⁵ K. Lehmann – W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend I*, Freiburg ³1988, 53.

Die katholische Kirche in Rußland am Vorabend der Oktoberrevolution

Von Petar Vrankić, Augsburg

Am 23. Juni 1997 wurde von der russischen Duma das neue Religionsgesetz mit nur acht Gegenstimmen und zwei Enthaltungen verabschiedet.¹ Mitte Juli kritisierte Papst Johannes Paul II. in einem Schreiben an Präsident Jelzin dieses Gesetz und äußerte seine Besorgnis, das neue Gesetz könne das Überleben der seit Jahrhunderten in Rußland tätigen katholischen Kirche gefährden, da nur diese nicht unter den im Gesetz aufgeführten »traditionellen Religionen« erwähnt sei.² Der Moskauer Patriarch Alexij II. hatte Jelzin ausdrücklich dazu aufgefordert, das umstrittene Gesetz zu unterzeichnen. Dieser hat das vom Parlament verabschiedete Gesetz am 22. Juli 1997 mit der Bitte um Änderungen an die Duma zurückgeleitet und damit ein sofortiges Inkrafttreten verhindert. Das neue Religionsgesetz, das von der russisch-orthodoxen Kirche sowie von zehn weiteren religiösen Vereinigungen unterstützt wird, stößt im Westen auf Kritik, da es vor allem der orthodoxen Kirche im Land eine vorrangige Stellung sichert.

Für viele Kenner der russischen Szene wird faktisch die alte Politik aus den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts fortgesetzt. Um diese schwierige Situation der katholischen Kirche im heutigen Rußland verstehen zu können, blicken wir zurück auf die historischen Realitäten.

I. Vorgeschichte

Wie also war die Lage der katholischen Kirche Rußlands in den Jahren 1905–1917 und wie stand der Vatikan zur Kirchenpolitik der russischen Regierung am Vorabend der Oktoberrevolution? Bevor wir Antwort auf die Frage nach diesem schwierigen und quellenmäßig noch nicht erforschten Abschnitt der vatikanisch-russischen Beziehungen geben, ist es notwendig, die kirchenpolitischen Verhältnisse in Osteuropa zu skizzieren.

Kurz vor Ausbruch des 1. Weltkrieges waren Ost- und Südosteuropa unter vier Kaiserreiche aufgeteilt: Rußland, das Deutsche Reich, Österreich-Ungarn und das Osmanische Reich. Neben diesen vier Großmächten gab es vor allem in Südosteuropa eine Anzahl kleiner Staaten, wie z. B. Rumänien, Serbien, Bulgarien, Griechenland, Montenegro und seit 1912 Albanien. Zugleich lebte innerhalb der Grenzen der vier großen Reiche eine beträchtliche Zahl von Völkern, die ihre nationale, politische und kirchliche Autonomie anstrebten und somit einen Unsicherheitsfaktor für

¹ Die offizielle Veröffentlichung dieses Gesetzes ist noch nicht erfolgt.

² Deutsche Tagespost vom 24. Juli 1997. Auch das Papstschreiben an Jelzin ist nicht veröffentlicht.

die betreffenden Großmächte darstellten: so die Polen für das Deutsche Reich, Rußland und die Donaumonarchie; die baltischen Völker und die Ukraine für das Zarenreich; die katholischen und die orthodoxen Süd- und Ostslawen sowie die Rumänen für Österreich-Ungarn; Serben, Bulgaren, Albaner und Griechen hingegen für die Hohe Pforte. Auch die Beziehungen unter den Großmächten wurden durch die Konfessions- und Nationalitätenpolitik ihrer Nachbarländer beeinflußt und durch national-politische Interessen belastet.

Die zaristische Politik gegenüber den Katholiken des westlichen und östlichen Ritus war infolgedessen nicht nur Politik gegenüber der katholischen Kirche, sondern zugleich Nationalitäten-Politik gegenüber den Litauern, Polen, Weißrussen und den Ukrainern. Während die Regierung in St. Petersburg sowohl den lateinischen Katholiken als auch den Unierten Litauens, Polens und der Ukraine weder die konfessionelle noch die nationale Freiheit geben wollte, waren das Deutsche Reich und Österreich-Ungarn zwar bereit, die religiösen Freiheiten der katholischen Polen zu respektieren (Preußen und Posen) oder sogar zu unterstützen, wie etwa in Westgalizien, verweigerten ihnen jedoch nationale Freiheiten.

Die römische Politik zielte seit dem Konzil von Florenz vor allem auf eine Überwindung des Schismas in Osteuropa. Nach der Reformation wurden die Bemühungen, die westlichen Gebiete Rußlands für die Union zu gewinnen, verstärkt und fanden in der Union von Brest (1595–1596) ihren Höhepunkt.³ Dadurch wurde ein Teil Weißrußlands und der Ukraine, die unter polnischer Herrschaft standen, für die Union gewonnen. Die Folge war eine spannungsvolle Beziehung zwischen dem Papsttum und Rußland. Während Rom mit Hilfe Polens noch weitere Gebiete des Landes für die Union zu gewinnen versuchte, trachteten die Zaren nach der Rückeroberung der verlorenen Gebiete und der Rückführung der unierten Christen in den Schoß der russischen Orthodoxie.⁴

Das Mißtrauen der herrschenden russischen Kreise gegen alles, was aus dem Ausland kam, vor allem gegen eine von Rom aus gesteuerte Kirche, war seit Jahrhunderten russische Staatsraison. Die russisch-orthodoxe Kirche war Staatskirche und Hauptstütze des Thrones und der Gesellschaftsordnung, während der Zar als der *Gesalbte Gottes* und der *Selbstherrscher* galt. In einer solchen kirchenpolitischen Konstellation gab es keinen Platz für den Papst und *Pontifex Romanus*.

Durch die Dreiteilung Polens kam der Großteil der Unierten in der Ukraine und in Weißrußland wieder unter die Herrschaft des Zaren. Sie wurden 1875 im Chelmer Land,⁵ trotz des Konkordats von 1847,⁶ vollkommen ausgelöscht. Auch dafür findet sich in der Logik St. Petersburgs eine Erklärung: Es gab eine römisch-katholische und eine russisch-orthodoxe Kirche. Sie standen im Gegensatz zueinander. Die damals herrschende Ideologie akzeptierte innerhalb des Zarenreiches keine andere außer der russischen Nation. Eine ukrainische oder weißrussische unierte Kirche, die

³ O. Halecki, From Florence to Brest, in: SPM 5, 49–444; S. Senyk, The Background of the Union of Brest, Rome 1994.

⁴ G. Hering, Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620–1638, Wiesbaden 1968, 207–247.

⁵ A. M. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950, 527.

⁶ Ebd. 504, 513.

den Gegensatz zwischen römisch-katholisch und russisch-orthodox überbrückte, wurde nicht nur als Verrat an der Kirche, sondern auch als Verrat an Rußland angesehen. Ein Russe war orthodox, ein Pole katholisch, aber was war ein Unierter aus der Ukraine, Weißrußland oder sogar aus Rußland? Doch eher ein Pole als ein Russe nach der herkömmlichen Meinung des russischen Volkes.

II. Katholische Tendenzen und Kräfte

Die Kenner der russischen Verhältnisse in den maßgebenden katholischen Kreisen hatten sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts von den russischen Zaren eine neue Einstellung zur katholischen Kirche in Rußland und eine Annäherung Rußlands und seiner Kirche an die katholische Kirche erhofft. Diese Kreise setzten sich aus den verschiedensten Elementen zusammen, sie hatten jedoch trotz der Unterschiedlichkeit ihrer Vorstellungen und der eingeschlagenen Wege ein gemeinsames Ziel vor Augen: die Erhaltung des Katholizismus in den durch die Russen eroberten Gebieten sowie die Gewinnung Rußlands für den Katholizismus.

Ein Pariser Kreis konvertierter Russen, Laien und Priester, vor allem Jesuiten, sah für Rußland nur einen Ausweg, um der drohenden Revolution zu entgehen: die Rückkehr zur Einheit mit dem Hl. Stuhl. Dies würde alle Schwierigkeiten für Rußland mit einem Schlag beseitigen, da nur das Papsttum als wirksame Stütze im Kampf gegen die sich im übrigen Europa entwickelnden revolutionären Bewegungen auf sozialem und religiösem Gebiet in Frage kam. Darüber hinaus sah man im Zusammengehen von Rom und St. Petersburg eine Garantie für den Weiterbestand der bestehenden europäischen Ordnung.⁷ Warum etwa sollte der Papst den Zaren nicht sogar zum *Legatus natus* in Rußland ernennen, wie es die Päpste schon mit den Königen von Sizilien getan hatten, wenn nur dabei das Prinzip aufrechterhalten wurde, daß die weltliche Macht diese Funktion im Namen und im Auftrag der Kirche ausübte?⁸

Die westslawischen Gruppierungen strebten im Gegensatz dazu eine Vereinigung aller Slawen, der eine kirchliche Annäherung vorausgehen sollte, an. Unter dem Patronat der Slawenapostel Cyrill und Methodius setzten sie sich die gegenseitige Annäherung der slawischen Völker in der Gemeinschaft der katholischen Kirche zum Ziele. Mit der slawischen Liturgie, die auch den Katholiken in den glagolitischen Gegenden bekannt war, wollte man die orthodoxen Slawen für die katholische Kirche gewinnen.⁹

Dieser katholischen Slawophilie russisch-nationaler und philorussischer Prägung standen bei den Polen, unierten Ruthenen, Tschechen und Kroaten teilweise auch

⁷ I. Gagarin, *La Russie sera-t-elle catholique?*, Paris 1856; A. Tamborra, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa*, Cinisello Balsamo, 1992, 146–175.

⁸ Gagarin, XXII; Tamborra, 225–235. XXII.

⁹ E. Winter, *Rußland und die slawischen Völker in der Diplomatie des Vatikans 1878–1903*, Berlin 1950, 20–26.

weniger philorussisch ausgerichtete Gruppen innerhalb der katholischen Slawophilie gegenüber.

III. Die Lage der Kirche in Rußland am Vorabend der Oktoberrevolution

Die Geschichte des russischen Staates und der mit diesem so innig verbundenen russischen Kirche glich im 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts einer hochdramatischen Tragödie. Die Akteure des Dramas waren auf der einen Seite die aufgeklärten, westlich orientierten Intellektuellen und auf der anderen Seite das Zarenreich mit seiner Kirche. Der Zusammenbruch des Reiches und seiner Staatskirche steht, wie wir sehen werden, am Ende einer langen Entwicklung. Die Revolution von 1905 war das erste Anzeichen für die nahende Katastrophe, die dann im Jahre 1917 über Staat und Staatskirche hereinbrach.

Dem russischen Staat war aus den genannten Gründen nicht daran gelegen, die in Rußland ansässigen Katholiken durch Entgegenkommen oder durch Verhandlungen mit Rom für die russische Staatsidee zu gewinnen. Nach erbitterten Auseinandersetzungen mit dem Katholizismus, der unierten Kirche und dem Vatikan selbst ergab sich um die Jahrhundertwende zwischen dem russischen Staat und der katholischen Kirche ein gewisses Gleichgewicht. Die russische Staats- und Kirchenverwaltung blieb jedoch auch weiterhin den lateinischen und den unierten Katholiken gegenüber feindlich gesinnt. Kein Wunder, daß diese sich, mit nur geringen Ausnahmen, nicht als Russen fühlen konnten.

1. Die katholische Kirche des lateinischen Ritus

Um 1900 waren 70 Prozent der russischen Bevölkerung Mitglieder der orthodoxen Kirche; neben ihnen bildeten die Moslems und die römischen Katholiken mit je 10 Prozent die stärksten religiösen Minderheiten. Von den rund 10 Millionen Katholiken waren etwa zwei Drittel Polen, der Rest verteilte sich auf Litauer, Weißrussen, Ukrainer, Letten und Deutsche.¹⁰

Am Vorabend der Oktoberrevolution umfaßte die katholische Hierarchie 15 Bistümer, die sich aus dem Erzbistum Mohilew mit 7 und dem Erzbistum Warschau mit 6 Suffraganbistümern zusammensetzte. Jeder Oberhirte unterhielt auch ein Priesterseminar.¹¹ Nach Auflösung der Warschauer Akademie (1867) gab es nur eine Ausbildungsstätte mit Universitätsrang: die Römisch-katholische Geistliche Akademie in St. Petersburg, die sich um die wissenschaftliche und asketische Ausbildung qualifizierter Kleriker verdient machte. Aus ihr gingen 53 Bischöfe hervor.¹²

¹⁰ B. Stasiewski, *Der Katholizismus in der slawischen Welt bis 1914*, in: HKG VI/2, 175.

¹¹ Ebd. 177. Im Schematismus der Erzdiözese Mohilew für das Jahr 1904 hatte die Metropole Mohilew vier und die von Warschau sechs Suffraganbistümer. Vgl. *Elencus omnium ecclesiarum et universi cleri Archidioeceseos Mohyloviensis et dioec. Minscensis pro anno 1904*, 142–143.

¹² W. Urban, *Ostatni etap dziejów kościoła w Polsce przed nowym tysiącleciem 1815–1965*, Rom 1966, 291.

Die staatlichen Zuwendungen betrugen am Anfang des 20. Jahrhunderts für die orthodoxe Kirche rund 30 Millionen Rubel, die Katholiken erhielten nur eineinhalb Millionen Rubel. Daß die katholischen Geistlichen durch die Römisch-katholische Geistliche Akademie in St. Petersburg staatliche Gehälter empfangen, schränkte ihre Unabhängigkeit erheblich ein. Die gesamte Korrespondenz der katholischen kirchlichen Behörden mit der Kurie in Rom lief über das russische Innenministerium.¹³

Nach der Niederlage Rußlands im Krieg gegen Japan 1904/05 und nach der Ankündigung einer Verfassung entschloß sich der Kaiser Ende 1904 zu einem Ukas, in dem Reformen sowie Glaubens- und Gewissensfreiheit angezeigt wurden. Am 30. April 1905 proklamierte er ein Glaubens- und Toleranzedikt, das die Katholiken mit Zuversicht erfüllte. Die orthodoxe Kirche wurde darin weiterhin als privilegierte Kirche bezeichnet, der allein das Recht der Propaganda vorbehalten war, die Strafbestimmungen gegen diejenigen, die sich von ihr loslösten und zu einer anderen Religionsgemeinschaft übergingen, wurden jedoch aufgehoben. Die Lage der Katholiken hätte sich bessern sollen, zumal der Kaiser im Manifest vom 30. Oktober 1905 der Regierung diese Pflicht auferlegt hatte: *der Bevölkerung unerschütterliche Grundlagen der bürgerlichen Freiheit nach den Grundsätzen wirklicher Unantastbarkeit der Person, der Freiheit des Gewissens, des Wortes, der Versammlungen und der Vereine zu geben.*¹⁴ Damit waren Oberprokurator Pobedonoscev und sein Stellvertreter Sabler überflüssig geworden und traten zurück. Sie hatten an Stelle eines Patriarchen dem Heiligen Synod im Namen des Zaren vorgestanden und waren geradezu begeisterte Vertreter des russischen Staatskirchentums gewesen. Dieser Rücktritt wurde in den liberalen Kreisen als Erschütterung der Vorherrschaft der russisch-orthodoxen Kirche über die anderen christlichen Konfessionen gedeutet.

Das Toleranzedikt brachte bei vielen lateinischen Katholiken eine doppelte Wirkung hervor: einmal eine religiöse Entspannung, dann aber auch ein starkes Aufleben des polnischen, kirchlich-staatlichen Nationalismus. Dem tat die Tatsache, daß seit dem Jahre 1905 in einigen kirchlichen Kreisen in St. Petersburg bewußt von *russischen Katholiken* geredet wurde und seit 1908 für diese auch eine russisch geschriebene Zeitschrift erschien, keinen Abbruch. Viele Zehntausende von ehemals Unierten traten jetzt auch zum lateinischen Ritus über; Prozessionen zogen durch das Land und Missionen wurden gehalten.

Um den polnischen Einfluß zu dämmen, unterzeichnete der Vatikan auf Drängen der zaristischen Regierung am 22. Juli 1907 eine Konvention mit Rußland über die Anwendung der Sprache, Geschichte und Literatur in den katholischen Seminaren Polens.¹⁵ Alle Schwierigkeiten waren damit jedoch nicht ausgeräumt. Solche wurden vor allem in der Ehegesetzgebung offenbar, die von der Konzilskongregation durch das Dekret *Ne temere* vom 2. August 1907 neu geordnet wurde. Dieses Dekret verbot, konfessionelle Mischehen ohne das Einverständnis der kirchlichen Behörde

¹³ Stasiewski, 175.

¹⁴ P. Scheibert (Hrsg.), Die russischen politischen Parteien von 1905 bis 1917. Ein Dokumentationsband, Darmstadt 1972, 29.

¹⁵ A. Mercati, Racolta di concordati I, Vatikan 1954, 1097–1098.

und ohne die vorherige Erfüllung gewisser Bedingungen, welche u. a. auch die katholische Erziehung der Kinder betrafen, einzugehen.¹⁶ Damit befanden sich die Katholiken im Gegensatz zu der seit Kaiser Nikolaus I. geltenden gesetzlichen Regelung. Obwohl sie sich in der Tat auf das Toleranzedikt des Zaren stützen konnten, zeigte sich jedoch, daß diese Toleranz nicht vorhanden war. Durch Polizeimaßnahmen wurde nämlich verhindert, was das Gesetz gestattet hatte; man hielt sich an den Buchstaben des Gesetzes und tötete den Geist. So wurde mit der Zeit das Toleranzedikt ausgehöhlt und die Kirche zwar nicht mit Gesetzen, wohl aber mit Verordnungen geknebelt. Zehn Jahre nach dem Toleranzedikt war die Lage der katholischen Kirche nicht sehr viel besser als zehn Jahre zuvor.

Nach alledem ist es verständlich, daß der lateinische Zweig der katholischen Kirche von der Revolution des Jahres 1917 zunächst Befreiung erwartete.

2. Die unierte Kirche des byzantinisch-slawischen Ritus

Seit dem Jahre 1875 hatte die Union von Brest-Litowsk im gesamten Bereich des russischen Staates amtlich aufgehört zu bestehen. Nur zur Nachtzeit, heimlich und selten konnten viele dieser verfolgten unierten östlichen Katholiken, vor allem in Polen, noch einem katholischen Gottesdienst beiwohnen. Es schien somit seitdem, wenigstens nach außen hin, in Rußland keine Katholiken des byzantinisch-slawischen Ritus mehr zu geben.

Die Mehrheit der zur Orthodoxie gezwungenen Katholiken des 1875 aufgelösten unierten Bistums Chelm, die unter den Russifizierungsmaßnahmen zu leiden gehabt hatten, wollte aber die Toleranzedikte des Jahres 1905 für sich in Anspruch nehmen. Da es ihnen jedoch verwehrt wurde, zur Union zurückzukehren, traten von 1905 bis 1910 etwa 230.000 von der orthodoxen Kirche zum lateinischen Ritus über. Auch in anderen Teilen Nordwest- und Südwestrußlands schlossen sich zwangsweise Reunierte wieder der katholischen Kirche an. Die orthodoxen Bischöfe organisierten daraufhin eine vom Heiligen Synod unterstützte Gegenpropaganda und erreichten, daß aus den Teilen der Gouvernements Lublin und Kielce 1912 ein eigenes Gouvernement Chelm gebildet wurde, um die Ausbreitung des Katholizismus einzudämmen.¹⁷

3. Die unierte Kirche des armenischen Ritus

Im Jahre 1905 erlebte die katholische Kirche des armenischen Ritus in Rußland einen großen Erfolg. Es war das Jahr, in welchem die kaiserlich-russische Gesandtschaft am Vatikan in aller Form wiedererrichtet wurde. Um ihren guten Willen zu beweisen, erklärte sich darum die russische Regierung in diesem Jahre bereit, das seit 1847 versprochene Bistum für die Armenier in Tiflis endlich zu errichten. Im Gegensatz zu vielen lateinischen Katholiken hatten sich die Armenier immer loyal gegen das Zarenreich verhalten. Darum konnte auch der Administrator, Mgr. Awrami-

¹⁶ J. Schmidlin, Papstgeschichte der neusten Zeit III, München 1936, 126.

¹⁷ Stasiewski, 179–180; A. Wenger, Rome et Moscou 1900–1950, Paris 1987, 24.

an, seit 1909 in aller Ruhe seinen Amtsobliegenheiten nachgehen. Dies blieb bis zum Jahre 1917 so. In diesem Jahre berief ihn Papst Benedikt XV. nach Rom. Die Umstände verhinderten danach seine Rückkehr nach Tiflis, so daß die etwa 70.000 armenischen Katholiken in Rußland nach der Oktoberrevolution ohne ihren Bischof leben mußten.¹⁸

Ihnen allen gegenüber, Lateinern, Unierten, Armeniern, stand der Vatikan in der Pflicht, ihre religiöse Existenz im russischen Reich mit den Mitteln der Diplomatie soweit wie möglich zu sichern.

IV. Die diplomatischen Bemühungen

1. Pius X.

Als Leo XIII. 1903 starb, sah das offizielle St. Petersburg seinen Tod einerseits wohl als Verlust, empfand aber auch Erleichterung, denn das beständige Werben des Papstes um Rußland war ihm unheimlich geworden. Man wünschte sich also einen Nachfolger, der politisch auf der gleichen Linie lag, geistig aber unbedeutender war; vor allem aber jemanden, der die Unterstützung der katholischen Kirche in den polnischen Gebieten reduzieren und die Bemühungen um eine Kirchenunion vollständig einstellen würde. Diese Überlegungen zeigten, wie wenig die Russen das Papsttum und seine Sendung einschätzen konnten.

Nachdem 1903 die Wahl Rampollas durch die österreichische Exklusive unmöglich gemacht worden war, wurde der im Vergleich zu Leo XIII. ganz unpolitische, religiös-pastoral ausgerichtete *Giuseppe Sarto* als *Pius X.* gewählt. Mit dem Pontifikatswechsel wurde auch in der Politik des Vatikans Rußland gegenüber eine neue Richtung eingeschlagen. Die frankophile Politik Rampollas rückte in den Hintergrund, Österreich-Ungarn dagegen stand der neue Papst mit ausgesprochener Sympathie gegenüber. Den katholischen Slawen in der Monarchie: den Kroaten, Tschechen und Slowenen, denen Leo XIII. und Rampolla entgegengekommen waren – soweit dies für sie als Italiener überhaupt möglich war – stand Pius X. eher kritisch gegenüber.

Bei einer solchen Haltung des Papstes zur slawischen Bewegung ist es begreiflich, daß sich auch die Stellung des Vatikans zu Rußland änderte. Die im Frühjahr 1905 in Rußland verkündete Religionsfreiheit wurde natürlich auch im Vatikan mit größter Genugtuung begrüßt. Auch eine deutsche Reichsregierung wollte aus der Emanzipation der Katholiken in Rußland im Zusammenhang mit dem Toleranzedikt von 1905 ihren Nutzen ziehen. Die Botschaft in St. Petersburg berichtete über den Plan zur Gründung eigener deutscher katholischer Kirchengemeinden auf russischem Gebiet. Dieser Plan scheiterte angeblich am Widerstand der polnisch gesinnten Bischöfe im Zarenreich.¹⁹ Trotzdem konnten die Spannungen in der Sprachen-

¹⁸ Ammann, 581–582.

¹⁹ Schreiben der Deutschen Botschaft an Fürst Bülow vom 9. 4. 1906. DAZ Potsdam, AA, Nr. 39412.

frage abgebaut werden, die Zahl der Ordensleute, die in den letzten Jahrzehnten rapide zurückgegangen und erst am Ende des 19. Jahrhunderts langsam gewachsen war, stieg wieder an. Caritaszentren und soziale Aktivitäten mehrten sich.

Freilich zeigte sich sehr bald, daß die russische Regierung seit 1907 unter Ministerpräsident Stolypin auf den alten Kurs zurücklenkte; obwohl sie in den ersten Jahren sehr liberal war, betrieb sie die Russifizierung der sogenannten Fremdstämmigen sehr energisch. Der neue Oberprokurator *Sabler* (seit 1911) schränkte die Bekenntnisfreiheit der einzelnen nicht orthodoxen Kirchen durch die Sonderverordnungen, die er beim Innenministerium veranlaßte, nach besten Kräften ein. Dies mußte natürlich bei der engen Verbindung von Polen und katholischer Kirche sehr bald zu neuen scharfen Gegensätzen führen, die man in Rom nun nicht mehr mit jener Langmut hinnahm, wie sie unter Leo XIII. geübt worden war.

Das offizielle St. Petersburg bemühte sich dennoch, die Beziehungen zum Vatikan zu intensivieren. Zu Ostern 1906 weilte beispielsweise der Leiter der Abteilung Fremde Kulte im Innenministerium, dem die Verwaltung der römisch-katholischen Kirche unterstellt war, in Rom und wurde von Pius und Merry del Val empfangen. Leider erwies es sich, daß er zu tiefergreifenden Verhandlungen keine Vollmachten hatte. Wie der österreichisch-ungarische Botschafter beim Heiligen Stuhl beruhigt nach Wien meldete, war er nur als Tourist nach Rom gekommen. Aber immerhin war der Besuch ein Zeichen für das große Interesse und die hohe Achtung, die man von seiten der russischen Regierung für das Papsttum hegte.²⁰

Wie sehr Rußland den Vatikan unter diesen Umständen als politischen Verbündeten brauchte, zeigt, daß der Zar zweimal (1906 und 1908) seinen angesehensten Diplomaten und ehemaligen Gesandten am Vatikan, Sazonov, erneut nach Rom schickte. Dieser stieß jedoch auf die reservierte Haltung des Kardinalstaatssekretärs Merry del Val. In einer Unterredung mit Sazonov im Oktober 1906 brachte Merry del Val die Sprache auf die Errichtung einer Nuntiatur in St. Petersburg. Er hielt die zaristische Regierung und den Vatikan für Verbündete im Kampf um die Erhaltung der bürgerlichen Ordnung, nicht nur in Rußland, sondern in ganz Europa. In der Tat schienen jetzt günstigere Voraussetzungen für die Errichtung einer Nuntiatur als am Ende des 19. Jahrhunderts gegeben zu sein. Auch war ein zu erwartender Einspruch des Heiligen Synods nach 1905 nicht mehr von gleicher Bedeutung wie ehemals.²¹ Nun lehnte sich die russische öffentliche Meinung gegen einen solchen Schritt auf. Die breiten Massen, die Sozialisten und die Liberalen, waren stärker geworden, und die zaristische Regierung mußte, besonders unmittelbar nach der Revolution von 1905, alles vermeiden, was zu einem neuerlichen Ausbruch von Unruhen hätte führen können.

Der Vatikan seinerseits interessierte sich vor allem für die Durchführung des Toleranzedikts von 1905. Wie der österreichisch-ungarische Botschafter in Petersburg, Graf Aehrenthal, nach Wien meldete, war dieses Edikt eine Tatsache, die nicht mehr

²⁰ Szécsen an Goluchowski, 19. April 1906. HHStA Wien, Päpstlicher Stuhl 1906.

²¹ AVPR, Quirinal 1906, d. 1950. Die Errichtung einer Nuntiatur in St. Petersburg ist eine langwierige Frage. Schon 1899 rief Pobedonoscev voll Mißtrauen aus: *Gott möge Rußland vor einem päpstlichen Nuntius bewahren*. Vgl. E. Winter, Rußland und das Papsttum II, Berlin 1961, 478.

rückgängig gemacht werden konnte.²² Die Erleichterungen für die römisch-katholische Kirche waren offensichtlich, und auch der Druck auf Polen und Litauen hatte nachgelassen.

Die polnische Frage belastete die seit jeher gespannten russisch-vatikanischen Beziehungen, so daß immer wieder mit einem Abbruch zu rechnen war. Die polnische Frage war aber in Wirklichkeit unlösbar; denn es lag überhaupt nicht in der Macht des Vatikans, die Polen so zu neutralisieren, daß sie ihre nationale Identität preisgaben. Vor allem im niederen polnischen Klerus war das national-revolutionäre Element nicht auszurotten. Der gesamte polnische Klerus litt deshalb unter dem Mißtrauen der zaristischen Bürokratie. Aber die Furcht vor einer größeren Komplizierung der polnischen Angelegenheit hinderte die zaristische Regierung daran, die zwei Beschwerdememoranden des Papstes über die Lage der römisch-katholischen Kirche in Rußland zum Anlaß zu nehmen, um die diplomatischen Beziehungen abzubauen.²³

Sazonov, seit 1910 russischer Außenminister, begründete gegenüber Zar Nikolaus II. vielmehr die Notwendigkeit guter Beziehungen zum Vatikan mit folgenden Worten: *Angesichts der Möglichkeit eines Zusammenstoßes zwischen Rußland und Österreich-Ungarn beginnen sich die Polen mit der dienstbereiten Hilfe Österreichs darauf vorzubereiten, die Reihen des österreichisch-ungarischen Heeres aufzufüllen und uns gleichzeitig durch Entflammung des Volkswiderstandes in unserem politischen Gouvernement neue Schwierigkeiten zu bereiten, falls der Krieg entbrennen sollte. Die Beziehungen zum Vatikan dürften deshalb unter keinen Umständen abgebrochen werden, weil dies den Polen in Österreich und der Donaumonarchie zu sehr gelegen käme.*²⁴

Der Hl. Stuhl war ständig sehr gut über das feindselige Vorgehen der Regierung den polnischen Katholiken gegenüber informiert. Das alles bewirkte, daß sich die Beziehungen zwischen dem Vatikan und Rußland, wie wir aus den Berichten der russischen Ministerresidenten im Vatikan wissen, seit 1911 ständig verschlechterten und 1913 bereits auf einem so tiefen Punkt angelangt waren, daß ein Abbruch nahe schien. Bei einer Unterredung des Gesandten *Nelidov* mit Papst Pius X. im Frühjahr 1914 kam es gar zu einer offenen Auseinandersetzung, in der der Papst erklärte, die russische Regierung habe die katholische Kirche von jeher betrogen und fortgesetzt ihr Wort gebrochen. Nelidov betrat, nachdem ihm vom Papst das Wort zu einer Entgegnung abgeschnitten worden war, den Vatikan nicht mehr.²⁵

Es ist deshalb verständlich, daß der Vatikan, an der Schwelle des Ersten Weltkrieges, die ihm beim Kriegsausbruch angetragene Wahrnehmung der russischen Interessen durch den Nuntius in München ablehnte. Der österreichisch-ungarische Botschafter beim Heiligen Stuhl bezeichnete diesen Versuch des russischen Gesandten in München, *Bulacel*, der früher Ministerresident im Vatikan gewesen war, die Inter-

²² Aehrenthal an Goluchowski, 6. Mai 1906. HHStA Wien, Rußland X/122, Nr. 118.

²³ ASV AAEISS, Russia 1912, vol. 67, 18. Februar 1912 und 30. August 1913.

²⁴ E. Adamov, Konstantinopel und die Meeresengen I (russisch), Moskau 1925, 70.

²⁵ F. Lama, Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg, Illertissen 1925, 362; Winter, 576.

essen der russischen Staatsbürger durch den Heiligen Stuhl vertreten zu lassen, als ein Kuriosum.²⁶ Freilich steckte hinter diesem Wunsch der Russen die Absicht, den katholischen Polen in Rußland gegenüber den Anschein einer engen Verbindung zwischen dem Vatikan und dem zaristischen Rußland zu erwecken.

Trotz des Zwischenfalls mit Nelidov hatte die zaristische Regierung an den diplomatischen Beziehungen mit dem Vatikan festgehalten. Dabei war es nicht nur der gemeinsame Kampf gegen den Sozialismus und den Umsturz der herrschenden bürgerlichen Ordnung, wie die marxistischen Historiker meinten,²⁷ der die zaristische Regierung veranlaßte, die diplomatische Vertretung im Vatikan nicht aufzuheben. Es war vielmehr die internationale Lage, die eine solche Vertretung, besonders nachdem Frankreich ausgefallen war, als notwendig erscheinen ließ. Schon in einem Memorandum aus dem Jahre 1898 über die Bedeutung diplomatischer Beziehungen zwischen Rußland und dem Vatikan wurde der weltpolitische Einfluß des Papstes deutlich unterstrichen.²⁸ In diesem Sinne wurde dann auch wirklich, freilich erst nach dem Tode Pius X. und nach der Errichtung der *Britischen Diplomatischen Mission*,²⁹ mit dem Vatikan enger zusammengearbeitet. Für diesen bedeutete es einen großen Erfolg, daß er nun von beiden Machtblöcken umworben wurde und womöglich das Zünglein an der Waage sein konnte.

In den Pontifikat Pius' X. fielen auch die kirchenpolitischen Aktivitäten des unierten Lemberger Metropoliten *Andreas Šeptyckyj*, die die vatikanisch-russischen Beziehungen einer weiteren Belastungsprobe unterwarfen. Graf Roman Šeptyckyj, als Basilianermönch hieß er Andreas, stammte aus polonisiertem ukrainischem Adel und war schon als junger Mann von den ostpolitischen Visionen Leos XIII. begeistert gewesen. Seit 1901 stand er – noch keine vierzig Jahre alt – als Metropolit von Lemberg an der Spitze dieser ungefähr fünf Millionen Gläubige umfassenden Kirchenprovinz Ostgaliziens, die unter den insgesamt acht Millionen unierten Gläubigen die weitaus stärkste war.³⁰

Nachdem schon die Revolution von 1905 in Rußland auflockernd gewirkt und das Ostermanifest 1905 Religionsfreiheit versprochen hatte, begann der Metropolit mit dem Aufbau nicht nur einer ukrainischen, sondern auch einer russischen unierten Kirche. Solche unierte Kirchen waren aber in dem Ostermanifest von 1905 für Rußland nicht vorgesehen. Deswegen arbeitete er streng geheim. Šeptyckyj legte dem Papst seinen Plan vor, der vorsah, daß beim Zusammenbruch des Zarenregimes die von ihm organisierte russisch-unierte Kirche durch die Errichtung russischer Exarchate und eines ukrainischen Patriarchats in Kiew etabliert werden sollte. Pius X. erteilte ihm für diesen Fall entsprechende Vollmachten – freilich nur mündlich.³¹

²⁶ Prinz Schönburg an Berchtold, 14. August 1914. HHStA Wien, Päpstlicher Stuhl 1914.

²⁷ Es sind dies vor allem Adamov, Šejnman und Winter.

²⁸ E. Adamov, Die Diplomatie des Vatikans in der Anfangsphase des Imperialismus (russisch), Moskau 1931, 130–134.

²⁹ W. A. Purdy, Die Politik der katholischen Kirche, Gütersloh 1967, 11–12.

³⁰ G. Prokoptschuk, Der Metropolit. Leben und Wirken des großen Förderers der Kirchenunion Andreas Scheptyckys, München 1955; C. Korolevskij, Métropolit André Szeptyckyj 1865–1944, Rom 1964.

³¹ A. Šeptycky, Exarchat, 78, 86.

Im Vatikan war man offenbar der Meinung, daß Šeptyckyj eher eifrig als klug sei. Eindruck machte hingegen auf den Papst der Umstand, daß Kaiser Franz Josef I. hinter Šeptyckyjs Bestrebungen stand. Dessen Pläne waren nämlich für die Donaumonarchie von hoher politischer Bedeutung, wie Šeptyckyj selbst noch im August 1914 ausführlich darstellte.³²

2. Benedikt XV.

Das Scheitern dieser großangelegten – womöglich nicht ganz realistischen – Pläne erlebte Pius X. nicht mehr. Sein Nachfolger wurde am 3. September 1914 der Genuese *Giacomo della Chiesa*. Mit ihm bestieg der engste Vertraute und Mitarbeiter Rampollas als *Benedikt XV.* den päpstlichen Thron. Zum Kardinalstaatssekretär ernannte der neue Papst Kardinal *Ferrata*, der ebenfalls zum engsten Mitarbeiterkreis Leos XIII. gehört hatte und als Nuntius in Paris überaus eifrig für das russisch-französische Bündnis gewirkt hatte. Ferrata starb leider bald nach Antritt seines Amtes. An seine Stelle trat der Jurist *Pietro Gasparri*, der 17 Jahre lang als Professor am *Institut catholique* in Paris gewirkt hatte.

Inzwischen war jedoch der Erste Weltkrieg ausgebrochen. Obwohl mit dem neuen Papst erneut die franko- und slawophile Richtung zur Herrschaft gekommen war, stand das zaristische Rußland der um Neutralität bemühten Politik des Vatikans mißtrauisch gegenüber. Zuerst galten die, allerdings vergeblichen, Bemühungen Roms der Befreiung des Metropoliten Šeptyckyj, den die russische Regierung nach der Eroberung von Lemberg in das Innere Rußlands verschleppt hatte – ein erstes schwer zu überwindendes Hindernis für ein besseres Verständnis zwischen St. Petersburg und dem Vatikan.

Eine weitere Schwierigkeit, die die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und St. Petersburg bedrohte, waren die trotz des Krieges betriebenen Pläne der zaristischen Regierung, mit Gewalt eine Reunion der Unierten in Ostgalizien mit der orthodoxen Kirche herbeizuführen. Die Stimmung im Vatikan angesichts dieser Pläne Rußlands offenbart ein vertrauliches Promemoria vom 3. Dezember 1914, das im Vatikan umlief und vom bayerischen Gesandten beim Heiligen Stuhl nach München übermittelt wurde. Darin heißt es nach einem ausführlichen historischen Überblick: *Wir haben hier eine neue Probe dieser Perfidie und des antikatholischen Charakters dieser zaristischen Herrschaft par excellence.*³³

Die Erklärung des russischen Gesandten beim Heiligen Stuhl im Osservatore Romano, daß das Verhältnis der zaristischen Truppen in Ostgalizien zum römisch-katholischen Klerus vorzüglich sei, wirkte, wie der bayerische Gesandte nach München berichtete, wenig überzeugend. Noch am 13. Dezember 1916 schrieb Baron Ritter an seinen Freund, Graf Lerchenfeld, daß man im Vatikan Polen als einen Schutzwall gegen die orthodoxe Kirche Rußlands ansehe, die man in Rom mehr fürchte als beispielsweise den Islam. Aber auf eine Auseinandersetzung mit ihr wolle sich die römische Kurie erst einlassen, wenn sie sicher sei, daß sie von den russi-

³² Promemoria Erzbischof Andreas Szeptycki. HHStA Wien, PA rot. 523, Liasse XLVII/11.

³³ Bericht Ritters vom 23. Juli 1915. BHStA München, Päpstlicher Stuhl.

schen Bajonetten nichts mehr zu fürchten habe.³⁴ Dies kennzeichnet die Stimmung im Vatikan gegenüber dem zaristischen Rußland sehr gut. Im Vatikan hatte man schon sehr früh die Gefahr einer Revolution in Rußland erkannt. Bereits 1915 sagte Benedikt XV. zu *Erzberger*, dem deutschen Zentrumsabgeordneten: *Wenn der Krieg noch lange dauert, gibt es eine soziale Revolution, wie sie die Welt noch nicht gesehen hat.*³⁵

Dann kam in der Tat die Februarrevolution von 1917. Sie löste im Vatikan trotz des Mißtrauens gegenüber dem zaristischen Rußland zwiespältige Gefühle aus. Der Vatikan war ohne Zweifel zufrieden über das Ende der Zarenherrschaft, des bis dahin unüberwindbaren Hindernisses für normale diplomatische Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und Rußland. Doch verstärkten sich zugleich die Befürchtungen, daß die Abdankung des Zaren und die Errichtung der *Provisorischen Regierung* nicht der letzte Akt der Revolution in Rußland sein würden. Die Macht der gleichzeitig geschaffenen Arbeiter- und Soldaten-Räte – der Sowjets – wurde immer größer, und es wuchs die Wahrscheinlichkeit ihres völligen Sieges über die Regierung.³⁶

Die Provisorische Regierung zeigte sich den Wünschen des Vatikans gegenüber sehr aufgeschlossen. Im Kampf gegen die revolutionären Kräfte im Lande war ihr jede internationale Anerkennung und Unterstützung willkommen. Dazu kam, daß der Vatikan immer bessere Beziehungen zu England und zu Frankreich unterhielt. Ein Entgegenkommen dem Vatikan gegenüber konnte diesen Mächten zeigen, welche Freiheit im neuen Rußland im Vergleich zum zaristischen Regime nunmehr herrschte. Deswegen war die Provisorische Regierung durchaus bereit, selbst die russisch-katholische Kirche und ihren Exarchen Feodorv anzuerkennen. Verständlich ist auch, daß es deshalb der Provisorischen Regierung nicht genügte, beim Heiligen Stuhl nur durch einen Geschäftsträger vertreten zu sein. Sie schickte vielmehr einen Gesandten an den Vatikan. Dieser, *Bronevskij*, wurde freilich, noch ehe er seinen Bestimmungsort erreichte, zurückgerufen. Die Regierung Kerenski ernannte an seiner Stelle *Lisakovskij*. Welch großen Wert die Kurie ihrerseits auf die Verbindung mit der Provisorischen Regierung legte, zeigt der Umstand, daß *La Civiltà cattolica* von der Ankunft des Gesandten als einem wichtigen Ereignis berichtete.³⁷ *Lisakovskij* überreichte am 30. September 1917 im Vatikan sein Beglaubigungsschreiben. Zur Entfaltung einer diplomatischen Tätigkeit kam dieser Botschafter *Kerenskis* allerdings nicht mehr.

³⁴ Ebd.

³⁵ M. Erzberger, *Erlebnisse aus dem Weltkrieg*, Stuttgart–Berlin 1920, 16.

³⁶ Trotz des vorherrschenden Gefühls der Freude zugunsten der katholischen Kirche berichtete der Botschaftsrat der Russischen Gesandtschaft beim Heiligen Stuhl, *N. J. de Bock*, von der Sorge des Vatikans hinsichtlich der Zukunft Rußlands. In seinem Bericht vom März 1917 unterstrich er, daß man beim Vatikan drei verschiedene Empfindungen der Februarrevolution gegenüber unterscheiden könne: 1. Genugtuung, verbunden mit Hoffnung für die schon seit langem erwartete Chance Roms, 2. gleichzeitig aber auch Angst, daß die bürgerliche Revolution in eine sozialistische umschlagen könnte, deswegen 3. der dringende Wunsch, Rußland möge es gelingen, so rasch wie möglich einen Frieden zu erlangen, um die sozialistische Revolution zu vermeiden. Bericht de Bocks vom 31. März 1917. AVPR Vatikan 1917, d. 122.

³⁷ *La Civiltà cattolica* 4 (1917) 165.

Die sich verschärfende revolutionäre Situation in Rußland, die auch auf andere Länder übergreifen drohte, wurde im Vatikan als ein Menetekel betrachtet und war deshalb ein wichtiger Beweggrund für die Friedensnote des Papstes vom 1. August 1917.³⁸ Die Eroberungsabsichten der kriegführenden Mächte machten einen Erfolg Benedikts von vornherein unwahrscheinlich. Ihr Nationalismus, verbunden mit tiefem gegenseitigen Mißtrauen und der Angst, zu Schaden zu kommen, hinderte sie daran, einem Appell zu folgen, der Opfer von beiden Seiten verlangt hätte.

Schon im Juli 1917 hatte der Kardinalstaatssekretär der Provisorischen Regierung in Rußland ein Memorandum überreichen lassen, in dem die Forderungen des Heiligen Stuhls gegenüber Rußland zusammengefaßt waren. Sie entsprachen den Wünschen, die schon Pius X. 1912/13 der zaristischen Regierung hatte vortragen lassen. Es ging vor allem um die endgültige Durchführung des vom Papst neu geregelten Ehrechtes in Rußland.³⁹

Weiter wurde die Zulassung der russischen Sprache in der Liturgie der neuerstandenen russisch-unierten Kirche und überhaupt die Anerkennung dieser Kirche in Rußland gefordert, obwohl die russisch-orthodoxe Kirche sich stets leidenschaftlich gegen eine unierte russische Kirche gewehrt hatte, da sie ihren Monopolcharakter, zumindest bei den Russen, zu verlieren fürchtete. Für den Zaren und natürlich auch für die herrschende Klasse als Vertreterin der russisch-orthodoxen Kirche und der zaristischen Staatsraison gab es, wie der Zar einmal erklärte, nur Katholiken, die nicht Russen waren, und Russen, die Orthodoxe waren.

Das Ministerium für Konfessionen der Provisorischen Regierung reagierte positiv auf die Vorschläge des Kardinalstaatssekretärs und war nun bereit, mit dem Vatikan auch Verhandlungen über die Organisation der katholischen Kirche in Rußland, und zwar nicht nur des lateinischen, sondern auch des neugegründeten russischen Zweiges mit dem Exarchen *Fedorov* an der Spitze, aufzunehmen. Auch die Wahl des Exarchen sollte bestätigt werden. Noch wenige Tage vor dem Ausbruch der Oktoberrevolution wandte sich das Konfessionsministerium an das Ministerium des Äußeren, um die Einleitung offizieller Verhandlungen mit dem Vatikan zu ermöglichen.⁴⁰

Blicken wir abschließend auf die wechselvolle und spannungsreiche Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen Rußland und dem Hl. Stuhl zurück, so ergibt sich die nur auf den ersten Blick erstaunliche Feststellung, daß die Kräftekonstellation von damals auch im wesentlichen die von heute ist: Auf der einen Seite

³⁸ F. Engel-Janosi, Österreich und der Vatikan 1846–1918 II, Graz 1960, 292–325.

³⁹ In der Sitzung der Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten im Juli 1917 wurde beschlossen, daß der Kardinalstaatssekretär der Provisorischen Regierung ein Memorandum über die Neuordnung der Verhältnisse der katholischen Kirche in Rußland übermitteln sollte. Dieser Entscheidung ging eine intensive Beratung mit den katholischen Würdenträgern in Rußland voraus. ASV AAEESS, Russia Juli 1917, vol. 508. Vgl. auch G. Rumi (Hrsg.), Benedetto XV e la pace – 1918, Brescia 1990, 152–154.

⁴⁰ Note vom 12. Oktober 1917. AVPR Vatikan 1917, d. 155.

steht der politisch machtlose, auf die Sicherung der religiösen Freiheit für die Katholiken im russischen Machtbereich bedachte Vatikan, auf der anderen Seite der Komplex von Nationalität, orthodox-nationalem Staatskirchentum und russischer Weltpolitik.

Selbst die Revolution des Roten Oktober hat nur im ersten Augenblick etwas daran geändert – alsbald gelang es auch ihr, die Orthodoxe Kirche in den Sowjetstaat zu integrieren. Lediglich die kurzlebige Kerenski-Republik, die sich dem westlich-liberalen Staatsgedanken verpflichtet wußte, hatte ein paar Schritte in Richtung auf religiöse Freiheit – und damit auf gutes Einvernehmen mit dem Hl. Stuhl – unternommen. So verwundert es nicht, daß dessen diplomatische Bemühungen im wesentlichen erfolglos blieben.

Wie die Zukunft aussieht, wird davon abhängen, in welchem Maße sich die traditionelle Verschmelzung von Russentum bzw. Panslawismus und Orthodoxie und Staat im Zuge einer wirklichen Liberalisierung von Staat und Gesellschaft in Rußland auflösen – oder fort dauern wird. Die neuen Religionsgesetze vom 23. Juni 1997 zeigen wieder einmal, wie ausschließlich die Beziehung zwischen dem Russentum und der Orthodoxie in Rußland ist.

Die Rettung des Flüchtigen

Die Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor¹

Von Lenka Karfíková, Prag

Meine sehr verehrten Damen und Herren, in diesem Vortrag kann ich natürlich nicht die Schau der Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor (gest. 1141) – die der Gegenstand meiner Dissertation war – in allen ihren Aspekten und Facetten darstellen. Der Hauptgedanke meiner Arbeit, der auch schon in ihrem Titel *De esse ad pulchrum esse* (»Vom Sein zum Schönsein«)² mitklingt, ist Hugos »Vergeschichtlichung« der neuplatonisch inspirierten Denkfigur vom Hervorgehen aus dem Ursprung und Rückkehr zu ihm (προόδος und ἐπιστροφή bzw. *exitus* und *reditus* oder *conditio* und *conversio*), die Hugo auch *esse* (Sein) und *pulchrum esse* (Schön-, d. h. Gestaltetsein) bezeichnet und mit seinem Ordenspatron Augustinus³ als zwei wesentliche Momente des Schöpfungsgeschehens erörtert. Anders als Augustinus versteht jedoch Hugo diese zwei konstitutiven Momente nicht simultan, sondern sukzessiv⁴, d. h. *geschichtlich*: Der Mensch, in seinem Sein geschaffen, *wird* erst durch seine sukzessive, zeitliche, geschichtliche Zuwendung zum Ursprung im Schönsein vollendet. Er kommt sozusagen nicht »fertig« aus der Hand Gottes heraus, sondern soll sich selbst in der Zeit, in seiner eigenen Geschichte erst vollenden. Und ähnlich wie der Mensch erst durch seine Bezogenheit auf Gott seine volle Konstitution, sein Schönsein erreicht, so wird auch das Universum, für den Menschen geschaffen, erst durch seine Bezogenheit auf den Menschen in der Zeit (d. h. auch geschichtlich) voll konstituiert. Die Konstitution des Menschen und der Welt wird damit von Hugo radikal geschichtlich gedacht, und zugleich erscheint das Universum in seiner »ontologischen« Vollendung, in seinem Schönsein, ganz fundamental auf den Menschen angewiesen. Beide diese Vorstellungen, im zwölften Jahrhundert ausgesprochen, enthalten in sich m. E. viel von der Größe und vom Risiko der europäischen Moderne.

Diesen Gedankengang will ich jedoch heute nicht weiter erörtern. Was ich statt dessen versuchen möchte, ist eine knappe Andeutung der Schönheitsbetrachtung Hugos anhand von drei Themen, die mich während der ganzen Textuntersuchung am

¹ Festvortrag im Rahmen der feierlichen Promotion zum Dr. theol. durch die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt am 20. 2. 1997. – Der Text kommt unverändert zum Abdruck, so daß auch der Vortragsstil erhalten bleibt.

² Der volle Titel meiner bei Prof. Michael Seybold gearbeiteten Dissertation lautet *De esse ad pulchrum esse. Theologische Relevanz der Schönheit im Werk Hugos von Sankt Viktor*. Die Arbeit erscheint demnächst in der Reihe *Bibliotheca Victorina*, Verlag Brepols, Turnhout/Belgien.

³ Vgl. *De Gen. ad litt.* I; *Confess.* XII.

⁴ ... primo produxit de non esse ad esse, postea ad pulchrum esse (*Sent. de divin.* I – Piazzoni [= A. M. Piazzoni, *Ugo di San Vittore »auctor« delle »Sententie de divinitate«*, in: *StMed*, s.III., 23, 1982, 861–955] 928,25–26). ... Deus, qui in momento poterat omnia facere, sex diebus distinxit opera sua (*Notulae* 4 – PL 175, 33c). Ähnlich *Dial.* – PL 176, 17c–18c; *De sacram.* I,1,3 – PL 176, 188b–189b.

meisten angesprochen haben. Diese drei Momente, nach denen sich mein Vortrag in drei Teile gliedert, mögen heißen: »Die Schönheit als eine überraschende Entsprechung«, »Lob des Vielfältigen« und »Die Rettung des Flüchtigen«, wobei der letzte Punkt, für Hugo charakteristisch, obwohl in seinem Werk nur selten systematisch erörtert, meinen heutigen Ausführungen ihren Titel gab.

1. Die Schönheit als eine überraschende Entsprechung

Hugo von St. Viktor gilt in der Forschung über die Geschichte der Schönheitsauffassung als der erste mittelalterliche Autor, der das Thema der Schönheit monographisch behandelte⁵, und zwar in seiner schmalen Frühschrift *De tribus diebus*⁶. Die ganze Schrift – ähnlich wie das spätere *Itinerarium Bonaventuras* – ist ein Reiseplan der Pilgerschaft zu Gott anhand der geschaffenen Welt: Die *Unermeßlichkeit* der Schöpfung soll ein Hinweis zur *Macht* des Schöpfers, die *Schönheit* der geschaffenen Welt eine Transparenz seiner *Weisheit* und die *Nützlichkeit* des Geschaffenen ein Beweis seiner *Güte* sein⁷.

Was ist nun für Hugo die Schönheit als der Ausgangspunkt seines Aufstiegs zur göttlichen Weisheit?

Die Schönheit des Universums (*decor*⁸ oder *pulchritudo*⁹) wird in *De tribus diebus* unter vier Grundmerkmalen betrachtet, welche auch die Struktur der Schönheitserörterung Hugos bestimmen: der Stellung, Bewegung, Gestalt und Qualität (*situs, motus, species, qualitas*)¹⁰. Alle diese Aspekte in ihrer Gleichzeitigkeit tragen zur Gesamtschönheit des Universums (*decor*) bei, der eigentliche Ort der Schönheit (*pulchritudo*) im engeren Sinn ist jedoch die *figura* (Einzelgestalt), die zusammen mit der Farbe die *species* ausmacht¹¹.

⁵ So E. de Bruyne: »... (Hugues) y développe, sans doute en fonction de la mystique, le premier traité esthétique du Moyen-Age« (*Études d'esthétique médiévale*, Brugge 1946, II, 238).

⁶ *I tre giorni dell' invisibile luce. L'unione del corpo e dello spirito*, hg. v. V. Liccaro, Firenze 1974, 17–45. Diese kleine Schrift wurde früher als das siebte Buch des *Didascalicon* bzw. als ein »Appendix« zum *Didascalicon* betrachtet (PL 176, 811–838).

⁷ Vgl. *De tribus diebus* 1 – Liccaro 46.

⁸ Vgl. z. B. *De tribus diebus* 1 – Liccaro 46.

⁹ Vgl. z. B. *De tribus diebus* 3; 4 – Liccaro 54.58.

¹⁰ Der *situs*, d. h. die durch angemessene und feste Verbindungen gebildete Komposition und die passende und anmutige Distribution dem Raum, der Zeit und der Funktion nach, betrifft die sinnvolle raumzeitlich-funktionale Struktur des Universums. Der *motus* zeigt diese Struktur als vierfache Bewegung der Naturkräfte, des vegetativen und sinnlichen Lebens, der Reflexivität. Die *species* führt unseren Blick vom Ganzen zur sichtbaren Einzelfigur in ihrer je unterschiedlichen Wunderbarkeit. Die *qualitas* läßt letztlich auch das den anderen vier Sinnen zugängliche Schöne erfahren (*De tribus diebus* 4–13 – Liccaro 60–88).

¹¹ *Species est forma visibilis, quae continet duo: figuras et colores* (*De tribus diebus* 9 – Liccaro 76). – V. Liccaro (*Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore*, Trieste 1969, 50) leitet die Bedeutung der *species* an dieser Stelle von Augustinus' Abhandlung *De ideis* ab, in der die *species* mit der *forma* und mit der *idea* selbst, d. h. mit dem Archetypus in der göttlichen Intelligenz, identifiziert wird (*De divers. quaest. LXXXIII* 46,2 – BA 10, 124). – Meines Erachtens muß hier aber die *species* als die *schon in die Materie eingeprägte Form* verstanden werden. Hugo sagt ja nicht bloß: *species est forma*, wie V. Liccaro betont, sondern ausdrücklich: *species est forma visibilis* (*De tribus diebus* 9 – Liccaro 76).

Von der Schönheit der Einzelfigur sagt Hugo, daß sie – neben dem Großen, dem Kleinen, dem Seltenen, dem Monströsen, dem Lächerlichen usw. – in den Bereich des Wunderbaren (*mirabile*) gehört¹². Die Schönheit bringt also zum Wundern, sie erweckt das Staunen und die Bewunderung. Dies ist das Allererste, was Hugo von der Schönheit (*pulchritudo*) sagt.

Was heißt nun eigentlich staunen, sich wundern, bewundern? Wir staunen, wenn etwas anders ist, als wir erwartet haben oder als wir gewöhnt sind. Die von Hugo genannten Gestalten sind nun tatsächlich durch ihre »Außerordentlichkeit« wunderbar. So sagt Hugo ausdrücklich von dem durch seine Größe oder Kleinheit Wunderbaren, daß es den üblichen Dimensionen seiner Gattung nicht entspricht¹³. Das Rare wiederum ist in seiner Gattung selten oder dem Menschen unzugänglich und nicht oft gesehen¹⁴. Anderes ist wegen seiner Monstrosität und Lächerlichkeit wunderbar¹⁵, usw.

Wodurch ist nun die *pulchritudo*, die schöne Einzelfigur, wunderbar, d.h. ungewöhnlich? Hugo sagt buchstäblich, daß wir die Gestaltung (*figuratio*) einiger Dinge bewundern, »weil sie auf eine spezielle Weise *decorae* und *convenienter coaptatae* sind«¹⁶.

Die Ausdrücke *decorae* und *coaptatae* sind vielleicht ein Widerhall von Augustins Unterscheidung zwischen *pulchrum* (was an sich schön ist) und *aptum* (was als ein Teil des Ganzen schön ist, was durch seine Beziehung zu etwas anderem schön ist)¹⁷. Wenn Hugo *coaptatae* sagt, denkt er jedenfalls an eine Harmonie der Teile, an eine anmutige Zusammenfügung von vielem, an eine Einheit in Vielheit. Die »Komposition« und »Disposition«, die unter dem Merkmal von *situs* für das ganze Universum gefunden wurden¹⁸, wiederholen sich also auch in der Einzelfigur. Auch ihre Schönheit muß die Grundregel des *situs* einhalten: die Angemessenheit und die Festigkeit der Verbindungen (*aptitudo*, *firmitas*)¹⁹ und die räumliche, zeitliche und funktionale Proportionalität²⁰.

¹² Vgl. *De tribus diebus* 9 – Liccaro 76.

¹³ *Figura secundum magnitudinem attenditur, quando res quaelibet sui generis modum quantitate excedit ... Figura secundum parvitatem consideratur, quando res quaelibet sui generis quantitati aequari non potest ...* (*De tribus diebus* 9 – Liccaro 76–78).

¹⁴ *Sunt quaedam in rebus conditis, quae idcirco cum videntur magis mira sunt, quia ad hominum notitiam raro perveniunt, vel ob hoc quod in suo genere pauca creata sunt, vel quia in remotis sedibus et in abditis naturae sinibus abstrusa* (*De tribus diebus* 10 – Liccaro 78).

¹⁵ *Rursus alia idcirco miramur quia monstruosa sunt vel ridicula, quorum quidem plasmatio quantum ab humana ratione aliena est, tanto levius humanum animum in admirationem compellere potest* (*De tribus diebus* 11 – Liccaro 80).

¹⁶ *Quorumdam rerum figurationem miramur, quia speciali quodam modo decorae sunt et convenienter coaptatae, ita ut ipsa dispositio operis quodam modo innuere videatur specialem sibi adhibitam diligentiam Conditoris* (*De tribus diebus* 11 – Liccaro 80).

¹⁷ ... *pulchrum*, quod per se ipsum, *aptum* autem, quod ad aliquid adconcomitatum deceret, definiebam (*Confess.* IV, 15, 24 – BAug 13, 448, 10ff). Vgl. dazu J.-M. Fontanier, *Sur le traité d'Augustin De pulchro et apto. Convenance, beauté et adaptation*, in: RSPHTh 73 (1989) 413–421.

¹⁸ *Situs est in compositione et ordine, id est in compositione et dispositione* (*De tribus diebus* 4 – Liccaro 60).

¹⁹ Vgl. *De tribus diebus* 4 – Liccaro 60–64.

²⁰ Vgl. *De tribus diebus* 5–7 – Liccaro 64–74.

Das Adverb *convenienter* sagt aus, daß etwas so ist, wie es nach einer gegebenen Ordnung oder mindestens nach unserem Geschmack und unserer Konvention sein soll. Das Schöne ist aber »auf eine spezielle Weise« (*speciali quodam modo*²¹) so, wie es sein soll, auf eine außerordentliche Weise so, wie es sich ziemt, auf eine ungewöhnliche Weise so, wie es unserem Geschmack entspricht. Die Paradoxie dieser Formulierungen bringt das ganze Paradox des Schönen zum Ausdruck, das uns gerade dadurch überrascht, daß es so ist, *wie es ja sein soll*, wie es sein *muß*, wie wir es – vielleicht auch unbewußt und gegen jede Erwartung – doch erwartet haben.

Das Schöne entspricht also auf eine überraschende und unerwartete Weise der angemessenen, passenden, ja notwendigen Ordnung, die uns – wie auch schon immer – bereits bekannt war. Das Schöne wundert uns, gerade weil es dem Ur-Erwarteten entspricht, aber auf eine unerwartete Weise.

Letztlich sagt Hugo, daß »die Disposition selbst des Werkes eine spezielle Aufmerksamkeit des Urhebers irgendwie zu bezeugen scheint«²². Diese Metapher gründet in der Erfahrung des menschlichen Handwerks, der Kunst, des Schaffens überhaupt. Einiges ist hier präziser, mit größerer Aufmerksamkeit und Liebe gemacht und mehr als anderes gelungen. Solche Stücke geben die ganze Kunst des Urhebers kund. Mit der »speziellen Aufmerksamkeit« oder dem »speziellen Fleiß« (*diligentia specialis*) drückt Hugo die Genauigkeit jeden Details aus, die zur Schönheit der Einzelfigur wesentlich gehört. Die Schönheit ist präzise in der Gesamtkomposition wie in der Disposition und Durchführung der Einzelzüge.

Die Schönheit der Einzelfigur ist jedoch, wie schon erwähnt, nur eine Komponente der Gesamtschönheit des Universums, die auf eine erstaunliche Weise mit der Größe und der Nützlichkeit (d.h. der Bezogenheit auf den Menschen) verbunden ist (wie die Macht, Weisheit und Güte Gottes verbunden sind, auf welche diese Merkmale des Geschaffenen hinweisen). Die Schönheit, so sagt Hugo, »aktualisiert sich« in der »Nützlichkeit«, also in ihrem Verhältnis zum Menschen²³. Diese »Aktualisierung der Schönheit« nuanciert Hugo weiter in einer vierstufigen Skala von *necessarium*, *commodum*, *aptum vel congruum* und *gratum*, in der die Nützlichkeit von der »Lebensnotwendigkeit« (*necessarium*) über das Angenehme (*commodum*) und Angemessene (*aptum vel congruum*) bis zur Anmut und zum »Freuen beim Ansehen« des *gratum* verfeinert wird. Gerade in der edelsten Form von »Nützlichkeit« (d.h. von Bezogenheit auf den Menschen), nämlich beim *gratum*, was *keinen* Nutzen bringt, sondern nur freut (*gratum est quod ad usum habile non est, et tamen ad spectandum delectabile*²⁴), scheint die Schönheit im vollen Sinn aktualisiert zu werden.

Das Gefallen am Schönen, seine überraschende und erfreuliche Entsprechung zu unserer Erwartung, versteht damit Hugo als seine Aktualisierung. Die »durch die

²¹ *De tribus diebus* 11 – Liccaro 80.

²² ... ita ut ipsa dispositio operis quodam modo innuere videatur specialem sibi adhibitam diligentiam Conditoris (*De tribus diebus* 11 – Liccaro 80).

²³ Item decor creaturarum propter formam naturalem pertinet ad habitum, utilitas vero ad actum, quia in hoc creaturae utiles sunt, quod subiectae homini serviunt et obsequium reddunt (*De tribus diebus* 16 – Liccaro 96).

²⁴ *De tribus diebus* 14 – Liccaro 88–90.

Natur gegebene« Schönheit (*forma naturalis; habitum natura indidit*²⁵) wird erst im Gebrauch, im Genuß, in der Freude des Menschen aktualisiert. Was heißt nun diese Aktualisierung?

Nach dem ursprünglichen »Itinerar« der Schrift *De tribus diebus* soll die Schönheit ein Weg zur göttlichen Weisheit werden, deren Manifestation sie ist²⁶. Wie sich aber Hugo diese anagogische Funktion der Schönheit konkret vorstellt, wird in der Schrift nicht weiter entwickelt. Bloß aus einigen Andeutungen können wir ahnen, wie uns die unter den vier Merkmalen beobachtete Schönheit des Universums ein Weg zur Weisheit des Urhebers werden kann. Ich möchte dies an einem charakteristischen Beispiel darstellen, nämlich am Grün, der »allerschönsten Farbe«²⁷.

Das erste, worauf Hugo aufmerksam macht, ist die faszinierende bzw. die ekstatische Kraft des allerschönsten Grüns: *animos rapit*. Die Schönheit »reißt« also den Geist (aus seiner üblichen Lage) »weg«. Dies ist der erste Schritt oder die Bedingung ihrer Anagogie.

Als den anderen, »inhaltlichen« Aspekt beschreibt Hugo die faszinierende Schau selbst: das neue Leben des Frühlings, den Sieg der neuen Sprosse über den Tod des Winters. Hugo versteht diese »Erneuerung« der Welt als ihre »Neugeburt« nach dem Absterben des Alten²⁸.

Das »allerschönste Grün« ist also die frische und junge Farbe des neugeborenen Lebens im Frühling. Dieses hinreißende »grüne Geschehen« der Natur hat jedoch für Hugo zugleich einen symbolischen Wert: Es ist »ein Bild der künftigen Auferstehung« (*ad imaginem futurae resurrectionis*), ein Zusage der Neugeburt aus dem Tod. Die Anagogie der Schönheit hat damit auch einen »inhaltlichen« Sinn, nämlich die Kraft des Symbols und des Zuspruchs.

Jedoch auch als eine »überraschende Entsprechung« kann die Schönheit ein Abbild der göttlichen Weisheit sein. Die Weisheit Gottes, in der Frühschrift *De tribus diebus* mit der zweiten göttlichen Person identifiziert²⁹, ist nämlich auch innertrinitarisch der »Ort« der Schönheit und des Gefallens Gottes³⁰.

Nach der Trinitätsvision, wie sie Hugo in seiner Frühschrift entwickelt, hat nämlich der Vater an seiner Weisheit (dem Sohn) Gefallen, da er in ihr vollkommen und unverkürzt das findet, was er selber ist³¹. Dieses vollkommene Sich-Finden und

²⁵ *De tribus diebus* 16 – Liccaro 96.98.

²⁶ Vgl. *De tribus diebus* 1 – Liccaro 46–50.

²⁷ Postremo super omne pulchrum viride, quomodo animos intuentium rapit; quando, vere novo, nova quadam vita germina prodeunt, et erecta sursum in spiculis suis quasi deorsum morte calcata ad imaginem futurae resurrectionis in lucem pariter erumpunt (*De tribus diebus* 12 – Liccaro 84–86).

²⁸ Vgl. *De tribus diebus* 6 – Liccaro 68.

²⁹ In seiner Frühschrift setzt der Viktoriner die in der Schönheit »versinnlichte« göttliche Weisheit mit der zweiten göttlichen Person gleich (ähnlich wie sein Ordenspatron Augustinus in seiner Jugend, vgl. *De diversis quaest. LXXXIII* 16 – BAug 10, 66, anders jedoch *De Trin.* XV, 17, 29 – CChr.SL 50A, 504, 64 ff), noch nicht mit dem Wesen Gottes selbst, wie später in *De sacram.* I, 2, 7 – PL 176, 209 ab.

³⁰ In illa enim omne pulchrum et verum, et ipsa tota est desiderium. Lux invisibilis et vita immortalis, cuius aspectus est tam desiderabilis, ut oculos Dei delectare possit: simplex et perfecta, non redundans et plena, sola, non tamen solitaria, una et continens omnia (*De tribus diebus* 22 – Liccaro 132).

³¹ ... quod mihi de me placet in ipso est, extra ipsum non est, quia quod ego sum ipse est (*De tribus diebus* 24 – Liccaro 136).

Sich-Freuen des Vaters in seiner Weisheit (im Sohn), ist zugleich die Grundlage des Gefallens und der Freude des Vaters über sein Werk, das durch seine Weisheit erschaffen ist³².

Die Freude Gottes über seine Schöpfung ist also das Sich-Finden des Vaters in der Weisheitsstruktur seiner Welt, ja das Sich-Finden des Vaters in der Weisheit, die sich in die Schönheit versinnlichte. Daher kann auch die Schönheit anagogisch sein: wenn nämlich ihr inneres Geschehen erschlossen wird, wenn in ihr das Sich-Finden und Sich-Freuen des Vaters in seiner versinnlichten Weisheit erblickt wird. Und dies kann gerade im »Schönheitsereignis« passieren, wo sich die Schönheit – diese geheimnisvolle, wunderbare und überraschende Entsprechung – im Gefallen und in der Freude des Menschen aktualisiert. Die in der Schönheit versinnlichte Freude Gottes findet in der Freude des Menschen ihren Wiederhall.

Der Mensch als ein geistiges Wesen und damit ein Abbild der göttlichen Weisheit soll jedoch nicht nur die Freude des Vaters an seiner Weisheit (am Sohn), sondern auch die vollkommene Entsprechung der Weisheit (des Sohnes) zum Vater durch seine Zuwendung zur göttlichen Weisheit nachahmen. Erst dann erreicht er seine Vollendung, wenn in ihm nicht nur das Sich-Finden des Vaters im Sohn, sondern zugleich das Sich-Finden des Sohnes im Vater abgebildet wird.

2. Lob des Vielfältigen

Der Viktoriner ist jedoch in der Geschichte der Schönheitsauffassung nicht nur durch seine Frühschrift *De tribus diebus*, sondern auch durch seine Vorliebe für das Vielfältige berühmt, die er am deutlichsten in seinem Kommentar zur areopagitischen *Himmlischen Hierarchie* zum Ausdruck bringt³³.

Zum Ausgangspunkt von Hugos »Theologie der Mannigfaltigkeit« wird ein Satz des Areopagiten von dem in sich einen Lichtstrahl, der sich »wie alles Gute multipliziert« (ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη) und alles, wofür er sorgt, durch sich vereint³⁴. Johannes Eriugena, der lateinische Übersetzer des areopagitischen Werkes, gibt die Worte ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη durch *optime et pulchre multiplicatur* wieder

³² Quidquid mihi placet, in ipso et per ipsum placet. Ipse est enim sapientia per quam feci omnia, in ipso aeternaliter disposui, quidquid temporaliter feci. Et tanto amplius unumquodque opus meum diligo, quanto perfectius illud primae dispositioni concordare video. Nolite putare quod ipse tantum sit mediator in reconciliatione hominum, quia per ipsum etiam commendabilis et placita fit aspectui meo conditio omnium creaturarum (*De tribus diebus* 24 – Liccaro 136–138).

³³ Vgl. E. de Bruyne, *Études*, II, 211–218; F. Minuto, *Preludi di una teoria del bello in Ugo da S. Vittore*, in: *Aevum* 26 (1952) 289–308, bes. 293–296; R. Assunto, *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano 1961, 132; ders., *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln 1963, 95.

³⁴ Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πῶποτε τῆς οἰκείας ἐνικῆς ἐνότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊούσα μένει τε ἑνὸν ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταυτότῃ μονίμως πεπηγυῖα καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ὡς θεμιτὸν ἀνανεύοντας ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἔνωσιν (*Hier. coel.* 1,2 – Corp. Dion. II, 8,5–10).

(sich gut bzw. am besten und schön multipliziert), entwickelt jedoch selber den durch seine Übersetzung angedeuteten Schönheitsgedanken nicht weiter. Er gibt sich – der Vorlage treu – mit den ontologischen Implikationen zufrieden: Alles subsistiert und kehrt zu seinem Ursprung zurück durch den in sich einen Lichtstrahl³⁵. Der Viktoriner, auf die (ungenau) Version Eriugenas angewiesen, konzentriert sich auf das Begriffspaar *optime et pulchre* (am besten und schön) und erörtert es weiter. Die Multiplizierung des Lichtstrahls interpretiert er als die in mannigfaltige Gaben differenzierte Selbstschenkung der göttlichen Herrlichkeit³⁶, wobei gerade diese Multiplizierung und Variierung die Schönheit ausmacht (*Haec vero multiplicatio et variatio universorum est pulchritudo*³⁷). Sie kommt nach dem Viktoriner durch die Unterschiedlichkeit, durch die unähnliche Schönheit der Einzelgaben zustande³⁸.

Den eigentlichen Sinn der Mannigfaltigkeit sieht Hugo in einer »ausgeglichene Harmonie« (*contemperantia*) der Rezipienten. Eben durch die mannigfaltige und unterschiedliche Teilnahme werden sie – ähnlich wie unterschiedliche Glieder eines Leibes – in eine komplementäre Eintracht, in eine Gemeinschaft der Einheit gebracht³⁹. In seiner Partikularität auf die anderen angewiesen, kann jedes einzelne Glied die Fülle nur in der Gemeinschaft der anderen erfahren⁴⁰.

Die Vereinigung des Vielen denkt Hugo damit zwar vor dem Hintergrund der neuplatonischen Einheitsspekulation, diese erfährt jedoch unter seiner Feder eine interessante Akzentverschiebung: Die Einheit wird als Komplementarität des Unterschiedlichen gedacht. Gerade durch die gegenseitige Angewiesenheit werden die Einzelglieder vereinigt; durch ihre Komplementarität werden sie eins. Erst in der Gemeinschaft der anderen wird jedes einzelne zur Fülle erhoben –

³⁵ Non enim omnia subsisterent, neque ad principium suum quod sursum est, Patrem omnium dico, redirent, si non radius ille ineffabilis diffunderetur in omnia, ut subsisterent omnia et in ipso unum efficerentur suoque copularentur initio. Et dum sic pulchre multiplicatur et in omnia procedit, manet in seipso, munitus incommutabilis, sui similis uniformis fixus, et eos qui in se, quantum fas est, hoc est quantum licet eisque conceditur, respiciunt, iuxta illorum propriam analogiam in seipsum extendit, hoc est ad seipsum erigit et unificat eos ad similitudinem sue simplicis unitatis (*In Ier. coel.* 1,2 – CChr.CM 31, 10,352–361).

³⁶ Divinae claritatis radius, qui spiritualiter lucentes illuminat, quamvis in se unus permaneat, participatione tamen et distributione donorum varie multiplicatur, quoniam multis diversisque modis distribuitur et multiplicatur (*In Hier. coel.* II – PL 175, 943d).

³⁷ *In Hier. coel.* II – PL 175, 943d.

³⁸ Optime enim multiplicatur, ut majus sit bonum, quod a multis percipitur; et pulchre multiplicatur, ut major sit decor universitatis, quod participantibus singulis varie diversisque modis infunditur, ut ex multitudine numerosa in participantibus boni fiat consummatio, ex distributione dissimili participantium pulchritudo (*In Hier. coel.* II – PL 175, 944a).

³⁹ Et ipsa multiplicatio fit ad contemperantiam eorum, quae provisiva sunt, hoc est electorum et provisorum ad vitam, ut contemperenter et participationis concordia uniantur quasi multa membra in uno corpore, ut ipsa diversitas donorum unitatis et pacis societatem ad invicem confirmet (*In Hier. coel.* II – PL 175, 944bc).

⁴⁰ Quatenus unumquodque membrum se a totius corporis compage dividere non praesumat, cum boni plenitudinem, quam in se minus habet, in aliorum societate possideat. Quia enim unumquodque habet, quod aliud non habet: propterea unumquodque in alio habet quod in se non habet, vel in alio plus habet quod in se minus habet (*In Hier. coel.* II – PL 175, 944c).

daher ist die Mannigfaltigkeit nicht nur vereinigend, sondern *anagogisch* vereinigend⁴¹.

Der multiplizierte und anagogisch vereinigende Lichtstrahl ist dabei die göttliche Weisheit selbst, welche die ganze Fülle des Geschaffenen in einer »All-einheit« enthält. Die Schönheit als ihr sinnlicher Ausdruck kann jedoch die göttliche Weisheit nur als eine harmonische Folge des Vielfältigen oder als eine ausgewogene Komposition des Unterschiedlichen widerspiegeln. Kein einzelnes kann die ganze Fülle »auf einmal« abbilden (*Non enim unum aliquod ex universis diversis capere potuit, quod erat pulchritudinis totum*⁴²), sondern immer nur eine Facette, die sich erst in einer Serie von unterschiedlichen, mannigfaltigen Facetten der Fülle nähert (*et idcirco summa pulchritudo varia participatione distributa est in singulis, ut perfecta esse posset simul in universis*⁴³). Je zahlreicher und vielfältiger die Facetten, desto größer die Chance, die ganze Fülle ahnen zu lassen (*nisi dissimiliter pulchra essent singula, summe pulchra non essent simul universa*⁴⁴). Darin gründet Hugos »Theologie der Mannigfaltigkeit«, seine Vorliebe für das Vielfältige.

3. Die Rettung des Flüchtigen

Damit nun die Schönheit der Schöpfung als ein sinnlicher Ausdruck der göttlichen Weisheit tatsächlich »allfältig« (*omnifariam*⁴⁵) wäre, müssen im Universum, so glaubt Hugo, alle Möglichkeiten der Schönheit verwirklicht werden: nicht nur die erhabene Schönheit der regelmäßigen Himmelsbewegungen, sondern auch die »niedrige« Schönheit des Entstehenden und des Untergehenden, der einzelnen Gattungen und Formen, die in den je auf- und untergehenden Einzelwesen ihren Ausdruck finden und ihre Kontinuität in der Zeit bewahren⁴⁶. Diese Art der Schönheit, ohne die das Universum nicht vollkommen, weil nicht »allfältig« schön wäre, ist jedoch, wie sich der Viktoriner nicht ohne Schmerz bewußt ist, eben durch das Untergehen des einzelnen bezahlt⁴⁷.

⁴¹ Et idcirco singula invicem tendunt ad se et concordiam ac pacem servant inter se: et ipsa concordia et pax temperantia est, qua sibi consentiunt, ut stent in unum et reformatur ad unum. Propter hoc ergo ipsam temperantiam provisorum anagogicam dicit et unificam. Unificam quidem, ut stent in unum; anagogicam, ut reformatur ad unum. Unificam, quia dispersos in unum colligit; anagogicam, quia dejectos ad superiora reducit (*In Hier. coel. II – PL 175, 944cd*).

⁴² *In Hier. coel. II – PL 175, 943d*.

⁴³ *In Hier. coel. II – PL 175, 943d–944a*.

⁴⁴ *In Hier. coel. II – PL 175, 943d*.

⁴⁵ ... quia ex eo in toto partium maxima est, quod in partibus differens, et multipliciter variata distinctaque omnifariam pulchritudo est (*In Eccles. 11 – PL 175, 186c*).

⁴⁶ Quare ergo non aequae pulchra sunt omnia, nisi ut magis pulchra sint simul universa? Nam si non essent differenter pulchra singula, non essent incomparabiliter pulchra universa; quia summa esset pulchritudo in singulis quaelibet excellens illa foret, et caeteris omnibus eminentior, non esset omnis pulchritudo in universis. Ergo Sapientia a fine usque ad finem fortiter pertingit; quia sic opera sua usque ad fundum rerum persequitur, ut etiam defectum inferiorum ad universorum pulchritudinem moderetur, ut inde universitas magis pulchra sit, quod in universitate quaedam aliorum comparatione et respectu defectum patiuntur (*In Eccles. 11 – PL 175, 186ab*).

⁴⁷ ... ut quodammodo singulorum corruptio, universorum sit pulchritudo (*In Eccles. 2 – PL 175, 140c*).

Dieser Stachel der zugegebenen Nostalgie ist vor allem in Hugos letztem, unvollendetem Werk spürbar⁴⁸: in seinem Kommentar zum *Kohelet*-Buch. Die »All-falt« der Schönheit, obwohl sie Hugo als *vanitas mutabilitatis* (die Eitelkeit der Veränderlichkeit) bezeichnet, gehört an sich zur guten und schönen Ordnung der Schöpfung und braucht keineswegs als tragisch angesehen werden⁴⁹. Erst die Gegenwart des Menschen in diesem »Schauspiel des Vergänglichen« ändert die Lage. Nach der Version der »Anfangserzählung« von der Schöpfung und dem »Fall« des Menschen, wie sie Hugo in seinem *Kohelet*-Kommentar darstellt⁵⁰, ist es eine allzu tiefe Zuwendung des Menschen zum Vergänglichen, nämlich die *vanitas curiositatis* (die Eitelkeit der Neugier), ein Bund mit dem Vergänglichen, wodurch der Mensch, statt sich seinem Schöpfer zuzuwenden und die Unvergänglichkeit zu erreichen, dem Vergehen, der *vanitas* der Sterblichkeit, verfällt⁵¹. Erst dadurch bekommt auch die Vergänglichkeit in der Natur eine Dimension der Tragik und der Nostalgie⁵². Sofern der (durch seine Liebe zum Vergänglichen) der Vergänglichkeit verfallene Mensch ihn

⁴⁸ Eine ähnliche Sensibilität verrät jedoch auch Hugos Schrift *De vanitate mundi*, vgl. z.B.: O munde immunde, quale dileximus te? Hic ergo est fructus tuus? Haec promissio tua? Haec spes nostra? Quare speravimus? Quare credidimus? Quare cogitare nolimus? Ecce quomodo decepti sumus. Nihil reliqui habemus, inanes pertransimus. O munde immunde, quale dileximus te? (*De vanitate mundi* I – K. Müller [Bonn 1913] 26,3–7). O saeculum antiquum, ubi es? Olim cum eras dilexi te, et nunc iterum cum non es diligo te, neque unquam transitis tuus amorem tuum minuire potest apud me. Quando eras, dilexi te, ut permaneres; modo autem quando non es, diligo te, non tamen volo ut huc revertaris ad me. Miror ipse desiderium meum, et affectum meum convenio, nec comprehendo (*De vanitate mundi* II – Müller 37,34–40). Ähnlich jedoch auch z.B. in *De assumptione b. Virginis*: Transeunt omnia quae temporaliter diligis: ante te transit quod diligis, novissime transis quoque tu, ac pertransis ipsa quae diligis. Cur ergo diligatur quod transit, quod diligendum non erat, etiamsi transitorium non erat? Nam cum staret nocuit, cum pertransiret decepit. In altero crudele, in altero fallax (*De assumptione* – PL 177, 1215bc).

⁴⁹ Propterea vero naturalem vanitatem, id est mutabilitatem aptam dicimus, quod ex ordinata vicissitudine rerum transeuntium, major universitatis pulchritudo constat, majorique commodo ejus instabilitas dispensatur; quia in eo et fastidium rerum varietate mentibus humanis tollitur, et decor ut dictum est, universitatis augetur. Corporea enim natura, cujus pulchritudo secundum species, et formas diversas perficitur, ex ipsa sua mutabilitate ampliori decore adornatur, dum per intervalla temporum, et alterationem tempore transeuntium ac tempore succedentium capit, quod simul capere non potuit; quia species ejus per successionem adveniunt, quae illi pariter inesse non potuerunt (*In Eccles.* 1 – PL 175, 119ab).

⁵⁰ Hugo entwickelt die Erzählung *Gen 3* in seine berühmte Lehre von drei Arten der Eitelkeit: der Eitelkeit der Veränderlichkeit, der Neugier und der Sterblichkeit: Prima est vanitas mutabilitatis, quae omnibus rebus caducis inest per conditionem. Secunda est vanitas curiositatis sive cupiditatis, quae mentibus hominum inest per rerum transeuntium et vanarum inordinatam dilectionem. Tertia est vanitas mortalitatis quae corporibus humanis inest per poenalitatem. Prima ergo vanitas naturalis est, et apta sive congrua. Secunda vanitas culpabilis, quia perversa. Tertia vanitas, poenalis et misera (*In Eccles.* 1 – PL 175, 119a).

⁵¹ Poenalis autem vanitas, quae est in corporibus humanis per mortalitatem, idcirco misera dicitur, quoniam homo nunc ex poena peccati hoc habet, ut conditioni rerum temporaliter transeuntium subiaceat, qui prius in creatione sui supra omnium visibilium conditionem stare acceperat (*In Eccles.* 1 – PL 175, 119bc).

⁵² Conditio quippe rerum transeuntium est, ut omnia orta occidant, et aucta senescant. Natura autem hominis de corruptibilis (sic!) quidem materia sumpta, sed per gratiam supra corruptionem elevata, et contra corruptionem confirmata: hoc in dono acceperat, ut ortum quidem cum caeteris haberet, occasum autem non haberet; et in nascituris, sed non morituris per incrementa aetatis susciperet augmentum, non pateretur defectum. Hanc dignitatem homo per peccatum praevericationis perdidit, quando immortalitatis stola exutus, et ad suae originis conditionem relapsus, ex sententia Creatoris audit: *Terra es, et in terram ibis* (vgl. *Gen 3,19*). Huic ergo vanitati (quae caeteris nata est subjacere) soli homini deputatur ad poenam; quia solus homo supra illam stare acceperat per gratiam (*In Eccles.* 1 – PL 175, 119cd).

beobachtet, ist auch der Wechsel vom Entstehen und Vergehen in der Natur schmerzhaft.

Nicht nur für den der Vergänglichkeit verfallenen Menschen kennt jedoch der Viktoriner eine Erlösung (die an sich sehr interessante soteriologische Problematik kann hier nicht näher erörtert werden⁵³), sondern er deutet auch für die ganze um des Menschen willen geschaffene Schöpfung eine Rettung an.

Das Vergängliche, das in der Vielfalt seiner Formen und Zeitverläufe die Fülle der göttlichen Weisheit widerspiegelt, ist für den Viktoriner sicherlich in der göttlichen Weisheit gegenwärtig, so daß es in diesem Sinne nicht definitiv »vergeht«⁵⁴. Seine volle Schönheit kann aber das Vergängliche, wie wir schon wissen, erst als *vom Menschen gesehen*, ihn erfreuend und für ihn »nützlich« – also im Vergehen selbst – erreichen. In ihrer »Aktualisierung«, die sich nur in ihrem »Vergehen« ereignen kann, hängt die Schönheit des Vergänglichen vom Menschen ab. Kann die flüchtige Schönheit auch in ihrer Aktualisierung für die Ewigkeit gerettet werden?

Eine spezifische und vielleicht die allerwichtigste »Aktualisierung« der Schönheit in der »Nützlichkeit« tritt auf, wenn der Mensch durch die Schönheit auf ihr ewiges Vorbild, die göttliche Weisheit, hingewiesen wird, um seine eigene Verwurzelung in derselben Weisheit zu erkennen und sich Gott, seinem Ursprung und Ziel, zuzuwenden⁵⁵. Die Schönheit, diese vielfältige Spur und mannigfaltiges Abbild der göttlichen Weisheit, wird voll »aktualisiert«, wenn sie vom Menschen als eine solche Spur »zurückführend« gelesen und als ein solches Abbild erkannt wird. Wenn nun die Bewegung, welche die Schönheit initiieren will, das Ziel erreicht, wenn nämlich die Zuwendung des Menschen zu seinem (und ihrem eigenen) Ursprung vollendet wird, dann gelangt – so könnte man sagen – auch die Schönheit selbst zu ihrem Ziel und wird vollendet. Vom Menschen gesehen, von ihm in ihrem Abbild-Charakter erkannt, hat dann die flüchtige Schönheit an der Erlösung des Menschen teil, für den sie erschaffen wurde und in dessen Hände ihr Schicksal anvertraut wurde.

⁵³ Vgl. dazu das Kapitel »Soliloquium *De arrha animae*« meiner Arbeit.

⁵⁴ ... et in ipso a quo sunt quod sunt, unum sunt et inveniuntur illic non tempus, sed aeternitas (*In Eccles.* 13 – PL 175, 208c).

⁵⁵ Omnis jucunditas, omnis suavitas, omnis pulchritudo rerum conditarum afficere cor humanum potest; satiare non potest, nisi sola illa dulcedo ad quam factum est. Nam species rerum visibilium quasi venae tantummodo quaedam sunt, per quas invisibilis pulchritudo se manifestans ad nos usque emanat. Et ideo, cum ista sensum nostrum atque affectum in se naturaliter provocant non quidem desiderium replent, sed ad inquirendam Conditoris speciem et ejus pulchritudinem concupiscendam irritant. Ergo ista omnia quae foris videantur ad provocandum affectum humanum, non ad satiandum facta sunt, ut ab eis excitatus surgat et ea auctus transcendat (*In Eccles.* 2 – PL 175, 142d–143a). Ähnlich in Hugos Schrift *De assumptione b. Virginis*: Amoris plena sunt omnia, et omnia amorem resonant: flores, odor, canticum. Nihil hic est quod animum non subeat, quod cor non penetret, et quod affectum non transtigit ... Rerum visibilium species, quas sensus hominis novit, et ipsae jucundae sunt, et suaves hominibus; ipsae ad similitudinem proponuntur, ut ex eis cogitet homo quae non novit (*De assumptione* – PL 177, 1214d.1215b). – In *Sent. de divin.* spricht Hugo deutlich von Schönheit als einem Hinweis zur göttlichen Weisheit: Cum autem pulchritudinem rerum discernit, scilicet quod in tanta universitate omnia summe pulchritudinis esse constat, id quidem mira quadam et ineffabili sapientia factum esse non dubitat (*Sent. de divin.*, Ms. R, f.146v, zitiert von J. Hofmeier – Piazzoni 953,1 – 954,15). Ähnlich auch *De sacram.* I,3,14 – PL 176, 221a: Et demonstrat summa pulchritudo operis perfectam esse sapientiam conditoris. In *Miscell.* I,83 (PL 177, 518) gilt die Schönheit sogar als Theophanie der göttlichen Weisheit. Zur anagogischen Funktion der Schöpfung vgl. auch *De sacram.* I,3,20 – PL 176, 225b.

Wie paradoxal es auch sein mag, rettet dann der Mensch (selber durch die letzte »Versinnlichung« der göttlichen Weisheit in der Inkarnation⁵⁶ gerettet) durch seine »zurückführende« Schau die vergängliche Schönheit zur ewigen Verherrlichung, wie er sich selber in der »Anfangsgeschichte« durch die vergängliche Schönheit zum Vergehen verführen ließ.

⁵⁶ Zum doppelten »Ausgang« (*exivit*) der göttlichen Weisheit in der Schöpfung und in der Inkarnation vgl. *In Hier. coel.* II – PL 175, 940bc. *Miscell.* I, 184 (PL 177, 580d–581a) sprechen sogar von einem dreimaligen »Ausgang« der göttlichen Weisheit: in der Schöpfung, der Inkarnation und der Hl. Schrift.

Theologie und Moderne¹

Von Leo Scheffczyk, München

Seit das Zweite Vatikanische Konzil die allseits gerühmte »Öffnung zur Welt« propagierte, wird die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Kirche zur modernen Welt immer neu und mit früher nicht gekannter Eindringlichkeit gestellt. Sie ergeht unter den verschiedensten Aspekten und erfolgt sowohl von seiten der Philosophie² als auch der Kulturkritik³ und der Theologie⁴, neuerdings aber auch besonders entschieden von seiten der Sozialgeschichte⁵, der auch die Arbeit von Th. Ruster nahesteht. Das christliche Denken überläßt hier zu Recht das Feld nicht gänzlich der profanen Kulturphilosophie, die sich um eine »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters«⁶ und um eine »Diagnose der Moderne«⁷ bemüht, die aber oft über die schon von Fr. Nietzsche getroffene Feststellung über den »zweideutigen Charakter der modernen Welt« nicht hinauskommt. Es ist sachgemäß, daß Kirche und Theologie dieses Feld auch bestellen und die geschichtliche Standortbestimmung ernst nehmen, um so ihrem Auftrag an der Zeit und an den Menschen sichere Orientierung zu geben. Dieser Aufgabe möchte wohl auch das umfangreiche Werk von Th. Ruster dienen, obgleich es im Vergleich mit den obengenannten theologischen Unternehmungen andere Wege geht.

1) Das Paradigma »Weimarer Republik«

Die Arbeit, die als geschichtswissenschaftliche doch stark unter dem »Interessensgesichtspunkt gegenwärtiger Fragen« (32) steht und konzipiert ist, begrenzt den Aspekt auf die relativ kurze Periode der Weimarer Republik, die wegen ihrer Eigenart, wegen ihrer Vielfalt im geistigen Leben und wegen des Aufbruchs des »ver sacrum catholicum« in ihr als ein repräsentatives Paradigma für das Weltverhältnis des »Katholizismus« (der Begriff wird in seiner Problematik wie in seiner faktischen Unentbehrlichkeit erklärt) anerkannt werden kann.

¹ Zu Th. Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn 1997.

² Vgl. u. a. H. Kuhn, *Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution*, Graz – Wien – Köln 1985; P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw † (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne?*, Weinheim 1986.

³ E. v. Kuehnelt-Leddihn, *Kirche und Moderne*, Graz 1993.

⁴ Dazu sind u. a. die Veröffentlichungen des katholischen »Forschungsinstituts für Philosophie Hannover« zu zählen (P. Koslowski, R. Löw †, R. Schenk); vgl. u. a. *Jahrbuch für Philosophie* Bd. 5, Wien 1993.

⁵ Als Beispiel sei U. Altermatt genannt: *Katholizismus und Moderne*, Zürich 1989.

⁶ So H. Freyer, Stuttgart 1963.

⁷ H. Meier (Hrsg.), *Zur Diagnose der Moderne*, München 1990.

In einem einleitenden Kapitel gibt der Autor Aufschluß über die hier angewandte Methode der »kontextuellen Theologie« (18ff.), welche das theologische Anliegen der Weimarer Zeit aus dem gesellschaftlichen Umfeld heraus verstehen und die einzelnen Theologengestalten wie ihre Werke als Exponenten der damaligen sozio-kulturellen Verhältnisse begreifen möchte. Er verhehlt sich nicht das Problematische eines solchen Unternehmens, bei dem zugleich vom Interessenstandpunkt der eigenen Zeit und mit dem Anspruch eines höher entwickelten Bewußtseinsstandes über eine vergangene Epoche geurteilt wird, so daß die Geschichte nicht mehr darstellt, »wie es gewesen« ist, sondern doziert, wie es hätte sein sollen. Er glaubt, das Dilemma mit dem Zugeständnis umgehen zu können, daß in dieser Arbeit bezüglich der geistigen Prozesse und der Personen nicht alles Dazugehörige vollständig zur Sprache gebracht wird und notgedrungen ein gewisses selektives Verfahren eingehalten ist, so daß die Ansprüche nicht zu hoch geschraubt sind.

Der damit ausgedrückten Notwendigkeit zur quantitativen Beschränkung wird man zustimmen können, freilich sich damit nicht von der Frage dispensieren dürfen, ob innerhalb dieser materialen Begrenzung die Beurteilung objektiv und unvoreingenommen ausfällt oder ob nicht etwa, wie das heute bei Anwendung einer rein subjektivistischen Hermeneutik gern geschieht, nur das eigene Urteil oder Vorurteil in die Texte hineingetragen wird. Bezüglich des Programms der »kontextuellen Theologie« aber wird man auch die weitere Frage nicht unterdrücken dürfen, ob eine Theologie, die sich als Offenbarungslehre und als Glaubenswissenschaft versteht, allein aus dem Kontext heraus verstanden werden kann oder ob nicht auch zeitübergreifende Determinanten und Kriterien zu ihrer Beurteilung herangezogen werden müssen.

Aber das Hauptinteresse der Arbeit liegt nicht auf kritischen oder selbstkritischen Vorfragen, sondern auf der Diagnose der kirchlichen und theologischen Bewegungen in der Weimarer Republik. Allerdings wird diesem Hauptanliegen noch eine kurze Darstellung des Katholizismus im 19. und beginnenden 20. Jh. vorangestellt, die als Vergleichsgröße und als Kontrastmittel zu »Weimar« dienen soll.

Die Beurteilung des Katholizismus dieser vorweimarischen Periode erfolgt wesentlich nach schon bekannten Schemata (H. Geller, U. Altermatt), nach denen sich das damalige kirchliche Leben durch »Überfremdungsangst« vor der politischen und liberal-protestantischen Welt zu einer Teil- und Subkultur entwickelte (37f.) und ein »antimodernes Bollwerk der katholischen Sondergesellschaft« ausbildete, welche den Charakter »einer sehr volkstümlichen Massenreligion« annahm, überhöht durch die Mystifikation des Papsttums. Dieser Katholizismus war in den abgeschlossenen Bezirk des bäuerlichen Lebens eingebettet und geriet so in eine »fundamentale Ungleichzeitigkeit« zur städtischen Zivilisation und zur Moderne überhaupt, was freilich erst einigen aufmerksamen Köpfen in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts bewußt wurde (49).

Trotzdem wird dieser Zeit bescheinigt, daß in ihr »Glaube und Leben noch zusammenpaßten« und »die katholische Religion noch fraglos brauchbar und nützlich war« (31), weil auch die »Plausibilitätsstrukturen« des gläubigen Denkens noch intakt waren. Hier tritt erstmals der das Ganze tragende Begriff der »Nützlichkeit« der

katholischen Religion auf, der offenbar ihre Brauchbarkeit für das menschliche Leben kennzeichnen soll. Aber der positive Gehalt dieses Begriffes wird gleich auch für das 19. Jh. wieder entwertet, wenn in ihm eine »schleichende Modernisierung« (39) und das Versagen der Kirche gegenüber der großstädtischen Arbeiterschaft (50) diagnostiziert wird. Es scheint überhaupt, als ob diese »Nützlichkeit« hier ironisch gemeint sei, weil sie vor allem dem Erhalt einer rein machtpolitisch verstandenen Kirche unterstellt wird, die sich im Dogma von der Unbefleckten Empfängnis, im Unfehlbarkeitsdogma und im Antimodernisten-Eid repräsentierte (38), aber die »Deutschkatholiken« und H. Schell »aus der Kirche« herausdrängte (was so für den letzteren nicht zutrifft).

Verfolgt man weiter, wie der Verfasser die Auswirkungen dieser Religiosität auf den »katholischen Menschentyp« versteht, der angeblich von »Skrupulosität und Ängstlichkeit« geprägt war und aufgrund der »Verkoppelung von Religion und Moral« (die offenbar nicht miteinander zu verbinden sind) unter »verheerenden psychologischen Folgen« litt (46), so darf man schließen, daß die für das 19. Jh. beanspruchte »Einheit von Religion und Leben« einer Chimäre gleichkommt, weil es sich ja offenbar um eine pervertierte Religiosität und um ein denaturiertes Leben handelte.

Man darf deshalb wohl auch schließen, daß in der Komposition des Buches, dem man eine gewisse gedankliche Leistung nicht absprechen kann, die Formel von der »Einheit zwischen Religion und Leben« nur eine Denkfigur bedeutet, die den Zweck hat, Kirche und Theologie der Weimarer Epoche die einheitliche Absicht zu unterstellen, daß ihr Streben ausschließlich auf die Wiedergewinnung der am Beginn des 20. Jh.s verlorengegangenen »Nützlichkeit« der Religion gerichtet war, was faktisch nur wieder die Stärkung der Machtposition der Kirche beinhaltete. Der Vorwurf der »Ungleichzeitigkeit« zur modernen Welt bleibt der gleiche, so daß der Unterschied zwischen den Epochen faktisch irrelevant wird.

Im ganzen läßt sich über die sehr knapp gehaltene Charakterisierung der katholischen Wirklichkeit des 19. Jh.s sagen, daß sie die vielschichtige Realität nicht trifft. Dem Vergleich etwa mit Franz Schnabel oder neuerdings mit Heinz Hürten⁸ (dessen einschlägiges Werk gar nicht berücksichtigt wird) kann diese Darstellung wohl nicht standhalten.

Der eigentliche Unterschied zwischen den Epochen wird zunächst nicht so sehr im Kirchlichen festgestellt, als vielmehr im Weltlichen, wo nach dem Ersten Weltkrieg der Übergang von der Monarchie zur Demokratie geschah und ein noch stärkerer Einbruch der Moderne statthatte. In einem kursorischen Überblick (c. 3) wird nun zu zeigen versucht, wie sich der Weimarer Katholizismus diesem Neuen widersetzte und im Mißverstehen der geistigen Kräfte der Moderne, die er als Liberalismus, Sozialismus, Kantianismus, Individualismus und Idealismus diskreditierte (75), auf diesem angeblichen »geistigen Trümmerfeld« (76) in einem nie erlebten »katholischen Hochgefühl« eine neue Ordnung aufzurichten suchte, die wieder nur auf Hierarchie, auf Autorität, auf Objektivität und auf das romantische »Organische« setzte.

⁸ Die Geschichte des Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986.

In einer Ausweitung der Analyse (c. 4), die freilich von Wiederholungen nicht frei ist, wird zwar zugegeben, daß die katholische Theologie »auf die veränderte Lage« in »erstaunlich rascher« Weise (114) reagierte, dabei aber in nicht zu bewältigende Begründungszwänge geriet. Sie versuchte nämlich mit dem alten Prinzip der »Nützlichkeit« die Menschen davon zu überzeugen, daß der Glaube für Volk und Menschheit »gebraucht« werde; sie tat dies mit einem »offenbarungspositivistischen Ansatz« und mit Betonung des übernatürlichen Charakters von Kirche und Dogma, der sich aber nach Wegfall der (angeblich) im 19. Jh. noch vorhandenen Plausibilitätsstrukturen nicht mehr vermitteln ließ (wogegen zu sagen wäre, daß man solche Plausibilitätsstrukturen weder dem 19. Jh. unterschiedslos zusprechen noch dem 20. Jh. gänzlich absprechen kann). Auch geschah dies (u.a. bei P. Wust) in einer unangemessenen Kreuzzugsmentalität und in »maßloser Selbstüberschätzung« (90), die bald einer bedrückenden Ernüchterung wichen, in der nach dem beifällig zitierten Urteil Ph. Funks »die Vergangenheit des Ghetto-Katholizismus« die Kirche wieder »eingeholt« hatte (92). Besondere Kritik erfahren dabei die Bestrebungen des politischen Katholizismus (C. Schmitt), die in einer Reichstheologie endeten, welche wiederum (wie im 19. Jh.) in der Verherrlichung des Papsttums gipfelte (108ff.) und in ihren Konsequenzen in den Nazismus einmündete.

Was hier modellhaft entworfen ist, erfährt danach eine minutiöse Einzelausführung in dem umfangreichen Kapitel fünf (181–353), in dem »Katholische Religion und moderne Welt« nach dem Denken der damals führenden katholischen Philosophen, Theologen und Literaten analysiert werden. Was hier an Denkgestalten und an den sie begleitenden Bewegungen (Jugendbewegung, Liturgische Bewegung, kulturellen Gruppierungen, sozialen, politischen und ökumenischen Initiativen) aufgeführt und dargestellt wird, ergibt ein imponierendes Zusammenspiel geistiger Kräfte, das der Verfasser kenntnisreich, mit scharfer Beobachtungsgabe und treffenden Urteilen im einzelnen aufzuzeigen versteht. Man ist positiv überrascht von dem Umfang der Materie, die hier entfaltet und denkerisch durchdrungen wird.

Ein Beurteiler, der durch Geburt und Herkunft dieser Zeit verbunden bleibt, der die aufgeführten theologischen Gestalten z.T. persönlich kannte (wie K. Zisché, K. Adam, H. Getzeny, Kardinal Faulhaber), von anderen seit seiner Ausbildungszeit nachhaltig beeinflußt worden ist (R. Guardini, O. Casel, K. Eschweiler, P. Lippert, Th. Haecker) und die Werke der Dritten (P. Wust, E. Przywara, E. Krebs, E. Michel) schätzen lernte, wird mit besonderem Interesse an die Lektüre dieser Partien des Buches herangehen und mit dem positiven Vorverständnis, daß diese Epoche einen großen Reichtum an Ideen und Gedanken barg. Aber dieses Vorverständnis wird ihm bei der Lektüre gründlich widerlegt (was übrigens grundsätzlich rechtmäßig geschehen kann, wovon hier aber nicht gesprochen werden kann), zunächst durch eine Interpretation, die diesen »Reichtum« als eine Ansammlung von einander widersprechenden Denkeinstellungen entlarvt, welche nur die Zerrissenheit und Ausweglosigkeit dieser Epoche demonstrieren. Dem widerspricht jedoch die Tatsache, daß (wie der Autor gelegentlich selbst zugibt) ein weithin einheitliches Glaubensbewußtsein vorherrschte, sogar zentriert im kritiklos verehrten Papst. Der Autor leitet aus seiner zugegebenermaßen außergewöhnlichen Übersicht die Folgerung ab, daß damals »an

ein einheitliches Auftreten des Katholischen in Staat und Gesellschaft nicht mehr zu denken war. Das klare Profil katholischen Geistes war geschwunden, der Katholizismus in Richtungen zergliedert« (96). Das Gemeinsame, das diesen Richtungen zugestanden wird, ist nur der Widerstand gegen die Moderne (so u. a. bei R. Guardini, K. Adam, P. Wust) oder die unermöglichten Versuche zu einer Amalgamierung von Christentum und Moderne, von Kirche und Kultur (etwa bei E. Przywara, E. Michel, A. Rademacher). Die alles übergreifende Gemeinsamkeit aber liegt im Scheitern aller dieser Versuche, die das Prinzip »Nützlichkeit der Religion« zur Geltung bringen und dem angestammten katholischen Glauben einen Einfluß auf die Gestaltung der Welt verschaffen wollten. Paradigmatisch wird diese Fehlleistung gleich am Anfang an dem (heute nicht mehr so bekannten) Breslauer Systematiker K. Zisché demonstriert (der freilich nach Kenntnis des Rezensenten nicht nur wissenschaftlicher Theologe, sondern auch eifriger Seelsorger war). Sein Anliegen, dem Verlust des Übernatürlichen durch einen Aufweis seiner doch vorhandenen Wirkungen im einzelnen Menschen wie in der Gesellschaft entgegenzuwirken, mußte an der »Ungleichzeitigkeit« scheitern. Mit diesem Typ von Theologie, die mit ihrer »Innensicht« des Glaubens, mit ihrem »Offenbarungspositivismus« und dem katholischen Überlegenheitsgefühl die Menschen zu beeindrucken (125–127) und mit der »Katholischen Aktion« gar zu rekatholisieren suchte (359 ff.), war das erstrebte Ziel nicht zu erreichen, so daß allein schon der Versuch als unrealistisch abzulehnen ist. Die »Nützlichkeit« der katholischen Religion war und (ist offenbar auch heute) gegenüber der Welt nach Ruster nicht aufzuweisen. Der Versuch dazu verschärft nur die Distanz zur modernen Welt und vertieft den Eindruck von der Ungleichzeitigkeit der beiden Größen. Dies wird mehr oder weniger übereinstimmend an den meisten der befragten Theologengestalten durchexerziert und in den beiden letzten Kapiteln des Buches noch einmal ins Grundsätzliche hinabgeführt.

2) *Geschichte unter systematischem Vorentscheid*

Weil angesichts der Materialfülle des Werkes nicht allen Einzelheiten nachgegangen werden kann (die im übrigen durchaus wertvolle Zusammenhänge aufzudecken und auch neue Einsichten zu vermitteln vermögen), ist vor allem auf das methodische Grundkonzept zu achten, welches das Ganze aus seiner inneren Form heraus verstehen läßt. Wie der Autor selbst in der »verlorenen Nützlichkeit« der Religion das geheime Antriebsmotiv der zum Scheitern verurteilten Theologie der Weimarer Zeit sieht, so darf auch nach seinem eigenen verdeckten Grundmotiv gefragt werden, von dem sein Denken geleitet ist. Er gibt gleich im Vorwort seines Buches die »verlorene Nützlichkeit« und den Nachweis von der antimodernen Grundoption des Katholizismus als These aus, so daß die dargebotene Geschichte nur die Durchführung einer These ist. Dieser Eindruck wird durch die andere Aussage verstärkt, daß es dieser Arbeit um die Anwendung einer »Theologiegeschichte in systematischer Absicht« geht (21). Damit ist nichts Geringeres gesagt, als daß die geschichtlichen Daten von vornherein unter einem systematischen Gedanken stehen, so daß deren Deu-

tung von vornherein feststeht. Es ist der Gedanke der Ungleichzeitigkeit von Christentum und Moderne, der von der Weimarer Theologie mit ihren vergeblichen Vermittlungsversuchen nur auf tragische Weise bestätigt wurde (nach dem Verfasser bei E. Przywara z. B. in so eklatanter Weise, daß er die katholische Existenz in der Welt zuletzt als »ortlos« ansah; 293). Nun ist freilich die Verbindung von »Geschichte« und »Systematik« eine Art von »hölzernem Eisen«, eine Kombination, deren Widersprüchlichkeit nur dadurch gelöst werden kann, daß die Tatsachen in das System gezwängt werden und nur das Anschauungsmaterial für die vorgefaßte gedankliche Option bilden.

Aufgrund des Überwiegens des systematischen Vorentscheids kommt es dann vielfach zu einer zwanghaften Deutung der Gestalten und Gedanken der Weimarer Epoche. Dabei beansprucht der Verfasser, der z. B. die »Parteilichkeit« der Philosophie von P. Wust rügt (170), für sich selbst und sein selektives Verfahren auch das Recht auf »Parteilichkeit« (20), was insofern verständlich ist, als er als moderner Theologe die Universalität und Allgemeingültigkeit theologischen Redens nicht mehr anerkennt (20) und auch einen absoluten Wahrheitsanspruch in der Theologie ablehnt. Darum kann es nicht ausbleiben, daß es in der Arbeit zu vielen Verzeichnungen kommt. So ist der gegen R. Guardini erhobene Einwand kaum zutreffend, daß er Freiheit nicht als Selbstbestimmung der Person zu denken vermochte, weil er zugleich die Überwindung der Subjektivität forderte (189). Der Guardini hier unterstellte Widerspruch ist aber nur vorhanden, wenn man (wie offenbar der Verfasser) »Person« mit »Subjektivität« identifiziert und dabei die metaphysische und theologische Tiefendimension des Personalen verkennt. Der an K. Adam gerichtete Vorwurf, daß er »die Kirche als autoritatives Zwangssystem« aufzurichten suchte (207) und damit in die Nähe des (heute als Schlagwort gebrauchten) Fundamentalismus rückte, erweist sich als verfehlt, weil hier die Lehre Adams vom Akt des Glaubens unberücksichtigt bleibt, der von Gott erwirkt und vom Menschen in Freiheit und Dank angenommen wird.

Solche Verzeichnungen aufgrund des vom »System« bestimmten selektiven Verfahrens zeigt auch das geistige Porträt O. Casels, in das als charakteristischer Zug die »Widergöttlichkeit jeder Entfaltung menschlicher Energie und Selbständigkeit« (249) eingezeichnet wird, was allein schon seiner Auffassung von der Beteiligung des Menschen am göttlichen Kult widerspricht. An dieser Stelle nimmt der Verfasser einen Selbstwiderspruch in Kauf, wenn er neben die Behauptung von der »Widergöttlichkeit« menschlicher Selbständigkeit die Forderung Casels nach »opferbereiter Liebe« stellt (249). Auch die Art, wie die Mysterientheologie in die Nähe des neureligiösen, neopaganen Faschismus gebracht wird (wenn auch nur im Zitat von R. Faber [254]), liegt jenseits wissenschaftlicher Seriosität.

Aber solche Mißdeutungen finden sich auch in der umgekehrten Richtung, dort wo der Autor wenigen, sich der »Macht« der Kirche entziehenden Persönlichkeiten der Weimarer Zeit seine Anerkennung zollt. Unter ihnen nimmt der Dichter-Theologe J. Wittig († 1949) die erste Stelle ein, der ebenfalls um den Verlust des Christlichen seitens der Welt wußte, jedoch aus der Kraft des Glaubens an »eine neue Kirche« (209) die Theologie erneuern wollte. Dabei lobt der Autor einerseits das Ab-

standnehmen von der überkommenen Kirchenlehre, bescheinigt ihm aber das Festhalten an dem Kerndogma der Gottessohnschaft Jesu Christi (215), findet andererseits wiederum kein kritisches Wort für die Auflösung des Sündenbegriffes bei Wittig (221). Ähnlich zweideutig ist die Stellungnahme zu dem dem Autor in vieler Hinsicht nahestehenden E. Michel, der einen nichtintegralistischen, pluralen und offenen Katholizismus vertrat, bei dem man sich nach der objektiven Wahrheit nicht zu richten brauche. Nachdem der Verfasser einmal zugibt, daß dies zu einer Auflösung in unzählige »Katholizismen« führen müsse, sieht er diese Gefahr dann doch wieder gebannt durch die Zwei-Reiche-Lehre Michels, in der die Wahrheit Gottes nicht mit der Wahrheit der Kirche identifiziert werde und dies gegen einen metaphysischen Wahrheitsbegriff verteidigt (234; 374). Ähnlich inkonsistent verläuft die Beurteilung des von Ruster wegen seiner weisheitsvollen Güte und seines Gegensatzes zur sterilen Scholastik geschätzten P. Lippert (320f.), der »den Gegensatz zwischen moderner und katholischer Weltanschauung überwunden« hatte. Die aber bei Lippert durchaus auch vorhandene selbstverständliche Anerkennung der Vollmacht der Kirche und des kirchlichen Gehorsams, die ihn instand setzte, einem »gesunden Subjektivismus« Raum zu geben, wird hier als äußerer Firnis ausgegeben, welcher der Zensoren wegen aufgetragen war (323).

Aufgrund der vom Autor vorgenommenen Option für das Systematische dürfen an ihn noch zwei grundsätzliche Fragen gestellt werden, die das Unzulängliche dieses Ansatzes erkennen lassen: Es ist die Frage nach der Legitimität der Verwendung des Nützlichkeitsbegriffes für das Phänomen des Religiösen wie auch für die Theologie, und es ist das Problem, wie die hier vorgegebene Systematik ohne Klärung der tragenden Begriffe auskommen kann.

Die erste Frage betrifft die hier vorgenommene und der Weimarer Zeit unterstellte Ineinssetzung von Religion und Nützlichkeit, wodurch die Religion zu einem sachhaften, ja geradezu vitalen Nutzwert degradiert wird, insofern sie dem Leben dienen soll. Sie wird so als ein »Mittel zum Zweck« zunächst dem Menschen untergeordnet, in weiterer Konsequenz aber dem Machtstreben der Kirche unterworfen. Wenn ein solcher Nutzwert sich wie bei der Änderung der Lebensbedürfnisse in der Moderne abnützt, kann er durch nichts mehr revitalisiert werden. Die Theologie, die das trotzdem versucht, gerät nach dem Verfasser in den Geruch einer bloßen Nützlichkeitslehre, die sich erfolglos an etwas nicht mehr Gebrauchtem abarbeitet. Das ist die Signatur, die das Buch dem katholischen Glauben der Weimarer Zeit und ihrer Theologie aufdrücken möchte. Es vergißt dabei, daß die Theologie sich um die Erkenntnis des Absoluten bemüht, das jedem irdischen Nutzen, auch des Menschen und der Kirche überhoben ist, aber gerade wegen dieser seiner Transzendenz allem Irdisch-Nützlichen gegenüber auch den auf das Absolute bezogenen Menschen betrifft und ergreift. Diesen Bezug des Menschen nur als nützlich zu bezeichnen, ihn als »verloren« auszugeben und danach die Theologie, die sich um die Aufhellung dieses Bezugs bemüht, zur »Nützlichkeitslehre« herabzusetzen, ist genauso unzutreffend, wie z. B. das Eintreten P. Wusts für die »Auferstehung der Metaphysik«, das Bemühen R. Guardinis um die Aufhellung der Sinnzusammenhänge von Gott – Welt – Kirche und Person oder die Wiederentdeckung des Mysteriums durch O. Casel als

Nutzeffekt für den defizitären katholischen Menschen auszugeben, der vor der Moderne kapitulierte.

Schließlich ist es aber der gänzlich ungeklärt gelassene Begriff der Moderne oder der Neuzeit selbst, welcher das systematische Anliegen des Autors untergräbt. »Moderne« wird hier als der fraglos gültige Urteilsmaßstab angelegt, aber nirgends gesagt, was er beinhaltet. Man kann höchstens an den durchgehenden Angriffen des Buches gegen die meisten Theologen der Zeit wegen ihres Antisubjektivismus, Antirationalismus, Antiautonomismus und Antiliberalismus im kontradiktorischen Gegenteil die Auffassung von der Moderne rekonstruieren. Das hieße aber gerade, die Moderne kritiklos in ihre Einseitigkeiten aufgehen zu lassen und das Werthafte, Positive an ihr, das auch die Kirche anerkennen kann, zu negieren. Hier ist zu merken, daß einer rein sozialgeschichtlichen Kontexttheologie die Vertiefung in die Geistesgeschichte fehlt.

3) *Theologie als Gleichzeitigkeit*

Anstelle einer denkerischen Ausarbeitung des Begriffes der Moderne und einer danach vorzunehmenden Verhältnisbestimmung von Kirche und Moderne (die wenigstens in Umrissen als eine Überspitzung ursprünglich christlicher Werte erklärt werden könnte mit der damit gegebenen Gefahr des Umschlags in das Gegenteil: Auch der Bolschewismus und Nationalsozialismus gehören zur Moderne) begnügt sich das Werk mit der Verurteilung der damaligen Theologie der »Ungleichzeitigkeit« und mit der Forderung nach »Gleichzeitigkeit«. (Daß es nach dem von H. Freyer erwogenen Gedanken auch eine legitime »Gleichzeitigkeit des Nicht-Gleichzeitigen« geben kann, wird übersehen.)

In der »Relecture« am Schluß des Buches, in welcher das systematische Anliegen vollends offengelegt wird, bestätigt der Autor das, was sich bei seinen geschichtlichen Analysen schon andeutete, was aber vorerst in der Form einer kritischen Berichterstattung gehalten war und darum nicht unbedingt als seine eigene Überzeugung angesehen werden konnte: die Distanzierung von einer positiven Offenbarung, vom Autoritätsanspruch der Kirche in Lehrfragen, vom hierarchischen Amt, vom Dogma als solchem, besonders aber vom Glauben an die Kirche als Leib Christi. Die »Gleichzeitigkeit« der Kirche mit der modernen Welt erfordert danach von der Kirche die Preisgabe ihres »Totalitätsanspruchs«, der faktisch schon in der Weimarer Zeit verloren ging. Dies meint im einzelnen: die Preisgabe des angemessenen »Wahrheitsmonopols«, weil jede Wahrheit, die sich nicht der Falsifikation unterzieht, als Ideologie entlarvt wird (Hier wird die Geltung des Falsifikationsprinzips überspannt, das ja z.B. schon auf die Naturgesetze nicht angewandt werden kann). Auch der Absolutheitsanspruch des Christentums muß in der Moderne aufgegeben werden. Dazu gehört u.a. die Vorstellung von einem »souveränen, universalen, absoluten, übergeschichtlichen und irrtumslosen Gott« (395), welcher die Kirche nur zu seiner Instrumentalisierung für die Zwecke ihrer Selbsterhaltung verführt (395). Der Begriff der

»Majestät Gottes« entsprach einer vergangenen Weltordnung, mit deren Ende aber nicht nur die Gottesvorstellung und die »sakrale Monarchie« der Kirche hinfällig wurden, sondern aus innerer Logik auch »das gesamte Gebiet der Glaubensvorstellungen« (399) getroffen war. Die Existenz der »einen, wahren und katholischen Kirche« gerät genauso in die Kritik wie die Menschwerdung »in dem einen Menschen Jesus von Nazareth« (396), woraus die Theologie eine Erlösungslehre in mittelalterlichen Kategorien ableitete.

Was aber vor allem aufgegeben werden muß, ist die »inkarnatorische Ekklesiologie«, aus der die Vergöttlichung der Kirche folgt (obgleich schon der dafür verantwortlich gemachte A. Möhler das Mißverständliche des Ausdrucks vom »fortlebenden Christus« anzeigte und ein »ekklesiologischer Monophysitismus« ernstlich niemals vertreten wurde). Der Verfasser gewahrt nicht, daß seine Kritik nicht nur das 20. Jh. trifft, sondern auch die ganze Traditions- und Glaubensgeschichte erfaßt.

Man fragt sich angesichts dieser totalen Entleerung von Glauben und Kirche, die weit über das geflügelte Wort von der »Verdunstung des Glaubens« hinausgeht, was von der katholischen Kirche noch bleibt. Es scheint, daß sie hier, wie es im 19. Jh. der Protestant R. Rothe († 1867) propagierte, in die Welt aufgehen soll. Die kirchliche Sinnfrage beantwortet der Verfasser, vom Begriff der Kirche absehend, dahingehend, daß »katholische Christen sich vielmehr als universale Lerngemeinschaft verstehen« könnten, »die ihre besondere Verantwortung gegenüber ihrer Geschichte zum Nutzen aller wahrnehmen« (400). Dies ist wohl so zu interpretieren: Weil es keine »übergeschichtliche Wahrheit« und demnach auch keine bleibenden Glaubenswahrheiten mehr gibt, sollten Christen zum Nutzen aller die Kirchengeschichte studieren. Allerdings muß man weiter fragen, wie diese Geschichte verifiziert werden kann, wenn es keine Wahrheit gibt. Mit der Forderung nach Gleichzeitigkeit der Theologie im absoluten Relativismus widerlegt der Verfasser am Ende sich selbst und seine geistreiche Arbeit.

Marienverehrung bei Luther?

Von Karl Josef Wallner, Heiligenkreuz

1. Zweideutigkeiten

Aus Anlaß des 450. Jahrestages seines Todes am 18. Februar 1546 hat man sich erneut mit der Person und dem Werk des Reformators Martin Luther beschäftigt. Ein Merkmal der gegenwärtigen authentischen Erneuerungsbestrebungen in der katholischen Kirche ist sicher die Rückbesinnung auf die Marienverehrung. Auf der anderen Seite scheint, bei aller ökumenischer Bereitschaft, die kritische Haltung gegenüber der katholischen Marienfrömmigkeit bzw. deren völlige Ablehnung ein weiterhin prägendes Merkmal evangelisch-reformierter Glaubenshaltung zu bleiben. Deshalb ist die Frage nach Maria bei Luther durchaus von Aktualität: War Luther ein Marienverehrer? Ist Marienverehrung erlaubt? Wenn ja, in welcher Weise?¹

Die Frage nach dem Verhältnis Luthers zur Marienverehrung zu beantworten, ist nicht leicht. Beim Reformator selbst ist von der Ausdrücklichkeit, mit der die lutherische Gläubigkeit Marienverehrung ablehnte, noch nichts zu spüren, zumindest ist die Verehrung Mariens nicht schlechthin der Stein des Anstoßes. Denn schon bei einer ersten Sichtung mariologischer Texte und Passagen fällt auf, daß Luthers Sprechen über Maria von großer Ehrfurcht geprägt ist. Es ist ein achtungsvoller Ton, den er anspricht, wenn er von der »heiligen Jungfrau« spricht, von der »hochgelobten Mutter Gottes«, von »unserer lieben Frau« usw. Auf der anderen Seite finden sich aber auch immer wieder scharfe Warnungen, Maria als »Abgöttin« oder »Götzen« zu verehren und so der Ehre Gottes Abbruch zu tun.

Wenn Ehrfurcht und Kritik so nahe beisammen stehen, darf es schon von daher nicht verwundern, daß in den zahlreichen Studien zur Marienrede und Mariologie

¹ Grundlegend: Düfel, H., *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968. Gorski, H., *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie nach Luther*, 1987. Schimmelpfennig, R., *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952; bes. 9–18 (Luther). Dieselbe: Art. Luther, Martin, in: *Marienlexikon*, 4. Band: St. Ottilien 1992, 190–191 (Literatur); Müller, G., *Prinzipien katholischer Mariologie im Licht evangelischer Anfragen*, in: *Catholica* 35 (1991) 181–192.

Weiterführend: Asmussen, H., *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950. Brandenburg, A., *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965 (54–65 bringt einen Überblick über die durchgehend kritischen Reaktionen auf die Dogmatisierung der Assumptio von 1950). Heintze, G., *Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart*, in: *Maria – eine ökumenische Herausforderung*, hrsg. v. W. Beinert u. a., Freiburg–Basel–Wien 1984. Obermann, H. A., *Schrift und Gottesdienst. Die Jungfrau Maria in evangelischer Sicht*, in: *Kerygma und Dogma* 10 (1964) 242. Petri, H., *Reformatorsche Frömmigkeit und Maria*, in: *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, hrsg. v. W. Beinert, Freiburg–Basel–Wien 1977, 64–81. Voss, G., *Katholische Bemerkungen zu Maria*, in: *Una Sancta* 2 (1983) 143–157. Wickert, U., *Gegrüßet seist du, die du dem Entgegengesetzten zur Identität verhalfst*, in: *Maria – eine ökumenische Herausforderung*, hrsg. v. W. Beinert u. a., Freiburg–Basel–Wien 1984.

bei Luther immer wieder Qualifikationen wie »zwiespältig«, »ambivalent«, »zweideutig« usw. auftauchen. Sowohl Befürworter als auch Kritiker der Marienverehrung versuchen heute, Luther als prominenten Bürgen ihrer Auffassung auszuweisen. Deshalb soll ein kurzer Rundblick zeigen, wie ambivalent die Einschätzung Luthers in dieser Frage ist, bevor wir uns einer eigenen Darstellung zuwenden.

Es gibt zunächst eine Reihe von katholischen Lutherinterpreten, die den Reformator nur allzugerne in der Linie katholischer Marienfrömmigkeit sehen würden. Dies geschieht nicht immer aus ökumenischer Absicht, sondern oft aus deren Gegenteil: Vielfach verbirgt sich dahinter eher das apologetische Motiv, daß man einen marianischen Luther gegen antimarianische Lutheraner ausspielen möchte. Doch man darf dieser Form katholischer Apologetik nicht a priori Bösartigkeit unterstellen, denn es findet sich bei Luther eben weit Positiveres zum Thema Maria als bei vielen seiner Nachfahren. Schon von der dogmatisch-objektiven Seite kontrastiert das entschiedene Festhalten an den klassischen mariologischen Privilegien wie etwa der Gottesmutterschaft und der Jungfräulichkeit von der Bagatellisierung dieser Glaubenswahrheiten bei vielen gegenwärtigen evangelischen Theologen².

Noch eine weitere Tatsache entschuldigt jene katholischen Theologen, die Luther nur allzugerne durch ihre konfessionelle Brille lesen wollten: Es ist die Tatsache, daß manche Aussagen der Marienrede bei Luther selbst für heutige evangelische Ohren unerträglich katholisch klingen. So wirft etwa der evangelisch-lutherische Theologe Hans Asmussen Luther vor, er habe sich »schwerster katholisierender Tendenzen«³ schuldig gemacht. Und die m. W. ebenfalls nicht katholische Reintraud Schimmelpfennig schreibt als Resümee ihrer Studie 1951: »So gehört Luther trotz aller scharfen und manchmal übertriebenen Kritik in die Reihe der großen christlichen Marienverehrer.«⁴

Doch die gegenteilige Meinung gibt es auch. Ganz offensichtlich gibt es zahlreiche Anhaltspunkte, die sehr klar dagegen sprechen, daß Luther in puncto Marienverehrung seiner ursprünglichen katholisch-mönchischen Spiritualität treu geblieben sei. Unter den diesbezüglichen Studien sticht vor allem jene von Hans Düfel von 1968 heraus, der alle Mühe aufwendet, die ablehnende Haltung Luthers gegenüber der Marienverehrung aufzuzeigen. Nun stützt sich das von Düfel scharf kritisierte Urteil, wonach Luther ein »glühender Marienverehrer« gewesen sei, vor allem auf zwei Stellen im Magnificat-Kommentar von 1520/21, in denen eine Bitte an Maria formuliert wird. Dazu meint Düfel rigoros: »Wenn Luther geahnt hätte, in welcher Weise diese beiden Stellen bis auf den heutigen Tag mißbraucht worden sind – er hätte sie weggelassen! Man darf diesen formalen Rest römischer Marienverehrung bei Luther nicht überbewerten.«⁵

Wir sehen also, welch konträre Interpretationen möglich sind. Diese Mehrdeutigkeiten verweisen weg von der Peripherie auf die zentrale Denkform. Luthers Mari-

² Überblick bei Düfel, 13–132, 246–248.

³ H. Asmussen, in: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1951, S. 57 (zit. nach Düfel 247, Anm. 7) – Asmussen bezieht sich auf den Schlußsatz des Magnificat-Kommentars von 1520/21.

⁴ Schimmelpfennig 18

⁵ Düfel 251

enrede ist an der Oberfläche offensichtlich zweideutig, und muß deshalb vom Kern, von der Denkform her interpretiert werden. Wollen wir nicht in diese oder jene apologetischen Klischees abgleiten, müssen wir uns den grundlegenden Prinzipien der lutherischen Theologie zuwenden. Ob Luther Maria verehren mochte oder konnte, das entscheidet sich nicht in seinen Formulierungen, sondern tiefer schon in den Grundlagen seiner Theologie.

2. Die Mariologie Luthers

Es geht hier um Marienverehrung, nicht um die dogmatische Lehre über Maria, also Mariologie im eigentlichen Sinn. Frömmigkeit ist aber immer das Spiegelbild der theologischen Auffassung. Subjektive Gläubigkeit entsteht nur dort, wo der Inhalt des Glaubens erfaßt ist. Also: Spiritualität ist das Antlitz der Dogmatik. Die Scholastik prägte das klassische Axiom: »Lex orandi est lex credendi.« Das Axiom gilt auch reziprok: »Lex credendi est lex orandi!« Der Glaubensinhalt prägt das Gebet und durchformt die Frömmigkeit. Es wäre z. B. schwer vorstellbar, daß jemand, dem der dogmatische Glaube an Christus als Gottes Sohn fehlt, der ihn etwa nur für einen gescheiterten Wanderprediger hielte, zu Christus beten würde. Das Gebet folgt dem Glauben, Frömmigkeit und Dogma sind zwei Seiten einer Münze.

Wenn wir nach Marienverehrung bei Luther fragen, dann werfen wir zunächst einen Blick auf die Marientheologie bei Luther. Und hier gilt insgesamt, daß Luther kein systematischer Denker ist; seine bewegte Biographie erlaubte ihm ja auch kein ruhiges Gelehrkendasein, dem dann eine durchdachte Gesamtsumme entsprungen wäre. Es ist deshalb von ihm auch keine geschlossene Mariologie zu erwarten. Und die vielen einzelnen Äußerungen sind von unterschiedlicher Qualität, oft tatsächlich widersprüchlich, immer jedenfalls situationsbedingt. Auch das erklärt zum Teil die höchst unterschiedliche, ja kontroversielle Beurteilung. Jedenfalls ist Luther in seiner Marienlehre doch vorwiegend orthodox.

So hält er klar an den fundamentalen Glaubenswahrheiten der Gottesmutterchaft und der Jungfräulichkeit fest. Die *Gottesmutterchaft* ist für Luther das »groß ding«, das Maria widerfahren ist. Im Titel »gottis mutter« ist »alle yhre ehre begriffen... kan niemand grossers von yhr noch zu yhr sagen«⁶. Das Konzil von Ephesus hatte 431 gegen Nestorius den Theotokos-Begriff verteidigt. Der Sinnrichtung nach ist die dogmatische Behauptung der Gottesmutterchaft ein Christusdogma, da der Theotokos-Begriff die Integrität der Person Christi ausdrückt: Maria gebiert nicht zwei, sondern *einen*, der in seiner Einheit Gott und Mensch ist. Insofern – also aufgrund der personalen Einheit der christologischen Naturen – ist Maria auch als Gottesgebärerin zu titulieren. Luther bleibt hier ganz auf dem Boden der altkirchlichen Christologie⁷. Insofern das Theotokos-Dogma der Sinnrichtung nach eben ein Christusdog-

⁶ WA 7,572

⁷ WA 53,642; vgl. Düfel 102

ma ist, ist es für ein spezifisches Profil der lutherischen Mariologie nicht sonderlich ergiebig.

Auch die *Jungfräulichkeit* Mariens steht in Funktion gegenüber dem Christudogma: Maria als Jungfrau bedeutet, daß ihr Kind ganz aus Gott ist. Und die Virginitas Mariens paßt auch sehr gut in Luthers Anthropologie, in der es immer Gott ist, der zuerst und mit Macht handelt. Die Jungfräulichkeit Mariens ist Zeugnis für die Allmacht Gottes. Maria ist vollständig Jungfrau *ante partum, in partu und post partum*. Das »post partum« ist angesichts der Bagatellisierung des leiblichen Aspekts der Jungfräulichkeit Mariens besonders interessant. Maria hatte nach der Überzeugung Martin Luthers jedenfalls mit Joseph keine wirkliche Ehe geführt und auch keine weiteren Kinder gehabt⁸.

Von der *Sündlosigkeit* Mariens spricht Luther und bewegt sich dabei ganz im scholastischen Kongruenzdenken: Es gebührt dem sündlosen Christus, von einer sündlosen Jungfrau geboren zu werden. Deshalb formuliert Luther die Aussage: »den ersten augenblick, da sie anfieng zu leben, was sie on alle Sünde«⁹. Hier findet sich ein spezifischer Akzent: Die Sündlosigkeit ist vor allem unverdientes Wirken Gottes, wo Maria nicht dazukann¹⁰.

Gegenüber einer *leiblichen Aufnahme* Mariens in den Himmel ist Luther gleichgültig: Die scholastische Diskussion über die Weise, wie Maria bei Gott vollendet sei, rührt ihn nicht an, denn er findet nichts im Evangelium darüber, »wie Maria im Hymel sey«¹¹; folglich ist ihm das Thema nebensächlich.

Luther stimmt also in den Grundpositionen weitgehend mit der klassischen kirchlichen Mariologie überein. Sichtbar wird jedoch der Akzent, den Luther hervorhebt: es ist nicht um Mariens willen, nicht um ihrer Ehre oder ihres Ansehens willen, daß Gott sie Gottesmutter und Jungfrau sein läßt, sondern es ist um Christi willen. Das Mariendogma wird zutiefst als Christudogma verstanden. Düfel hat recht, wenn er sagt, daß »alles Reden über Maria beim Reformator christologisch bezogen ist«¹². Was in der Schrift von Maria geschrieben ist, das ist alles »nit umb irent willen, sondern allein umb der einigen Person Christus willen geschrieben«¹³.

Nun gibt es auch nach katholischer Denkungsart nichts daran zu rütteln, daß die Mariendogmen nicht um Mariens willen, sondern um Christi willen sind: die Gottesmutterschaft schützt seine Identität als Gott und Mensch, die Jungfräulichkeit seinen konkret göttlichen Ursprung usw. Aber in der katholischen Theologie ist diese Funktionalität Mariens ein »sogar«, bei Luther ist sie eben ein »nur«. Ihm geht es um Christus allein, »Christus solus«. Die Mutter hat angesichts des Kindes zurückzutreten: »do hin geht als ich gesagt habe, das gantz Euangelium, das wir uns nur des Kindes allein ahn nemen.«¹⁴

⁸ WA 17/2,409; 7,549; 11,320.323.314; 53,640

⁹ WA 17/2,288; vgl. 53,640.

¹⁰ WA 7,573

¹¹ WA10/3,268

¹² Düfel 105

¹³ WA 10/1/2, 429

¹⁴ WA 7,193 (1520)

3. Die *Humilitas Mariens*

Mit dem Ausdruck »Christus solus« ist bereits ein Schlüsselbegriff gefallen. Luthers Theologie ist von der Setzung von Prioritäten geprägt, plakativ wurde das in den drei Sola-Prinzipien – sola scriptura, sola gratia, sola fides – zusammengefaßt. Klammer des Ganzen ist aber das Verhältnis Gott – Mensch, denn die Theologie Luthers hat einen alles bestimmenden Gegenstand: den rechtfertigenden Gott und den Menschen als Sünder. Die Priorität darin hat Gott, so daß man von einem »*Deus prius*« oder einem »*Deus solus*« sprechen müßte.

So positiv Prioritäten sind: wo etwas vorangestellt wird, muß zugleich etwas anderes zurückgestellt werden. Prioritäten zeitigen notwendigerweise »Posterioritäten«. Bei Luther bedeutet dies: Wo Gott alles tut, da muß der Mensch zurücktreten. Bei Luther kommt dies in der Ablehnung der heilsmächtigen Selbstaktivität des Menschen zum Ausdruck: was die katholische Lehre »Verdienst« nennt, ist für Luther gotteslästerliche »Werkerei«. Der Mensch hat von sich her keine Möglichkeit, Gott zu gefallen und so etwas zu seinem Heil beizutragen. Er ist Gott gegenüber entmächtigt. Die einzige Brücke, die es zwischen ihm und Gott gibt, ist der Glaube. Dieser Glaube besteht darin, darauf zu vertrauen, daß Gott annimmt, was er nach menschlicher Logik niemals annehmen dürfte und könnte: eben den niedrigen, nichtswürdigen, sündigen Menschen.

Dieser *Glaube* an den rechtfertigenden Gott, diese sich selbst vernichtende und verdienstlose »sola fides« ist Kernstück der theologischen Anthropologie Luthers, und eben an diesem Punkt wird der Mensch Maria für Luther interessant. Der Glaube der Gottesmutter ist ja unvergleichbar, »deßgleichen freylich in der geschrift nit ist«¹⁵. Aus diesem Glauben – und nicht aus ihren Tugenden oder ihren Verdiensten – entspringt die Stellung Mariens, ihre Gottesmutterschaft ist *sola gratia* und *sola fide*¹⁶. »Auch die heilige mutter gottes mit irer iungfrawschaftt ader mutterkeyt nit from ader selig worden ist, sunder durch den willen des glaubens und durch die werck gottis, und nit mit yr reinckheit ader eygenen wercken.«¹⁷

Es geht Luther also um den Glauben Mariens, und dieser wird an einem Punkt im Evangelium besonders transparent, nämlich im »Magnificat«, das ist der Lobgesang Mariens aus Lk 1,46–55. Luther hat das Magnificat sehr geschätzt. Dabei ist es für ihn zunächst sehr wichtig, daß das Magnificat in der Schrift steht. Sodann gefällt ihm das Magnificat, weil es eine persönliche Erfahrung ausdrückt, die Glaubenserfahrung der Gottesmutter¹⁸. Deshalb will Luther, daß es täglich in allen Kirchen gesungen wird¹⁹, und er billigt ausdrücklich den katholischen Brauch, daß das Magnificat den feierlichen Höhepunkt der täglichen Vesper bildet²⁰.

¹⁵ WA 12,457 (1523)

¹⁶ WA 52,625

¹⁷ WA 7,809

¹⁸ WA 7,546

¹⁹ WA 49,492; WA 29,451

²⁰ WA 7,545; vgl. auch WA 19,79

Im Jahre 1520/21 schreibt Luther für Herzog Johann Friedrich von Sachsen, der sich für ihn eingesetzt hatte, aus Dankbarkeit einen umfangreichen Magnificat-Kommentar, der einen sehr klaren Blick auf die Stellung freigibt, die Luther Maria zubilligt²¹. Von ihr sagt Luther an anderer Stelle: »Maria vult esse Ancilla«²². Das Thema, unter dem die Gestalt Mariens steht, ist der anthropologische Aspekt des glaubenden Magdseins.

Im Magnificat kommt die Magdlichkeit Mariens dort zum Ausdruck, wo sie betet: »respexit humilitatem ancillae suae.« Das ist für Luther der zentrale Satz, von dem aus er die Dialektik der Priorität Gottes entfalten kann. Denn nach seiner Meinung liegt der ganze Nachdruck dieser Zeile auf dem »respexit«²³. Es ist Gott, der angesehen hat, Gott ist es, der handelt. Das ist die Priorität. Und was ist die Posteriorität? Was bleibt dem Menschen? Auch darauf wird die Antwort von Maria gegeben: Es ist die humilitas. Gottes ist das Herabschauen, *des Menschen ist die humilitas*.

Humilitas wird gewöhnlich mit Demut übersetzt, und in der mönchischen Tradition ist sie eine Tugend, um die man sich immer wieder bemühen muß. Bei Luther hat die »humilitas« mit dieser positiven Tugend der Demut, mit einer bemühten Haltung des Kleinwerdens vor Gott nichts zu tun. Luther übersetzt »humilitas« vielmehr mit »Nichtigkeit«, und er rechtfertigt diese Übersetzung auch ausdrücklich²⁴. Es geht ihm um das Nichts-Sein vor der göttlichen Majestät, um die absolute Posteriorität des Menschen.

Die humilitas, auf die Gott herabgeschaut hat, ist nichts, das der Mensch als bewußte Qualität seiner selbst vor Gott hinhalten könnte, sondern ein wirkliches Nichtssein vor Gott. Und das gilt gerade von Maria: Sie ist ein Nichts und Niemand auch im Konkreten. Immer wieder betont Luther, daß Gott ja im geschichtlichen Kontext die Tochter des Kajaphas hätte erwählen können, aber er nimmt die nichtige Maria. Er weist auch öfter darauf hin, daß Maria das Reinigungsoffer nicht hätte darbringen müssen, da Christus ja nicht als gewöhnlicher Mensch empfangen wurde. Daß sie es dennoch getan hat, liegt daran, daß sie sich für gering und niedrig achtet²⁵.

Maria ist so selbstverständlich versenkt in ihre Niedrigkeit, daß sie ihrer nicht gewahr ist. »Rechte demut weiß nymmer das sie demutig ist, denn wo sie es wißte, so wurd sie hohmutig von dem ansehen der selben schonen tugent.«²⁶ Die bewußte Tugend wäre das, was Luther »gemachte Demut« nennt, also das mönchische Ideal des Demutstrebens, worin der Mönch seine Demut als Verdienst vor Gott hinstellt. Bei Maria gibt es nur den handelnden Gott. In einer Predigt zu Mariae Reinigung formuliert Luther 1521: »Der frey will ist hie ganz tot!«²⁷

²¹ Vgl. Düfel 113–134

²² WA 15,641

²³ WA 7,561

²⁴ WA 7,560

²⁵ WA 9,570; WA 20,240 ff; WA 12, 421 ff

²⁶ WA 7,561; vgl. Düfel 120 ff

²⁷ WA 9,573

4. Maria als fröhliche Herberge

Die *humilitas* im Sinn von Nichtigkeitsein ist für Luther wichtig wegen der Priorität des Handelns Gottes. Was bleibt dann für Maria, wie äußert sich ihre »*humilitas*«? Interessant ist, daß Luther Maria »Wirtin«, »Werkstatt« und »fröhliche Herberge« Gottes nennt. »Szo gantz und gar hat sie sich d' aller nichts angenommen, und got seine gutter frey, ledig und eigen gelassen, nit mehr enn ein frolich herberg und willige wirtin solchs gasts geweßenn, darum hat sie auch dz alleß ewiglich behalten.«²⁸

Maria als »fröhliche Herberge« und »willige Wirtin« – das klingt nach gut-katholischen Metaphern. Jedoch ist die Sinnrichtung bei Luther eine andere: es geht ihm um die Entmächtigung des Menschen gegenüber Gott. Besonders illustrativ und aufschlußreich ist die Beschreibung Mariens als »frohlich herberg«. Was ist an dieser Herberge so fröhlich?

Es gibt eine berühmte Stelle in Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520), wo er die Rechtfertigung als einen »fröhlich Wechsel und Streit« bezeichnet, der zwischen dem gerechten Christus und dem sündigen Menschen anhebt, und in dessen Verlauf die Gerechtigkeit von Christus auf den Menschen und die Sünde vom Menschen auf Christus überwechselt²⁹. An selber Stelle bezeichnet Luther die Rechtfertigung als »fröhliche Wirtschaft«, da der Bräutigam Christus das »Hürlein Seele« zur Ehe nimmt.

Das Wort »fröhlich« ist durchaus ein Fachbegriff in der lutherischen Terminologie, durch den das ganze Heilsdrama der Rechtfertigung unter die Verantwortung Gottes gestellt wird. Biographisch gesprochen erklärt sich der Ausdruck »fröhlich« wohl daraus, daß Luther sein Mönchsleben, sein Streben nach Tugend und Heiligkeit durchaus nicht als »fröhlich« empfunden hatte, sondern als selbstquälerische und selbstgerechte Werkerei. Die Befreiung, das Durchbruchserlebnis von 1518, kam aus der Erkenntnis, daß Gott es ist, der den Menschen rechtfertigt. Das Entmächtigtsein gegenüber der Not, sich selbst rechtfertigen zu müssen vor Gott, das ist die Fröhlichkeit, die Luther meint. Das heißt: Maria ist »fröhliche Herberge« in dem Sinn, daß es ganz Gott ist, der hier handelt, sie selbst ist reine »*humilitas*«, also gegenüber dem Stand ihrer Heiligkeit völlig entmächtigt.

Das heißt also ganz konkret, daß Maria zwar etwas ist, wo Gott wirkt, aber es gibt kein aktives Mitwirken, sie ist dabei passiv – und deshalb nach lutherischer Denkungsart »fröhlich«. Was das katholische Denken sosehr auszeichnet, das Ineinander und Miteinander von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit, ist aufgegeben: Es waltet die Gnade allein, Gott hat sozusagen das Handlungsmonopol. Luther läßt Maria sprechen: »Ich byn nur die werckstatt, darynnen ehr wirckt, aber ich hab nichts zum werck than, drumb sol auch mich niemant loben oder die ehre geben, das ich gottis mutter byn worden...«³⁰

²⁸ WA 7,555

²⁹ WA 7,25f

³⁰ WA 7,575

5. Das Niedrige bleibt niedrig

Wir sehen: Gott wird groß herausgestrichen; ihm gegenüber gibt es – und dafür ist Maria Exempel – nur die Möglichkeit, seine Nichtigkeit (*humilitas*) einzusehen und anzunehmen. Niedrig-Sein, damit Gott groß ist. Nun verharrt der Lobgesang des Magnificat aber nicht auf der von Gott angeschauten »*humilitas*«, sondern gipfelt in der Aussage, daß Gott die Niedrigen (*humiles*) erhöht: »*et exaltavit humiles*«. Wenn Gott die niedrige Maria *erhöht*, was bleibt dann von ihrer Nichtigkeit?

Im Verständnis Luthers gibt es keine qualitative Erhöhung des Menschen, da er das Geschöpf als dialektisches Gegenteil zu Gott versteht, und umgekehrt Gott als Widerspruch seines Geschöpfes. Ganz anders als in der aristotelisch-thomistischen Metaphysik, wo Gott und Geschöpf in der Analogie des Seins zusammengeschlossen sind, stehen bei Luther Gott und Mensch einander konträr gegenüber: Damit Gott groß ist, muß der Mensch klein sein. Und dort wo der Mensch nichtig ist, kann Gott sich in ihm eine »fröhliche Herberge« bereiten. Wenn es Erhöhung gibt, dann nie die des Menschen, sondern nur die Erhöhung des sich zu seinem bleibend niedrigen Geschöpf hinabbeugenden Gottes. Das alleinige Element der Erhöhung ist die Größe Gottes, die sich im Hinabschauen (*respexit*) manifestiert. Das bleibende Fundament der Erhöhung ist die Niedrigkeit, eben die Nichtigkeit Mariens.

In der Dialektik von Erhöhung und Erniedrigung hat sich scheinbar nur ein kleiner Akzent gegenüber dem Katholischen verschoben. Und doch ist die Perspektive plötzlich umgekehrt. Wenn Maria im Magnifikat singt, daß Gott »die Niedrigen erhöht«, dann interpretiert Luther dies doch wesentlich anders: Die katholische Perspektive schaut auf das Niedrige, das tatsächlich in seinem Seinsbestand *erhöht* ist. Gott hat Großes getan, deshalb ist die niedrige Maria dann auch tatsächlich etwas Großes. Sie ist erhoben, freilich in ihrer Niedrigkeit, aber doch erhoben. Unterscheidend anders die Perspektive Luthers, die das Niedrige niedrig läßt. Das Große, das Gott an Maria getan hat, hat er dem Effekt nach an sich getan. Von außen her spricht Gott der bleibenden Niedrigkeit die Größe seines Hinabschauens zu.

6. Welche Marienverehrung ist möglich?

Nach diesem Blick auf die innere Theologie können wir zur Frage übergehen, welche Marienverehrung für Luther möglich und sinnvoll ist. Die Antwort kann einzig sein: Was an Maria verehrt werden kann, ist nicht ihre Person, sondern das Exempel, das Gott anhand von ihr statuiert hat³¹.

³¹ Luther hat die Vorbildhaftigkeit der Magd Maria auch insofern ausdrücklich betont, als er den Magnificat-Kommentar ja für den Herzog Johann Friedrich von Sachsen verfaßte. Die gesellschaftlich-soziale Niedrigkeit Mariens wird deutlich herausgestrichen (WA 7,569).

Maria selbst ist niedrig und nichtig, und sie muß es auch bleiben. Luther weist darauf hin, daß sie selbst ihre Verehrung ablehnt, denn diese würde ihre eigenen Worte von der »humilitas« ja Lügen strafen und Gottes Gnade verkleinern. Maria wurde ja nur wegen dieser Nichtigkeit von Gott angesehen: »Die unnutze schwetzer horet sie ungern, die viel predigen und schreyben von yhrem vordienst, damit sie yhr grosse eygen kunst beweyßen wollen, und sehen nit, *wie sie das Magnificat dempffen, die mutter gottis lügenstraffen, und die gnade gottis vorkleydern*, den ßoviel widrigs vordienst man yhr zulegt, ßo vil man der gottlich gnade abbricht, und des Magnificat wahrhit mindert.«³²

Wer Maria recht ehren will, darf nicht sie betrachten, sondern muß durch sie hindurchblicken auf die Gnade Gottes. Maria ist also nur Instrument, »szo du durch sie also zu got kommist, und an yhr lernst in got trawen und hoffen«³³.

Eine ausdrückliche Verehrung Mariens ist nicht nur Minderung der Wahrheit des Magnificat, sondern sie macht einen Abgott aus Maria. Das Wort *Abgott* oder *Götze* fällt bei Luther oft im Kontext der Rede über Maria: »Drumb alle die so viel lob und ehre auff sie treyben, und alles das auf yhr lassen bleyben, sindt nict weyt davon, das sie einn abgot auß yhr machen, gerad als were es yhr zutun das man sie ehret und zu yhr sich guts vorsehe, ßo sie es von yhr weyßet, und wil got in yhr gelobt, und durch sich ydermann zu gutter vorsicht in gottis gnaden bringen.«³⁴

Mariens Größe ist ihre Nichtigkeit, ihre währende Nichtigkeit, so daß Verehrung nur darin geschehen kann, sie klein zu machen, ihre Kleinheit zu betonen. Sehr aufschlußreich der Satz: »Drumb wer sie recht ehren wil, muß sie nit allein fur sich bilden, sondern sie fur got und fern unter got stellen, und sie alda bloß machen, und yhr nichtickeit (wie sie sagt) ansehen, darnach sich wundern der ubirschwencklichen gnaden gottis, der ein solch gerings nichtiges mensch ßo reychlich, gnediglich ansieheth...«³⁵

Nochmals wird hier der Unterschied deutlich: Auch die Katholiken preisen in Maria die niedrige Magd, aber sie preisen darin die Erhöhung, die Gott aufgrund der Demut schenkt. Anders bei Luther: Marias Niedrigkeit ist bleibend und konstitutiv. Und die Erhöhung, die der Niedrigkeit zuteil wird, ist nicht die Erhöhung der Niedrigkeit Marias, sondern die Erhöhung Gottes. Deshalb stellt Luther gleichsam als Axiom der Marienverehrung auf: »Es ist besser yhr zuviel abbrochen, den gottis gnaden. Ja man kan yhr nit zuviel abbrechen, ßo sie doch auß nichtem geschaffen ist, wie alle creaturn. Aber gottis gnaden hat man leicht zuviel abbrochen, das ist ferlich, und geschicht yhr nit lieb dran.«³⁶

Das eigentlich für katholische Ohren Schmerzende ist die Kluft, die hier zwischen Gott und Mensch aufgerissen wird: der Mensch erscheint als Konkurrent Gottes. Gott erhöht sich nicht, indem er die Niedrigkeit des Menschen erhöht, sondern indem er den Menschen niedrig läßt. Damit der Mensch Gott recht ist, muß er nichtig

³² WA 7,568

³³ WA 7,569

³⁴ WA 7,568

³⁵ WA 7,568

³⁶ WA 7,573

werden – und dann glauben, daß diese Nichtigkeit von Gott angesehen wird. Es stellt sich die Frage, ob Luther hier nicht die Dämonen eines verdinglichten Gnadenkens, das Gott allzusehr in die Gewalt des Menschen gibt, mit dem Beelzebub einer Dialektik auszutreiben versucht, in der Gott als äußerer Konkurrent des Menschen erscheint.

Die Denkform Luthers unterscheidet sich doch wesentlich von der katholischen: Katholisches Denken schmerzt es, wenn man Maria klein macht, weil man so das Wirken Gottes in ihr um seine Ehre bringt. Für Luther wieder ist dieses Kleinmachen Mariens genau die »Ehre«, die man ihr zuteil werden lassen kann. Lutherisches Denken würde es schmerzen, wenn man Maria groß macht, weil man so Gott, der an Maria gerade nur wegen ihrer Nichtigkeit willen handelt, um seine Ehre bringt. Und deshalb gibt es bei Luther und der lutherischen Theologie immer die Angst, die Verehrung Mariens könne Gott aus dem Zentrum verdrängen: »Darumb ere die muter gottes also ferne, das du auff jr nicht bleibest, sonder zu Gott tringest und do dein hertz aufsetzest und Christum nit aus dem Mittel stellest...«³⁷

7. Fürbitterin?

Aufgrund der genannten Prämissen ist die Vorstellung einer Fürbitte Mariens natürlich für Luther problematisch. Doch hat er hier durchaus ambivalente Töne angeschlagen³⁸, von heftiger Ablehnung bis zu den genannten Stellen im Magnificat-Kommentar, wo er selbst sich Maria empfiehlt. Grundsätzlich gilt, daß eine Fürbitte Mariens keinen Sinn macht wegen der Priorität Gottes und der Tatsache, daß Maria bloß »fröhliche Herberge« für das Handeln Gottes ist. Luther: »sie will nit dastu zu yhr kummist, sondern durch sie zu got«³⁹.

Luthers eigene mönchische Marienfrömmigkeit spielt hier eine Rolle: »ach was haben wir der Marien küsse gegeben...«⁴⁰ Aber es war eine falsche Rangordnung, die er hier kennengelernt hatte. »Als auch ich selbs bin zwentzig jar ein Mönch gewesen und mich gemartert mit beten, fasten, wachen und frieren... Denn ich gleubte nicht an Christum, sondern hielt jn nicht anders denn fur einen strengen, schrecklichen Richter, wie man jn malet auff dem Regenbogen sitzend. Darumb suchet ich andere furbitter, Mariam und andere Heiligen...«⁴¹ Maria, milder als Christus? Das ist natürlich tatsächlich eine fatale Vorstellung, die sich Luther noch Jahre später zum

³⁷ WA 10/3, 316

³⁸ WA 21,65 bekämpft Luther endgültig die Auffassung von Maria als Mittlerin, Fürsprecherin und Versöhnerin.

³⁹ WA 7,569

⁴⁰ WA 46,663

⁴¹ WA 34,482

Vorwurf machte, weil er darin die Gerechtigkeit Gottes entehrte: »Ich bin auch ein solcher frummer munch gewesen in die 15 jar, Gott vorgebe mirs!«⁴²

Dunkel ist eine Stelle, wo Luther unterscheidet in Fürsprache und Fürbitte⁴³. Als *Fürsprecherin* will er Maria nicht haben, aber als *Fürbitterin* schon, »wie die andern hailigen«. Und diese ihre Fürbitte ist ihm gleichviel wert wie die der anderen Christen: »Und dein gebet ist mir gleich als lieb als jrs.«⁴⁴ Diese Unterscheidung ist nur punktuell, sie kommt faktisch nur in einem Sermo von der Geburt Mariä 1522 vor. 1530 wird Luther ausdrücklich auch den Begriff der Fürbitte verwerfen⁴⁵. Es geht Luther hier um die Einordnung Mariens in das Gesamt der Glaubenden. Von einer übergroßen Heraushebung Marias hält er ohnehin nicht viel: »für ain fürbitterin wölen wir sy haben wie die andern hailigen«⁴⁶. Daß Maria »Himmelskönigin« sei, bekämpft er ausdrücklich, das ginge ganz in Richtung »abgottin«⁴⁷. Die Heiligen insgesamt dürfen angerufen werden, aber nicht um ihnen »eyttel lob und eere« zu geben⁴⁸, sondern um Gott zu ehren. Nach Luther müssen nämlich die Heiligen helfen, um Gott die Ehre zu geben⁴⁹.

Zwei Stellen gibt es im Magnificat-Kommentar von 1520/21, die auf evangelischer Seite, wo sich in der wachsenden geschichtlichen Absetzung vom Katholischen das A-Marianische Luthers oft zum Anti-Marianischen entwickelt hat, »oft eine gewisse Verlegenheit bereiten«⁵⁰. Diese beiden Stellen finden sich am Beginn und am Schluß des Magnificat-Kommentars. Am Anfang schreibt Luther: daß die »zarte Mutter Gottes wolt mir erwerben denn geyst, der solchs yhr gesang muge nutzlichen unnd grundlich ausliegen«⁵¹. Und am Schluß gibt es eine ähnlich deprekative Andeutung, eine Anrufung. Er bittet Gott um rechtes Verständnis und schließt mit der Formel: »das vorleyhe uñ Christus durch furbit und willen seiner lieben mutter Maria. Amen.«⁵²

Ein formaler Rest aus katholischer Denkungsart? Ein verbales Versehen? Oder ein Zeugnis glühender Marienliebe, wie katholische Interpreten meinen? Die Lösung ist nach dem eben gesagten nüchterner: Wenn Luther Maria hier als Fürbitterin anruft, dann sicher nicht in dem Sinn, daß er eine positive Selbstaktivität Marias gegenüber Gott erwartete. Es gilt vielmehr: »got thut alle ding. Anruffen soll man sie, das got durh yhren willen gebe und thu, was wir bitten, also auch alle anderen heyiligen antzuruffen sind, *das das werck gantz allein gottis bleybe*«⁵³.

⁴² TR V, 5589 (1543) zit. nach Düfel 249

⁴³ WA 10/3,325

⁴⁴ WA 10/3,322

⁴⁵ Düfel 213–220

⁴⁶ WA 10/3, 325; vgl. auch WA 7,574: »also auch alle anderen heyiligen antzuruffen sind«.

⁴⁷ WA 7,573; 10/3,321

⁴⁸ WA 17/2, 409

⁴⁹ Düfel 133

⁵⁰ Düfel 131

⁵¹ WA 7,545

⁵² WA 7,601

⁵³ WA 7,574; vgl. WA 17/2, 409 (1522)

8. Die persönliche Marienfrömmigkeit Luthers

Wir fragen zum Schluß noch nach der konkreten Marienfrömmigkeit Luthers. Hier ist ein gewisser Pragmatismus festzustellen: Er weiß sehr wohl, daß die Marienfrömmigkeit »gar tieff in die hertzen der menschen gebildet ist« und Predigten dagegen unnötig provokant wirken würden⁵⁴. Sein Verhältnis zur Marienverehrung ist deshalb ein kompromißhaft-pragmatisches Dulden, sicher kein Fördern. Überall, wo die Frömmigkeit Maria erhöht, fürchtet Luther die Erniedrigung Gottes.

Aus diesem Grund wendet sich Luther beispielsweise gegen das Rosenkranzbeten im Sinne eines Gnadenerwerbs. Ja der Teufel ist es, der vor dem verblendeten Menschen einen Sack voll Rosenkränze ausschüttet, und ihn so glauben macht, er werde dadurch »in den himel gehen«⁵⁵. Eine Äußerung, die allein aus der Ablehnung der spätmittelalterlichen Werkfrömmigkeit her verständlich ist.

Von den liturgischen Festen läßt Luther faktisch nur die gelten, die Christus im Mittelpunkt haben, also die Feste der Verkündigung Mariä am 25. März und das der Reinigung Mariens am 2. Februar⁵⁶. Wegen seiner christologischen Dimension – es geht ja um den Moment der Inkarnation selbst – ist das Verkündigungsfest für Luther eins »der fürnemsten feste«⁵⁷. Aber bei den Festen Mariä Himmelfahrt und Mariä Geburt, die beide keinerlei biblische Grundlegung haben, empfiehlt er zunächst, sie »noch eyn tzeytlang bleyben lassen«⁵⁸. Später hat er sich des öfteren für die Abschaffung ausgesprochen.

Es stimmt zwar, daß Luther zeitlebens zu den Marienfesten gepredigt hat, wie Schimmelpfennig immer wieder betont, doch ist dies noch kein Indiz für seine Marienfrömmigkeit. Schon ein erster Blick auf den Inhalt dieser Predigten ergibt, daß er die Predigten gerade dazu verwendet, die katholische, auf die begnadete Person zielende Verehrung Mariens zu korrigieren.

Wir können abschließend sagen: Wenn ein katholischer Luther-Interpret meinte, in Luthers Marienrede drücke sich nichts anderes aus als der katholische Grundsatz »Durch Maria zu Jesus!«⁵⁹, dann irrt er. Die Ehre Mariens ist ihre bleibende Nichtigkeit, und nach Luther hat der Christ Maria in dieser Nichtigkeit zu lassen, sie freilich solcherart auch als Exempel zu nehmen. Nach Luthers Denkform kann man diese exemplarische Nichtigkeit wohl auch noch eine »Ehre« nennen, die Maria zugespro-

⁵⁴ WA 10/3, 313 (1522). Zum Thema Marienbild: Düfel 233–246. Luther ist insgesamt gegenüber Bildern sehr reserviert (WA 17/2, 424), dennoch kein Bilderstürmer. Auch wenn die Bilder Abgötter sind und dem Gebot des Mose widersprechen, so kann man sie doch richtig verwenden, nämlich zum Gedächtnis, nicht zur Anbetung (WA 18,70.80).

⁵⁵ WA 9,670. Immer wieder klingt die Angst vor Abgötterei durch, wenn Luther auf das Gebet zu Maria zu sprechen kommt. Diese Angst gibt es offensichtlich auch heute noch: z.B. Mauder, B. A., Maria und die Ökumene, in: KNA/ÖKI Nr. 21 (1976) 7 über das Rosenkranzgebet: »In der Seele des Beters wird dadurch notwendigerweise aus dem Menschen Maria ... ein quasi göttliches Wesen, dem doxologische Anbetung gewidmet wird.«

⁵⁶ WA 12,209 (1523)

⁵⁷ WA 47,693 (1539)

⁵⁸ WA 12,37 (1523)

⁵⁹ S. Pauleser, Maria und die Reformation, Miltenberg 1951, 9

chen werden kann. Luther spricht tatsächlich von Maria in hohen Tönen, aber nicht, weil sie in sich typologisch das Heilshandeln Gottes abbildet und personal daran mitwirkt, wie es das 2. Vatikanum betonte, sondern nur, weil ihre Nichtigkeit einen unverzichtbaren Hintergrund an menschlicher Niedrigkeit abgibt, vor dem sich die Fülle Gottes umso machtvoller abhebt.

Moraltheologie und Sozialethik

Piegsa, Joachim: Der Mensch – das moralische Lebewesen. Fundamentale Fragen der Moraltheologie, St. Ottilien: EOS-Verlag 1996, XXII und 614 S., gebunden, ISBN 3-88096-141-7, DM 68,00.

Wer sich gegenwärtig wie Joachim Piegsa (= P) im deutschen Sprachraum auf das Wagnis (7) einläßt, mit einer Moraltheologie im strengen Sinn des Wortes, also mit dem Anliegen, das die moraltheologische Tradition ausgebildet hat, an die Öffentlichkeit zu treten, muß dafür nicht nur gewichtige Gründe haben; er muß vielmehr auch überzeugt sein, daß er mit dem, was er anbietet, den Anstrengungen und Versuchen, die auf dem moraltheologischen Sektor der (katholischen) Theologie beziehungsweise auf dem recht bunt gewordenen Feld der Theologischen Ethik gemacht werden und sich weithin durchgesetzt haben, einen berechtigten Widerstand entgegensetzen kann. Ebendiesen Widerstand, und zwar nicht in Gestalt der Polemik, sondern als Korrektiv, hat P, Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Augsburg, mit dem hier angezeigten und in mehr als zwanzigjähriger Vorlesungstätigkeit gewachsenen und gereiften Werk, das er selbst als »das Ergebnis« (Vorwort) seiner Lehr- und Forschungstätigkeit bezeichnet, sich – jedenfalls faktisch – zur Aufgabe gemacht. Er will diesen Widerstand auf dem Feld der katholischen Moraltheologie oder vielmehr als katholische Moraltheologie (1–2) aufbauen, beziehungsweise, weil diese von zuständiger Stelle ja nie aus dem Verkehr gezogen wurde, wieder in Erinnerung bringen, ohne daß er das, was tatsächlich als Zweck seiner Darstellung erkannt werden muß, auch nur ein einziges Mal ausdrücklich benennen würde.

Aus der »Einführung« (1) kann geschlossen werden, daß sein Buch als »eine allgemeine Moral« (7) zur Diskussion und Orientierung angeboten werden soll und insofern in die Nähe der mehr und mehr als »Fundamentalmoral« (1) bezeichneten Darstellungen und Entwürfe der zurückliegenden Jahrzehnte gerückt werden kann. Aber dieser besonders durch die Vertreter der Theologischen Ethik inzwischen inhaltlich festgelegte und damit für die heutige Moraltheologie in Beschlag genommene Begriff der Fundamentalmoral spielt in der von P vorgelegten Darstellung keine Rolle. Diesem Begriff kann tatsächlich auch – darin hat P recht – deswegen keine nennenswerte Bedeutung zukommen, weil er das ganze anthropologische Feld des sittlichen Handelns, auf dem sich, wie P mit Nachdruck betont, der Mensch als »das moralische Lebewe-

sen« (Titel des Buches) »faktisch« (7) bewegt, überhaupt nicht, jedenfalls nicht als die durch das Phänomen dieses moralischen Lebewesens geforderte Weite der Moral in den Blick nehmen muß. Aus ebendiesem Grund zeigt P auch kein ausgesprochenes Interesse an den Bezeichnungen Moraltheologie, Moral oder auch Fundamentalmoral; P begnügt sich damit, sie zu erwähnen (1–7). Seine Darstellung vermittelt den Eindruck, daß er sich nicht vorschnell auf Abstraktionen, d.h. auf ein sich abgeschlossen gebendes System festlegen lassen will; die Moraltheologie, wie er sie als katholische Moraltheologie versteht, führt in Dimensionen hinein, denen durch systemkonforme Grenzbeziehungen nicht Genüge getan werden kann.

Der Sache selber freilich, also den Gegenständen, die der Allgemeinen Moraltheologie in der Vergangenheit zugeordnet waren, schenkt P die von der Sache geforderte größtmögliche, die die gegenwärtigen Trends in den Blick nehmende und die etwaige Auseinandersetzungen nach Möglichkeit weiterführende Beachtung, ohne in aktuelle Diskussionen jedoch ausdrücklich einzutreten. Regelmäßig wird Überkommenes mit den in der älteren und jüngeren Vergangenheit gewonnenen, auch humanwissenschaftlichen, Fragestellungen und Erkenntnissen verknüpft:

So trägt etwa das erste Kapitel (9–58), das in der Tradition dem sittlichen Subjekt gewidmet ist, die sehr prinzipiell gemeinte Überschrift: »Der Mensch als moralisches Lebewesen«. Prinzipiell ist diese schon allein deswegen zu verstehen, weil die Erörterung des mit ihr bezeichneten Gegenstandes eröffnet wird mit der Behandlung des anthropologisch nahezu unerschöpflichen Zusammenhangs zwischen »Kultur und Moral« (13–21). P greift einerseits nach Grundeinsichten der philosophischen Anthropologie (16–17), verwirft aber andererseits die Vermengungen, deren sich z.B. die Ethologie schuldig macht, wenn sie das Böse »als spezifisch menschliche Eigenschaft« mit dem Hinweis auf die »Aggression des Tieres« (15) zu erklären versucht.

Ähnliches ist an der Anlage des dritten Kapitels mit der Überschrift »Christliche Begründung sittlichen Sollens« (133–194) und ebenso des vierten Kapitels, das sich mit den »Erkenntnisquellen der Moraltheologie« (195–309) befaßt, zu beobachten: Beidemale wird der zu behandelnde Gegenstand in die größtmögliche Weite anthropologischer Zusammenhänge eingerückt, nämlich in den Zusammenhang mit dem Gottes- beziehungsweise Men-

schenbild, wobei das Gottesbild bei P zum »Schlüsselbegriff« (133) aufrückt.

Nicht anders verfährt P im fünften Kapitel, in dem er unter der Überschrift »Das Gewissen in Freiheit und Bindung« (310–406) die im vorausgehenden Kapitel bei der Betrachtung der sittlichen Normen gewonnene Einsicht in »die ›Fülle‹ des (mit dem Gesetzesbuchstaben) eigentlich Gemeinten« erschließt; diese Einsicht hatte er in die These gefaßt: »Einmal erworbene Mündigkeit des Gewissens ist *kein Dauerbesitz*« (309). P kann sich folglich für Sätze wie: Das Gewissen ist die letzte Norm der Sittlichkeit, zumal wenn sie als Kampfpaparen gegen den jetzigen Papst formuliert sind, nicht erwärmen. Ihm liegt an der ganzen Wahrheit über das Gewissen. So ist P auch in seiner Behandlung des Gewissens an dem größtmöglichen Rahmen gelegen, innerhalb dessen allein dieses seine Funktionen im Ganzen des sittlichen Haushalts zu erfüllen die Chance haben kann. Mit Robert Spaemann sieht P diesen größtmöglichen Rahmen gegeben in der »Gegenwart eines absoluten Gesichtspunktes in seiner emotionalen Struktur« und verbindet in dieser »Kurzdefinition« (XVI) – ähnlich wie John Henri Newman mit seiner Beschreibung und Deutung des Gewissens als »Echo einer Stimme« – »den objektiven Aspekt der Bindung« mit dem »subjektiven Aspekt der Freiheit« (311).

Für den kirchlich gebundenen Moraltheologen und den in der Seelsorge tätigen Priester und Laien in gleicher Weise wegweisend hinein in den Bereich der religiös durchformten oder doch religiös offenen Lebensäußerungen der Selbsttranszendenz des sittlichen Subjekts ist das sehr umfängliche sechste Kapitel, mit dem P seine immer auf das »bergende Zuhause« (14) der Kultur achtende Darstellung abschließt; er gibt diesem Kapitel die Überschrift: »Jesu Gnadenruf zur Umkehr« (407–532). Einen größtmöglichen Horizont für die in diesem Kapitel behandelten und mehr als andere Gegenstände aus dem Behaustsein des Menschen in etwa doch verstehbar zu machenden ethischen Inhalte (»A. Das Böse, die Schuld und die Sünde«, »B. Umkehr und Glaube«, »C. Die Stetigkeit des Verhaltens oder die Tugend«) benennt P mit den beiden Thesen: »Jeder Mensch ist seit seiner Geburt in einen Schuldzusammenhang hineingestellt« und »Jesu Gnadenruf ergeht an uns alle als Sünder« (407). Erreicht wird dieser Horizont von demjenigen, der dem Gnadenruf zur Umkehr und zum Glauben folgt, mit dem Jesus nach Mk 1,15 sein öffentliches Wirken beginnt und zugleich auch die Weite der Lebensäußerungen des Menschen bis hin zu seiner »Vollendung« (532–533) absteckt beziehungsweise auf jene Ganzheit hin aufbricht, für die

der Mensch, der sich als das moralische Lebewesen fortwährend transzendiert, durch die übernatürliche Offenbarung gewonnen werden kann.

Seine umsichtige Aufmerksamkeit muß P, weil er seine Moral nicht abstrakt entfaltet, dem immer aktuellen und nie zum Abschluß gebrachten Thema »Der Mensch – das moralische Lebewesen« und damit dem nur mühsam zu vermessenden Areal widmen, das dazu nötig ist, sich ihm über »fundamentale Fragen der Moraltheologie« (Untertitel) zu nähern. Anders ausgedrückt: Der faktisch semper et ubique als moralisches Lebewesen sich vorfindende und dadurch von allen anderen Lebewesen abgehobene Mensch ist durch »die naturgemäß vorgegebene und moralisch bedeutsame Ordnung« (11), ohne die das genannte Faktum überhaupt nicht zu verstehen wäre, genötigt, nach dem Menschenbild zu fragen, von dem aus er sich seine Vorfindlichkeit aufgrund der faktischen Gegebenheiten vernünftigerweise als ein Ganzes zu eigen machen kann. Von dieser Sicht des Menschen als des moralischen Lebewesens ist P so sehr bestimmt, daß er nicht zögert, den Satz aufzustellen: »Die Moraltheologie steht ... zuerst vor der Aufgabe, eine christliche Lehre vom Menschen (Anthropologie) zu erstellen, die dann als »normatives Richtbild« zur Anwendung kommt« (4). Sie muß sich also nach einem Richtbild umsehen, das hinter dem Horizont nicht zurückbleibt, in dem sich der Mensch faktisch vorfindet. Dieser Horizont muß, woran sich P ja – wie bereits gezeigt – Kapitel für Kapitel hält, der größtmögliche sein.

Indem P aber bei der Suche nach einem normativen Richtbild den Menschen als »Abbild Gottes« ins Spiel bringt und sich darauf einläßt, daß die Bibel nach einem Wort von Christa Meves »uns in Bildern« (136) antwortet, wird der Augsburger Moraltheologe zwangsläufig zu der Einsicht geführt, daß ihm die Wahrheit, der der Mensch als moralisches Lebewesen gerade auch in seinen Lebensäußerungen verpflichtet ist, zum A und O seiner moraltheologischen Reflexion werden muß. Allein schon ein Blick auf das Stichwort »Wahrheit« im »Sachregister« (612) führt zu der These, daß P den Menschen mit der Verpflichtung auf die Wahrheit, die wesentlich eine Sache seines Inneren ist, an eine Gestalt der Sittlichkeit heranführen will, die sich mit dem wissenschaftlich angelegten und technisch gesteuerten Suchen nach der jeweiligen Richtigkeit menschlichen Handelns allein nicht zufriedengeben kann. Jede »Teilsicht der Ethik« (288) lehnt P ab. Es kann für ihn darum auch eine Moral »ohne metaphysische (deontologische) Voraussetzungen« (6,11, besonders 47) nicht geben, also auch nicht ohne Natur, Naturgesetz, Naturord-

nung (9, 46, 47 u.ö.) oder auch ohne den »Dekalog als Grundgesetz der Humanität« (289–293), alles unverzichtbare Inhalte, die für P als Grundgegebenheiten und Grundgesetzlichkeiten eine Hilfe darstellen, »das, »was Menschen immer schon wissen«, ... neu (zu bedenken)« (2).

Durch die von ihm vorgelegte Moralthologie, verstanden als »eine Anweisung zum verantwortlichen Handeln aufgrund katholischer Glaubensüberzeugung« (2), weckt P bei denen, die sein Buch zur Hand nehmen, die Erwartung, wie er es wohl anstellen wird, um die dem demokratisch sich verstehenden Menschen zuerkannten und ihm auch grundgesetzlich verbrieften Freiheiten in einen schon mehrfach genannten größtmöglichen Rahmen des faktisch Gegebenen einzufügen, in dem dieser als das moralische Lebewesen sich zu bewähren hat. Um es nochmals zu betonen: »Teilsichten der Ethik« (288), die längst auch innerhalb sich katholisch gebender Entwürfe zur Geltung gebracht werden, aber es nicht im Sinn des Lehramtes der Kirche und des von P der Öffentlichkeit präsentierten Entwurfes sind, haben dem Augsburger Moralthologen diese Einfügung der selbstverständlich auch für das ethische Handeln in Anspruch genommenen demokratischen Freiheiten in den von ihm gewählten natürlichen Rahmen, in dem seine Moral auch für freiheitlich gesinnte Menschen plausibel sein und zugleich auch noch als katholisch gelten soll, nicht leicht gemacht. Gleichwohl gelingt es P, einen Weg einzuschlagen oder doch anzudeuten, der für die neue Freiheit m. E. auch in seiner Moralthologie Platz schafft.

Den entscheidenden Schritt zur Erreichung dieses Zieles tut er innerhalb des ersten Kapitels, das die Überschrift trägt: »Der Mensch als moralisches Lebewesen« (9). In dem Teilabschnitt mit dem Titel »Der sittliche Charakter menschlichen Handelns« (21–37) nimmt P im Rahmen der Behandlung jener drei Elemente des *actus humanus*, die – gemeint sind: *objectum*, *finis*, *circumstantiae* – bestimmend sind für die sittliche Qualität des sittlichen Aktes, eine Neubenennung des Objekts vor, die dem autonom verfahrenen Menschen einen Raum der Eigenständigkeit öffnet. P versucht die Neubenennung des Objekts mit dem Hinweis: »An erster Stelle wird (P hat die Moralthologie in ihrer herkömmlichen Gestalt im Auge) das *Objekt* genannt, das moralisch gute *Objekt* (Gebrauch einer Sache, die mir gehört) wie auch das böse Objekt (Gebrauch einer gestohlenen Sache), beide Male eingesetzt, um ein bestimmtes Handlungsziel zu erreichen – beispielsweise die Unterstützung eines Armen.« Dann fährt P im Sinn der ihm möglich erscheinenden und auch, wie er meint, von der Tradi-

tion (von Thomas von Aquin und vom Propheten Hosea) gestützten Neubenennung fort: »Wir würden heute, statt »Objekt«, die Bezeichnung »*Mittel*« gebrauchen, dessen man sich bedient zur Verwirklichung eines bestimmten Zieles« (23). Einen Zweifel daran, daß er das Objekt nicht anders als in der Tradition als den »*erstbestimmende(n) Faktor* für den moralischen Wert oder Unwert der Handlung« (23) gewertet wissen will, läßt P nicht aufkommen; in seinen weiteren Ausführungen über die sittliche Qualität des *actus humanus* äußert er sich zur Bedeutung des Objekts nicht anders, als das in den Lehr- und Handbüchern der Vergangenheit der Fall ist. Ein Unterschied besteht lediglich insofern, als Objekt und Mittel einander gleichgesetzt werden und diese Gleichsetzung als Forderung der »moralische(n) Ordnung« (27) erklärt wird.

Damit hat P sich den Weg geebnet zu dem Begriff des ethischen Kontextes (33 Anm. 82 und 34), den er zur Erörterung des *intrinsece malum* und zur Verdeutlichung der Ausführungen heranzieht, die in der Enzyklika *Veritatis splendor* über die in sich schlechten Handlungsweisen gemacht und durch eine umfängliche Beispielsreihe verdeutlicht werden. Hilfreich wird der als ethischer Kontext bezeichnete Sachverhalt – P liegt sehr an seinem rechten Verständnis – für die Entscheidung darüber, ob »*Handlungen mit zweierlei Wirkungen*« (29–37) sittlich erlaubt sein können, wenn die eine Wirkung als gut, die andere aber als schlecht zu gelten hat. Um sein Anliegen zu verdeutlichen, das er nicht ohne den Hinweis rechtfertigt, daß in dem genannten Fall der ethische Kontext des *actus humanus* beziehungsweise seines Objekts beachtet werden müsse, wählt P die Diskussion um die Auslegung des Artikels 14 der Enzyklika *Humanae vitae*, näherhin die in dem Rundschreiben erneuerte These, daß »jede künstliche Empfängnisregelung als »in sich schlechter Akt« (*intrinsece malum*)« zu gelten habe, und schreibt im Sinn einer Kritik an denjenigen Moralthologen, die eine künstliche Regelung der Empfängnis für erlaubt für erklären, wenn für einen solchen Eingriff ein entsprechender Grund vorliege: »Man muß ... den »ethischen Kontext« berücksichtigen, der sich auf das moralische Objekt, hier auf die geschlechtliche Hingabe, direkt und wesentlich bezieht. Erst wenn von diesem »ethischen Kontext« her feststehen würde, daß eine eheliche Hingabe, bei der künstliche Mittel verwendet werden, die nicht abtreibend wirken, kein »*intrinsece malum*« darstellt, könnte nach dem proportionalen Grund gefragt werden, der es erlaubt, künstliche Mittel als kleineres Übel zu tolerieren. Wenn aber ein entsprechender (proportionaler) Grund vorliegt, dann wäre die künstliche Empfäng-

nisregelung (sofern nicht abtreibende Mittel angewandt werden!) nur noch ein »extrinsece malum«, das in Kauf genommen werden darf, um ein größeres Übel, z. B. den Zerfall der Ehe, zu vermeiden« (32–33, Anm. 82). Für diese Auffassung beruft sich P auf die Enzyklika *Evangelium vitae*, in der zum erstenmal ausdrücklich erklärt sei, »daß »vom moralischen Gesichtspunkte her Empfängnisverhütung und Abtreibung ihrer Art nach verschiedene Übel« sind« (33, Anm. 82). Auf die Frage freilich, wie das natürliche Sittengesetz oder Naturrecht, das nach traditioneller Auffassung göttlichen Rechtes ist und den Artikel 14 der Enzyklika *Humanae vitae* stützt, mit dem ethischen Kontext in eins zu bringen ist, der einerseits von der moralischen Ordnung nicht losgelöst gedacht werden kann, andererseits aber die Wertung eines Verstoßes gegen diese moralische Ordnung als extrinsece malum zuläßt, ist P in dem Exkurs über das intrinsece malum und die Handlungen mit zweierlei Wirkungen nicht eingegangen. Man kann aber als Tendenz beobachten, daß er für das Gut der menschlichen Freiheit, wo immer es ihm rechtens erscheint, einzutreten bereit ist – etwa im Sinn der freiheitlichen Linie, die Bernhard Häring in der Geschichte der Moraltheologie als ihr genuines Traditionsgut erkennen will (393–396). P kann sich also – mit Recht! – nur stark machen für eine Freiheit, durch die der Mensch als moralisches Lebewesen und als der, der »Jesu Gnadenruf zur Umkehr« (407) recht zu verstehen gesucht hat, nicht Lügen gestraft würde. Unklar bleibt freilich m. E. an dem von P für Zweifelsfälle favorisierten ethischen Kontext, ob dieser die Geltung eines natürlichen Sittengesetzes für Handlungen, die einst innerhalb des sogenannten individuellen Pflichtenkreises erörtert wurden, an die zweite Stelle rücken, also die Verbindlichkeit der *lex moralis naturalis* als göttliches Gesetz in etwa doch einschränken soll. Eine solche Einschränkung würde im besonderen auch den Umgang des Menschen mit den Kräften seiner Geschlechtlichkeit betreffen.

Das vom EOS-Verlag hervorragend ausgestattete Buch, das Joachim Piegsa am Ende seiner professoralen Laufbahn der katholischen Öffentlichkeit vorgelegt hat, ist für das rechte Verstehen des Katholischen, nicht nur der katholischen Moraltheologie, zumal in der Gegenwart, eine wesentliche Hilfe. Es ist nicht ohne Belang, daß darin die Sicht der katholischen Moral und des Katholischen als eines Ganzen und somit auf der Grundlage des Glaubens gedanklich Einholbaren gewagt wird – nicht zuletzt als die wesentliche Aufgabe des Menschen als des moralischen Lebewesens.

Josef Rief, Ellwangen

Lampert, Heinz: *Priorität für die Familie. Plädoyer für eine rationale Familienpolitik*, Berlin: Duncker & Humblot 1996, 334 S., ISBN 3-428-09019-5, DM 62,00.

Mit vorliegender Arbeit greift der langjährige Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität Augsburg eine Thematik auf, über die in der Vergangenheit zwar viel geredet worden ist, die jedoch in der Politik nicht selten lediglich eine Alibifunktion übernommen hat. Bis heute fehlt ein auch nur einigermaßen vollständiges Konzept der Familienpolitik als Orientierungsmaßstab. Diese Defizite sind nicht nur auf die Komplexität dieses Politikbereiches zurückzuführen, sondern zu einem guten Teil auch daraus zu erklären, »daß es in der Bundesrepublik an einem durchsetzungsfähigen politischen Willen fehlt, weil die Familien keine starke Lobby haben, die ausreichenden politischen Druck ausüben könnte« (199). Ein ähnlich defizitäres Verhalten bescheinigt der Vf. den verantwortlichen Politikern auf europäischer Ebene (223).

Eingangs gibt der Vf. zu erkennen, daß die Familie in den letzten Jahrzehnten einem erheblichen Wandel ausgesetzt war. Der Rückgang der Zahl der Eheschließungen, die Zunahme der Single-Haushalte (33,7% aller Haushalte), der Rückgang der Geburtenzahlen und der Zahl vollständiger Familien lassen die Frage aufkommen, ob die Familie noch als Fundament der Gesellschaft angesehen werden kann. Bevor der Vf. diese Frage beantwortet, bietet er eine gründliche Darlegung der Bedeutung und Leistungen der Familie.

Um die nach wie vor bedeutsame Rolle von Ehe und Familie in der heutigen Zeit herauszustellen, gibt der Vf. zu bedenken, daß 1992 etwa 58,1 Millionen Ehepaare (72% der Bevölkerung) in Deutschland lebten, von denen jedoch lediglich nur noch 50,7% der Bevölkerung mit Kindern leben. Zahlreich sind die Stellen, an denen der Vf. darauf hinweist, daß die (intakte) Familie in vorzüglicher Weise die Funktion der sozialen Selbsthilfe erfüllt, die vom Staat nicht übernommen werden kann: »Würde in Familien nicht eine Fülle humaner Dienste von der Erziehung bis zur Pflege erbracht, wäre unser Sozialstaat nicht nur weniger menschlich, er wäre auch unbezahlbar« (27). Die dargelegten Zahlen machen deutlich, daß Ehe und Familie in unserer Zeit keinem Bedeutungsverlust erliegen, sondern einem Bedeutungswandel.

Eigens zu erwähnen sind die Ausführungen zu Ehe und Familie in der früheren DDR. Hier weist der Vf. darauf hin, daß den Frauen eine Mehrfachbelastung als Erwerbstätige, Hausfrauen und Mütter aufgezungen wurde, da Ansprüche an das System sozialer Sicherung in der Regel nur durch Ar-

beit und/oder Mutterschaft erlangt werden konnten. Als Ökonom bietet der Vf. viele Belege dafür, daß Familien durch die Erziehung der Kinder hohe Einbußen hinnehmen, die sich zwischen 110000 DM bei einer Hauptschülerin und etwa 500000 DM bei einer Hochschulabsolventin bewegen. Aufgrund dieser finanziellen Belastung der Eltern bezogen im Jahre 1993 über 900000 Kinder unter 18 Jahren Sozialhilfe (etwa 37% aller Empfänger von Sozialleistungen). Die Armutsquote der Kinder Alleinerziehender liegt mit 25% aller Kinder in unvollständigen Familien wesentlich höher als die Armutsquote aller Kinder (ca. 5%).

In einem weiteren Kapitel bietet der Vf. vielfältige Belege für seine These, daß die Existenz der überwiegenden Zahl der Familien potentiell gefährdet sei. »Für die Drei- und die Vier-Kinder-Alleinverdiener-Familie mit Erziehungsgeld liegt das Pro-Kopf-Einkommen knapp über 50% des Einkommens des Doppelverdiener-Ehepaares und unter 50%, wenn das Erziehungsgeld entfällt« (94). Obwohl der Vf. zu Recht eine direkte Verbindung von Familien- und Bevölkerungspolitik als unheilige Allianz betrachtet, weist er auf die großen demographischen Gefahren für Deutschland hin, wenn die geringe Geburtenrate weiterhin anhalten wird. Um hier Abhilfe zu schaffen, muß der Staat entscheidende Weichenstellungen vornehmen, da der Sozialstaat der Gegenwart nicht die Eltern und ihre Familien begünstigt, sondern »den Geist der Vereinzelung, die Welt der Singles, der Alleinwohnenden, der Alleinlebenden und der Alleinstehenden, die Bindungen, wenn überhaupt, nur noch auf Probe riskieren und allenfalls auf Zeit« (132).

Der Vf. bietet in seinen Untersuchungen zahlreiche aussagekräftige Beispiele, die im Zusammenhang mit der Familienpolitik stehen, so z.B. die Überlegung zur Bevölkerungszahl: Damit der Bevölkerungsstand in Deutschland von 1990 erhalten bleiben soll, müßten bis zum Jahr 2050 etwa 17 Mio. Menschen zuwandern, woraus sich unter der Berücksichtigung der Folgeerscheinungen ein Ausländeranteil von etwa 46% ergeben würde! (135).

In einem abschließenden Kapitel bietet der Vf. umfassende Vorschläge für eine Verbesserung der

familienpolitischen Leistungen. Auch wenn monetäre Leistungen allein eine defizitäre Familienpolitik widerspiegeln würden, muß eine langfristige Strategie erarbeitet werden, die Familien finanziell entlastet. In Anlehnung an die Ausführungen von Meinhard Miegel (Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst, München ²1994), plädiert der Vf. für ein ausgewogeneres Verhältnis zwischen den Individuen und der Gemeinschaft. Es darf nicht sein, daß in unserer Gesellschaft Elternschaft zunehmend als Privatsache angesehen wird, da die hochindividualisierten posttraditionalen Lebensformen ohne Kinder und mit bestenfalls rechtlich unverbindlicher Partnerschaft von den Leistungen der Familien profitieren. »Alle Gesellschaftsmitglieder aber sind verpflichtet, sich an der Erhaltung und Finanzierung der Werte, Einrichtungen, Güter und Menschen zu beteiligen, die die Gesellschaft zu ihrer Existenzsicherung benötigt. Es ist auf Dauer den Familien nicht zumutbar, daß ihre Erträge allen zugute kommen, ihre Kosten aber privatisiert bleiben« (289).

Unter dem Gesichtspunkt einer abschließenden Beurteilung besteht die Stärke vorliegender Arbeit zum einen in der überzeugenden Herausarbeitung der ökonomischen Defizite der Familienpolitik in der Vergangenheit und Gegenwart und zum anderen in der Forderung nach einer gleichmäßigeren Verteilung der finanzpolitischen Lasten in der Gesellschaft. Hierzu bietet der Vf. vielfältige Vorschläge (betr. Kindergeld, Kinderfreibeträge, Anrechnung der Erziehungszeiten in der Rentenversicherung, etc.). Insofern kommt der Untersuchung ein bedeutsame Rolle zu, welche sowohl dem verantwortlichen Politiker als auch dem interessierten Laien ein Ansporn sein sollte, die Belange der Familien stärker zu unterstützen. Die Christliche Gesellschaftslehre ist aufgerufen, die Forderungen des Ökonomen aufzugreifen und ihnen im Gespräch mit dem Staat Nachdruck zu verleihen. Die »Stimme der Familie« darf in einer leistungsorientierten Gesellschaft nicht zugunsten des individuellen Wohlergehens geopfert werden. Zukunft hat eine Gesellschaft nur, wenn sie diese Stimme hinreichend berücksichtigt. Clemens Breuer, Augsburg

Kirchenrecht

May, Georg: *Ego N. N. Catholicae Ecclesiae Episcopus – Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes (Kanonistische Studien und Texte; Band 43)*, Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1995, 613 S., ISBN 3-428-08452-7, DM 148,00.

Jedermann ist bemüht, sich einen treffenden Titel beizulegen. So – liest man in der Einleitung – »ist die Selbstbezeichnung des Papstes als *Catholicae Ecclesiae Episcopus* aussagekräftig« (S. 13). Dies um so mehr, wenn man bedenkt, daß sie seit 900 Jahren in ununterbrochenem Gebrauch ist. Die vorliegende Studie zeigt mit aller Eindeutigkeit,

daß unter den zahlreichen Titeln, mit denen der Papst bezeichnet wird, diese Benennung als eine der bedeutungsvollsten gewertet werden muß. Die vorliegende Untersuchung ist trotzdem die erste, die Entstehung, Entwicklung und Bedeutung dieses Titels erfaßt. Es ist schon deswegen ein großes Verdienst des Vf., diese Forschungslücke entdeckt zu haben.

Um der gestellten Aufgabe gerecht zu werden, hat er sich keine Mühe erspart, wie schon das 63 Seiten umfassende Literaturverzeichnis deutlich zeigt. Die Studie beschränkt sich vernünftigerweise auf die Ansicht, welche die Päpste selbst von ihrem Universalepiskopat gehabt haben. Hätte man auch die unterschiedlichen Stellungnahmen der Theologen und Kanonisten durch die Geschichte hindurch verfolgen wollen, wären sicher mehrere Bände nötig gewesen. Einzelne Meinungen von Gelehrten werden allerdings immer dort herangezogen, wenn sie auf ein Pontifikat einen erkennbaren Einfluß ausgeübt haben, oder wo sie zum Verständnis der Anschauungen eines Papstes unerlässlich scheinen.

Diese Selbstbezeichnung des Papstes findet sich nur in bestimmten Urkunden, die vom Apostolischen Stuhl ausgehen. Im vorliegenden Werk werden deswegen auch die wichtigsten Arten von Urkunden erwähnt. Die Urkunden, in denen die Unterschrift *Ego Catholicae Ecclesiae Episcopus* vorkommt, sind durch besondere Merkmale vor anderen ausgezeichnet. Letztere mußten auch berücksichtigt werden, damit der Gehalt der behandelten Formel herausgestellt werden konnte. Bei den einzelnen Päpsten wurde außerdem auf ihre literarische Hinterlassenschaft kurz eingegangen, weil sich darin die Schreiben befinden, in denen die Formel vorkommt.

Weiterhin muß festgehalten werden, daß der Papst die Urkunden mit der genannten Formel in der Regel nicht allein unterschrieb. Die wichtigste Gruppe von Personen, die zusammen mit dem Papst ihre Unterschrift unter bestimmte Urkunden setzten, waren die Kardinäle. Ihnen mußte daher besonderes Augenmerk geschenkt werden. Das Kardinalskollegium wirkte bei den Entscheidungen des Papstes durch Rat und Zustimmung mit. Die rechtliche Bedeutung dieser Beispruchshandlungen mußte auch kurz untersucht werden, so wie die Stellung der behandelten Päpste zu den Kardinälen.

Das hat unweigerlich zur Folge, daß die Studie etwas schwerfällig wirkt; zugleich ist sie aber eine wahre Fundgrube der diesbezüglichen Gegebenheiten. Es werden nämlich die entsprechenden Fakten seit dem Auftauchen der Selbstbezeichnungsformel bis zum heutigen Tag erwähnt. Das sind etwa 900 Jahre Kirchengeschichte und über 100 Päp-

ste, die einzeln aufgeführt werden! Diese Fülle von historischen Gegebenheiten hätte vielleicht eine etwas umfangreichere synthetische Darstellung verlangt, als die knappen vier Seiten zum Schluß.

Der Vf. findet den Gebrauch des Titels *Catholicae Ecclesiae Episcopus* als reife Frucht der gregorianischen Reformbewegung erstmalig bei Papst Paschalis II. (1099–1118). Diese Weise der Unterzeichnung wurde im hohen Mittelalter häufig, weil sie in den zahlreich ausgestellten feierlichen Privilegien ihren festen Platz hatte. Als diese Art der Urkunden nachließ, blieb die Bezeichnung in den Konsistorialbulln erhalten. In der Gegenwart wird diese Formel fast nur noch in den Dekretalschreiben gebraucht, in denen Heiligsprechungen ihren schriftlichen Niederschlag finden. Das spricht für die bedeutende Tragweite des Titels, denn Kanonisationen sind herausragende Akte des Papstes, die sein Lehr-, Hirten- und Heiligungsamt betreffen und die nach allgemeiner Ansicht von der Unfehlbarkeit getragen sind.

Der dogmatische Wert dieses Selbstbezeichnungstitels ist offensichtlich von hoher Bedeutung. Die Studie zeigt, daß diese Formel im ordentlichen wie auch im außerordentlichen Lehramt Verwendung gefunden hat, und daß sie »durch viele Jahrhunderte sicherer Besitz der kirchlichen Lehre ist« (S. 535). Demzufolge muß sie als eine Glaubensaussage betrachtet werden.

Ihre theologische und rechtliche Bedeutung kann knapp mit dem Wort Universalepiskopat ausgedrückt werden. Der römische Bischof hat also über die gesamte Kirche eine wahrhaft bischöfliche Gewalt. Obwohl der Inhalt dieser Formel im Verlauf der Geschichte immer wieder von einzelnen Theologen in Frage gestellt wurde, hielten die Päpste unbeirrt daran fest. Für die Durchsetzung ihres Inhaltes wurde Thomas von Aquin von großer Bedeutung. Das volle Verständnis dieser Bezeichnung ist jedoch dem Konzil von Florenz und vor allem dem I. Vatikanischen Konzil zu verdanken. Der CIC/1917 setzte jene Lehrentscheidungen in rechtliche Normen um. »Die Bezeichnung der Gewalt des Papstes als *vere episcopalis* war gewissermaßen die Umsetzung der Formel *Catholicae Ecclesiae Episcopus* in die Ebene des Rechts« (S. 536).

Um so erstaunlicher ist die Tatsache, daß weder das II. Vatikanische Konzil noch der CIC/1983 die Worte *vere episcopalis* aufgenommen haben. In verschiedenen Konzilsaussagen, bemerkt treffend der Vf., kann man jedoch den Inhalt dessen, was mit *potestas vere episcopalis* gemeint ist, wiederfinden (vgl. S. 521 f.). Wichtig ist auch die Tatsache, daß der Papst als erster die Konzilstexte mit

der Formel Ego... unterschrieb. »Damit schien die Bezeichnung, die in die Texte des Konzils selbst keine Aufnahme gefunden hatte, an markanter Stelle auf« (S. 525). Zur dieser Nichtaufnahme des Konzils bemerkt der Vf.: »Man wollte offensichtlich einen Ausdruck weglassen, der zu der von dem Konzil betriebenen ›Aufwertung‹ der Bischöfe in eine Spannung zu treten schien« (S. 521). Dieser Sachverhalt hätte vielleicht eingehender untersucht werden können. Auf den nächsten drei Seiten findet man ebenso einige kritische Bemerkungen zu den Texten des II. Vatikanischen Konzils, für die eine ausgewogenere Betrachtungsweise wünschenswert gewesen wäre.

Eine letzte Bemerkung zum vorliegenden Werk betrifft das umfangreiche Literaturverzeichnis. Ei-

ne getrennte Aufführung der Quellen und der Literatur hätte eine bessere Übersicht erlaubt.

Diese wenigen kritischen Bemerkungen dürfen die glänzende Leistung des Vf. keineswegs verdunkeln. Einmal mehr hat er das hohe wissenschaftliche Niveau seiner Arbeitsweise bestätigt und uns ein Werk geschenkt, das außerdem eine besondere Aktualität aufweist. Es kann einen wertvollen Dienst leisten, um die innerkirchlich mancherorts nicht immer richtig verstandene Stellung und Rolle des Papstes aufzuklären, wie auch im Sinne der Bitte des Papstes bei seiner Enzyklika *Ut unum sint* als wichtiger Beitrag zum Verständnis des Primates.

Arturo Cattaneo, Lugano/Rom

Theologie der Religionen

Bürkle, Horst: *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie III), Paderborn: Bonifatius 1996, 254 S., ISBN 3-87088-894-6, gebunden, DM 58,00.

Seit das Zweite Vatikanische Konzil in der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« (Nostra aetate: 28. 10. 1966) einen neuartigen Dialog mit den Religionen angebahnt hat, sind auch die theologischen Bemühungen bezüglich dieses Anliegens zahlreicher und intensiver geworden, und dies nicht nur mit positiver, sondern auch mit kritischer Ausrichtung. Der Verfasser dieses Buches war selbst mit vielen einschlägigen Arbeiten an der Ausweitung und Vertiefung dieses Themas tätig (vgl. u.a. Einführung in die Theologie der Religionen, 1977; Theologische Beiträge aus Papua Neuguinea, 1978; Missions-theologie, 1979), so daß die zusammenfassende Darstellung der Thematik in einem theologischen Lehrbuch als eine erwartete und begrüßenswerte Frucht seiner vorangegangenen Bemühungen erscheint. Dem Charakter des Lehrbuches kommt die schon in den früheren Arbeiten bezeugte doppelte methodische Einstellung zugute, welche die historisch-positive Darbietung des Materials mit einem systematischen Zug zu verbinden weiß, d.h. mit dem Streben nach Beantwortung der Wahrheitsfrage vom nicht zu verleugnenden Standpunkt des christlichen Theologen aus.

Dieser Position entspricht im vorliegenden Werk der Ausgang von der Heiligen Schrift und ihrem Verhältnis zu den Religionen, das im Alten Testament treffend als »Aufnahme und Verwandlung« der in den umgebenden Kulturen vorfindlichen religiösen Erscheinungsformen und Gehalten gekenn-

zeichnet wird, welche aber sogleich auch mit »Unterscheidung und Absage« zusammengeht. Die neutestamentliche Einstellung zu den heidnischen Religionen, die unter dem Doppelbegriff »Kontinuität und Diskontinuität« gefaßt ist, wird paradigmatisch an der Areopagrede (Apg 17,22–36) aufgewiesen, was zu der grundsätzlichen Feststellung führt, daß die Kontinuität vorzugsweise im Bereich des ersten Glaubensartikels zu suchen ist, während im inkarnatorischen Heilsereignis die Diskontinuität aufbricht, so daß das bisher Gültige zum Vorläufigen wird.

Diese Dialektik wird von den christlichen Alexandrinern hochgemut als »praeparatio evangelica« gedeutet, während sie Thomas von Aquin systematisch am Modell des Verhältnisses von Natur und Gnade auslegt. Diese bei Nikolaus von Kues weitergehende Tradition der Zuordnung von Christentum und den Religionen erfährt allerdings in der Aufklärung einen Bruch, wo G. E. Lessing das bis heute herrschende Modell des toleranten, wahrheitsindifferenten Neben- und Miteinanders der Religionen zur Geltung bringt, welches in der Moderne bei E. Troeltsch in einem »Kulturrelativismus« endet.

Die gültige systematische Bestimmung des Verhältnisses kann, dem Konzept des Werkes folgend, nicht ohne Kenntnisnahme der Grundgehalte der Weltreligionen erfolgen, die der Autor, ausgehend von der Grundsatzerklärung des Zweiten Vatikanums, kenntnisreich so auslegt, daß auch das Unterscheidende sichtbar wird und so der christliche Wahrheitsanspruch nicht nur zum Dialog führt, sondern auch für die Mission verpflichtend bleibt. Dabei bleiben auch die Schwierigkeiten nicht ungenannt, die sich beim Dialog dem Verständnis der

christlichen Wahrheit entgegenstellen, so mit Bezug auf den Hindu-Gläubigen, der sich nicht vorstellen kann, »daß sich Gott ausschließlich in Gestalt einer Person zu erkennen gegeben hat«, oder im Hinblick auf den Buddhismus, dessen Eschatologie auf das Erlöschen des leidvollen Daseins und der Existenz des einzelnen ausgerichtet ist. An der Darstellung der Fremdreigionen, die nicht nur auf allgemeine Information, sondern auch auf einfühlsames Verstehen zielt, wird aber auch das in einem wahren Dialog gelegene Moment des den eigenen Glauben Belehrenden, des Anregenden und Belebenden deutlich. So können die kosmischen Ausmaße des hinduistischen Denkens den Blick des Christen für das allumfassende Geheimnis der Präexistenz Christi und seines alles durchdringenden peroma schärfen, wie auch die Begegnung mit dem Buddhismus und seinen Dimensionen der Weisheit, der Tiefe und der Erleuchtung den Christen zur gläubigen Versenkung in das eigene Heilsgelheimnis anleiten kann. Ähnliches gilt von den ethischen Werten des Taoismus, die einer christlichen Tugendlehre nicht gänzlich fremd sind, oder vom islamischen Sufismus mit seiner kontemplativen Schau der Einheit der Seele mit ihrem göttlichen Ursprung.

Andererseits gerät der Aufweis solcher formaler Gleichklänge nie in die Gefahr einer systematischen Vermischung der Inhalte im interreligiösen Dialog. Es wird so nicht verschwiegen (was selten zu hören ist), daß dieser Dialog unter dem Einfluß bestimmter geschichtlicher Faktoren sogar schwieriger geworden ist. Dies trifft mit Bezug auf die östlichen Religionen insofern zu, als unter reformerischer Übernahme der Deutung Jesu als eines avatars (Manifestation des göttlichen Brahman) die christologische Botschaft gleichsam schon »vorbesetzt« ist. Der missionarisch ausgerichtete Islam aber vereinnahmt Jesus unter die Vorläufer der in Mohammed vollendeten Offenbarung, in der das Christliche insgesamt integriert ist.

Deshalb zeigt der Verfasser in den am Ende des Werkes stehenden »Leitlinien für eine Theologie der Religionen« nüchtern auch die Grenzen des Dialogs auf, in dem es nicht um die Auffindung eines gemeinsamen Nenners in allen Religionen geht (der selbst in der Mystik nicht zu finden ist), noch um ihre gedankliche Einigung in einer »letzten transzendentalen Wirklichkeit«, sondern nur um einen »hermeneutischen Brückenschlag« zum Verstehen des anderen in seiner ganzen Tiefe mit dem letzten Ziel der Vertiefung der Erkenntnis des eigenen Glaubens.

Dem inhaltsreichen, eine Fülle von Sachkenntnissen ausbreitenden und zugleich in subtilen Dif-

ferenzierungen vorgehenden Werk (die in einer Besprechung nicht angemessen wiedergegeben werden können) ist eine hohe Bedeutung für Lehre und Forschung zuzuerkennen. Es mögen bei einzelnen Interpretationen des religionswissenschaftlichen Details gewisse Fragen kommen, die jedoch keine grundsätzlichen Einwände beinhalten.

Leo Scheffczyk, München

Franz, Albert (Hrsg.): *Weltreligionen für den Frieden. Die Internationalen Friedenstagstreffen von Sant' Egidio* (Fundamente Europas 2), Trier: Paulinus Verlag 1996, 232 S., ISBN 3-7902-0095-6, DM 28,00.

Papst Johannes Paul II. hatte im Jahre 1986 Vertreter aller Weltreligionen zu einem vielbeachteten Friedenstagstreffen nach Assisi eingeladen. Dem päpstlichen Wunsche zufolge sollte dieser Weltfriedenstag allerdings kein spektakuläres Einzelereignis bleiben; in dem gemeinsamen Bemühen um jene »transzendente« Dimension wahren Friedens, die der menschlichen Verfügungsgehalt entzogen und Gott allein anheimgestellt bleibt, war das »Ereignis von Assisi« vielmehr von Anfang an auf eine Fortsetzung hin angelegt. In besonderer Weise nahm dabei die katholische Gemeinschaft Sant' Egidio (aus Rom-Trastevere) das besagte Anliegen auf: Alljährlich organisiert sie seit 1987 in verschiedenen europäischen Städten mit großem Erfolg *Internationale Friedenstagstreffen*. Trotz des expliziten Bezuges auf Assisi bleibt allerdings anzumerken, daß diese Treffen – anders als der Weltfriedenstag des Jahres 1986 selbst – keine ausschließlichen Gebetstreffen darstellen: Verschiedenen Gebetsangeboten korrespondieren Einzelvorträge und Dialog-Veranstaltungen interkonfessioneller oder interreligiöser Prägung; Kontakte mit hochrangigen Politikern (Michail Gorbatschow, Robert G. Mugabe, Mario Soares) verleihen den religiös motivierten Friedenstagstreffen jenseits einfacher Gebetsbitten überdies eine geradezu diplomatische Note. Unter humanitärem Aspekt ist ein solcher Einsatz der *Weltreligionen für den Frieden* sicher verdienstlich, doch birgt er – zumal unter theologischen Prämissen – etliche Risiken: In seiner Eigenschaft als Widerschein des »Reiches Gottes« ist der Friede Jesu Christi mehr als ein innerweltlicher Zustand, den die bloße Abwesenheit von Krieg charakterisiert. Gottes heilmachendes *Friedens-Geschenk* überbietet die Möglichkeiten eines säkularen *Verhandlungs-Friedens*. Hier waren und bleiben die Organisatoren gefordert, die »transzendente« Dimension des Friedens und den

spirituellen Charakter der *Internationalen Friedentreffen von Sant' Egidio* gleichermaßen nachdrücklich ins Zentrum zu rücken.

Vorliegende Publikation legt in deutschsprachiger Übersetzung eine Auswahl von insgesamt 22 Reden vor, die in den Jahren 1989 bis 1995 – hauptsächlich jedoch 1993 – während der Internationalen Friedentreffen gehalten wurden. Dem instruktiven Grußwort Edward Kardinal Cassidy – Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen – folgen dabei einleitende Worte des Herausgebers und eine aufschlußreiche Kurzcharakteristik der Gemeinschaft Sant' Egidio, ehe – unter sechs systematische Aspekte gegliedert – die Texte der Reden zum Abdruck kommen. Ein Autorenverzeichnis beschließt die mit informativen Fotografien bestückte Edition. Unter der Überschrift *Im Geist von Assisi* verweisen die drei ersten Beiträge von Andrea Riccardi, dem Gründer der Gemeinschaft Sant' Egidio, Alberto Quattrucci und Hanns Kerner klar auf das zugrunde liegende Verständnismodell der Internationalen Friedentreffen: Ausgehend vom Weltfriedensgebetstag des Jahres 1986 sollte die spezifische Verantwortung der Weltreligionen für den Frieden bewußt gemacht und umgesetzt werden; anders als in Assisi freilich tritt das spirituelle Anliegen des damaligen *Friedensgebetstages* zugunsten politisch-sozial orientierter *Friedentreffen* zurück. So verwundert es auch nicht, wenn die Mailänder Versammlung des Jahres 1993 eine Erklärung über den Zusammenhang von interreligiösem Dialog und Weltfrieden abgibt. Konsequenterweise ergeben sich deshalb auch gewisse Unterschiede zur Konzeption und Durchführung des Gebetstags von Assisi 1986. Nichtsdestoweniger vermeiden die Gebetsangebote bei aller demonstrierten Einmütigkeit der Religionen im Hinblick auf die Bedeutung des Friedens – ganz im Geist von Assisi – jeden Anschein des Synkretismus: »In einem Gottesdienst beten die Christen verschiedener Konfessionen für den Frieden. Gleichzeitig wissen wir, daß auch die Gebete um Frieden bei den anderen Religionen jeweils in ihrer eigenen Tradition zum Himmel steigen. Hier geschieht kein Religionsmix, und das ist bedeutsam.« (S. 51) Nur in diesem Bewußtsein vermögen die *Religionen ihre friedensstiftende Kraft* (S. 52–90) zu entfalten, wie in fünf weiteren Beiträgen (Carlo Maria Martini; Zakka I. Iwas; Mohammed Habib Belkodja; Israel Meir Lau; Andrea Riccardi) aus christlicher, islamischer und jüdischer Perspektive dargelegt wird. »Es gilt die Herzen der Menschen zu versöhnen. Das ist die Aufgabe der Religionen.« (S. 89) Das Trennende wird keineswegs verleugnet: Christen berufen sich auf Jesus Christus, Mus-

lime auf Allah und Juden auf den Gott des Exodus. Insofern ist es bedauerlich, wenn – möglicherweise aufgrund der Übersetzung – in den Beiträgen häufig recht undifferenziert von »Gott« die Rede ist und somit dem Mißverständnis Vorschub geleistet wird, es handle sich hier um identische Gottesvorstellungen.

Entgegen dem »Geiste von Assisi« ist in mehreren Beiträgen die Tendenz zu bemerken, Religion (und Religionen) ihres charakteristischen Gottesbezuges zu berauben. Der Blick ist so sehr den Problemen dieser Welt zugewandt, daß darüber die »transzendente« Dimension des Friedens aus dem Blick gerät. Wenn etwa mit Michail Gorbatschow, Robert G. Mugabe und Mario Soares in dem Abschnitt *Stimmen aus der Politik* (S. 91–132) namhafte Staatsmänner aus mehreren Kontinenten zu Wort kommen, so würdigen diese zwar ausdrücklich friedensstiftende Anstrengungen aller Religionen; spezifisch religiöse Inhalte freilich erscheinen gekappt, religiöse Anliegen auf sozialkaritativ tätigen Humanismus reduziert. Dies gibt ebenso zu denken wie Ausführungen von Vertretern verschiedener Konfessionen bzw. Religionen, die durch den *Krieg auf dem Balkan* (S. 135–151) unmittelbar betroffen sind (Vinko Pulji; Jacub Selimoskj; Laurentije Trifunovic). Spürbar wird, wie tief trotz allen Bemühens die aufgeworfenen Gräben der Feindschaft sind. Und spätestens hier scheint evident: Friede ist nicht von Menschen machbar. Leider reflektieren die genannten Beiträge kaum auf diesen Sachverhalt.

Weniger dramatisch, aber ebenso bedeutsam ist die Frage nach dem sozialen Frieden, welche unter der allgemeineren Überschrift *Die Religionen in der Gesellschaft von heute* (S. 155–203) verhandelt wird. Fünf Beiträge (Ignatz Bubis; Knud Wumpelmann; Shoten Mineghisi; Pietro Rossano; Carlo Maria Martini – Arrigo Levi) erörtern vor allem Aspekte der Solidarität, der sozialen Verantwortung der Gläubigen und des Schutzes religiöser Minderheiten als Voraussetzung für die Erhaltung des sozialen Friedens. Auch hier hätten theologische Begründungen für die von den Gläubigen eingeforderte Solidarität zu einem vertieften Verständnis führen können, welche noch jenseits humanitärer Selbstverständlichkeiten verantwortbar wäre. Einzig der Beitrag des Zen-Buddhisten Shoten Mineghisi *Der Dialog der Religionen und die Erwartungen der Welt* fällt thematisch etwas aus dem Rahmen. Er beschäftigt sich mit dem interreligiösen Dialog und kommt hier zu sehr weitreichenden Ergebnissen, denen man als Christ so schwerlich zustimmen könnte. »Warum also kann ich an dem Gottesdienst einer anderen Religion teilneh-

men? Ich habe so geantwortet: Jener, an den sich unser Glaube richtet, ist allgegenwärtig, universal und offen. Jede Form unseres Gebets kann erhört werden.« (S. 178) Eine so weitgehende Relativierung der Unterschiede setzt wohl das Fehlen einer personalen Gottesvorstellung voraus. Hier ist der interreligiöse Dialog gefordert, in dem ja nicht nur das Gemeinsame, sondern auch das Trennende zur Sprache kommen muß.

Der letzte Abschnitt schließlich handelt von einem für die Christen besonders schmerzlichen Thema: dem innerkirchlichen Frieden. Die Herstellung kirchlicher Einheit als Zeichen des einen Leibes Christes ist – auch im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft – ein drängendes Anliegen. Drei Beiträge (Eugene L. Brand; Serafim

Joantã; Marco Gnavi) wurden als *Stimmen der Ökumene* (S. 207–230) in diesen Band aufgenommen. Bedeutung und Schwierigkeit besagten Unterfangens mag ein Zitat aus dem Beitrag von Marco Gnavi veranschaulichen: »Da der Ökumenismus die größte Realität des 20. Jahrhunderts ist, ist er im Grunde nichts anderes als die Suche nach dem heiligen Gral.« (S. 221)

Auch wenn diese Publikation als Sammelband naturgemäß keine allzu einläufige Beschäftigung mit den einzelnen Themen gestattet und eine tiefere theologische Durchdringung nicht nur des Friedensbegriffes wünschenswert wäre, so gestaltet sich die Lektüre vorliegenden Bandes ob der bunten Vielfalt und des beschriebenen Aspektenreichtums durchaus informativ und spannend. *Gerda Riedl*

Philosophie

Seifert, Josef: Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments (= Philosophie und Realistische Phänomenologie, Bd. IV), Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, 715 S., ISBN 3-8253-03683, DM 158,00.

Emmerich Coreth erwähnt in seiner »Metaphysik«, dem lange Zeit maßgeblichen Lehrbuch für Theologen, den hl. Anselm von Canterbury mit keinem Wort. Und auch in dem neuesten Lehrbuch »Die philosophische Frage nach Gott« (AMATECA Bd. II, Paderborn 1995) handelt Norbert Fischer auf nur wenigen Seiten über das ontologische Argument des Denkers aus dem Mittelalter (S. 189–192).

Josef Seifert, der Rektor der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, legt nun – nach vielen Voruntersuchungen – eine Neubegründung des ontologischen Arguments Anselms vor, indem er nachweisen kann, daß das »id quod nihil maius cogitari posse« aus dem »Proslogion« eine Wesensdefinition Gottes ist.

Gegenüber Anselm ist oft eingewendet worden, sein »Beweis« sei eine *Petitio principii* oder er sei gar schlichtweg unlogisch. Andere haben ihm vorgeworfen, er »springe« von der logischen Ebene in die »reale« Ebene; er folgere aus einem »Begriff« auf die »Wirklichkeit«. S. kann diese und ähnlichen Einwände entkräften und durchschreitet mit seinen breiten Ausführungen die Philosophiegeschichte seit Thomas von Aquin, dem ersten Kritiker Anselms, bis hin in die neuere Zeit.

Worum geht es? »In Gott fallen eidetische und reale Notwendigkeit zusammen. Ja gerade dieses Zusammenfallen realer und eidetischer Notwendigkeiten macht die einzigartige Besonderheit der notwendigen göttlichen Wesenheit aus« (538).

Zwischen dem Wesen Gottes und dessen Existenz kann nicht unterschieden werden. S. kann sich in diesem Zusammenhang auf sein fundamentales Werk »Sein und Wesen« (Heidelberg 1996) berufen. In Gott fällt Wesen und Existenz zusammen. Die reale Existenz gehört bei Gott, und nur bei Gott, zum Wesen. Bei allen anderen Wesenheiten ist Existenz und Wesen zu trennen.

Wenn Gott im Gegensatz zum endlichen Seienden wirklich vollkommen ist, dann kann er nicht nichtsein. Anselms Argument beruht somit nicht etwa auf einem bloßen »Begriff« oder auf einer subjektiven Idee, sondern auf einer Wesens- und Seinsnotwendigkeit, die jeder Mensch erkennen und einsehen kann.

S. ist im Gegensatz zur üblichen Bezeichnung durch die Tradition als »Beweis« zurückhaltend und betont, Anselm habe eine »Einsicht in das irreduzible göttliche Wesen« (591) geleistet.

In subtilen Analysen weist S. nach, daß jede Metaphysik eine personalistische sein muß: »Personalität und sittliche Vollkommenheit also sind das Herz des Seins und der Wesenskern der göttlichen Vollkommenheit. Und weil Gott nur deshalb Gott ist, weil er unendlich wertvoll ist, und weil reale Existenz untrennbar von der sublimsten Vollkommenheit ist, deshalb existiert Gott notwendig« (564).

S. kann in diesem Werk nur andeuten, daß »... das gesamte Christentum auf einer personalistischen Metaphysik ...« basiert (547, mit Anm. 481, wo die wichtigsten Fakten aufgezählt sind). Aber an dieser Stelle zeigt sich der Wert des Werkes »Gott als Gottesbeweis«.

Das Buch ist ein zeitloses, klassisches Werk, weil über die höchste Frage der Philosophie – die

Gottesfrage – gehandelt wird in der klassischen Methode des Zu-den-Sachen-Zurückgehens.

Alleine die Analyse des Atheismus, der selbst noch von der Wertfülle Gottes bei seiner Kritik der Theodizee ausgeht, ist lesenswert – auch wenn die übrigen Ausführungen nicht zur Kenntnis genommen würden; und die Ausführungen des VIII. Kapitels, »Könnte der Mensch Gott erfunden haben?«,

sind das beste, was in den letzten Jahren zu dieser Frage erschienen ist. Das Werk Ss., das immer einsichtig geschrieben ist, weil die Terminologie der Wahrheit entspricht, wird jeden fesseln, der sich nicht mit vorletzten Antworten zufriedengeben möchte. Und gerade in der Frage nach Gott ist die größte Anstrengung immer noch klein genug.

Joseph Overath, Lindlar

Dogmatik

Pellitero, Ramiro: *La teología del laicado en la obra de Yves Congar (Colección Teológica 85)*, Pamplona: Universidad de Navarra 1996, ISBN 84-89561-00-1.

Bald zehn Jahre nach dem Erscheinen von *Christifideles Laici* stellt sich die Frage, inwieweit die Anliegen der Bischofssynode von 1987 aufgegriffen worden sind. Yves Congar (1904–1995) gilt als einer der maßgeblichen Ekklesiologen dieses Jahrhunderts. In der umfangreichen Arbeit zeichnet Ramiro Pellitero die Entwicklung der Theologie des Laien in den Werken des großen französischen Theologen chronologisch nach. Das Hauptwerk Congars zur Theologie des Laien, *Jalons pour une théologie du laicat* von 1953, stellt dabei einen Gipfelpunkt dar. Pellitero behandelt im 1. Teil die frühere Theologie bis hin zu *Jalons* und im 2. Teil spätere Aussagen Congars. Im 3. Teil bietet Pellitero eine Synthese des Beitrags Congars im Gesamt der theologischen Diskussion, im Blick auf die beiden Leitthemen: Begriff des Laien und Beziehung zwischen Kirche und Welt.

Nach einer kurzen Biographie Yves Congars wird im Kap. I der ekklesiologische Kontext umrissen. Die Darstellung der Beiträge Congars beginnen mit einem Artikel von 1935 über die Gründe des Glaubensverlustes (Kap. II). Im Blick auf die Katholische Aktion und das Experiment der Arbeiterpriester geht Congar auf die Notwendigkeit einer Erneuerung der Ekklesiologie und einer Klärung der Frage nach Stellung und Sendung des Laien ein. Schon in den 40er Jahren (Kap. III) entwickelt er seine Theologie des Laien, der im Leib des *Corpus Christi Mysticum* auf spezifische Weise teilhat am dreifachen Amt Christi. Laie ist nach ihm ein Christ mit einer spezifischen Sendung; die konkreten Lebensbedingungen bieten sozusagen das Material. Anfang der 50er Jahre (Kap. IV) erarbeitet er die dreigliedrige Unterscheidung des Priestertums: a) das geistlich-reale Priestertum der Laien, d.h. das geistliche Opfer ihres Lebens, b) das Taufpriestertum des Laien, das ihn zur Teilnahme an der Liturgie befähigt, und c) das Amts- oder hierarchische Priestertum. Im Hintergrund steht die Unter-

scheidung Struktur und Leben der Kirche. (Über den Einfluß J. A. Möhlers auf Congar s. S. 63–67.) Pellitero weist an dieser Stelle darauf hin, daß das Konzil die zweifache Unterscheidung von allgemeinem und Amtspriestertum wählte. In Artikeln von 1952 folgt Congar der Frage: Ist die zeitliche Wirksamkeit wesentlich für das Evangelium? (Kap. V) Er kommt zu dem positiven Schluß: Nicht für jeden einzelnen, aber wohl für die gesamte Kirche. Der Laie erhält die Berufung zum *engagement dans l'oeuvre du monde* (S. 118).

Die theologische Reflexion über den Laien entfaltet Congar in *Jalons*. Im Kap. VI schildert Pellitero die Grundperspektive dieses Werkes nach deren Einleitung und 2. Kap. Die Kirche hat die Einheit der Menschen mit Gott zum Ziel; sie ist zugleich *sacramentum*, im Dienst an dieser Einheit. Sie ist *sacramentum et res* (vgl. S. 139). Dieses Begriffspaar bezeichnet Congar selber als *le coeur même de l'écclésiologie*. Durch die Einbindung in die Dynamik der Schöpfung und der Geschichte trägt der Laie zur Erlösung der gesamten Schöpfung bei. Seine Identität macht sich fest an seiner besonderen Beziehung zur Welt: Er zeigt die noch verborgene Herrschaft Christi über die Schöpfung und herrscht zugleich in geistlicher Weise, als Christ. Im Herzen des Menschen soll die ganze Schöpfung mit Christus verbunden werden. Es finden sich hilfreiche Aussagen zur Geistesgeschichte (z.B. S. 156) und zur Spiritualität des Laien (z.B. S. 173 und 186f). Pellitero folgt im weiteren dem 2. Teil von *Jalons*: Beschreibung der Aufgabe der Laien, die am dreifachen Amt Christi teilhaben, in der Kirche (Kap. VIII). Das Apostolat der Laien ergänzt das der Priester; die Laien bedürfen andererseits der Hilfe von und der Bildung durch die Priester. Dieses Kap. bietet viele Anregungen, einmal im Blick auf die heutige Diskussion um das Verhältnis von Hierarchie und Kirchenvolk, und dann durch die Reflexionen Congars über die Laienspiritualität (Kap. IX): Einheit von Glaube und Leben; Übereinstimmung mit dem Willen Gottes an dem Platz, wo der einzelne lebt; Freiheit, Dienstbereitschaft, Verantwortung; die Bedeutung des Kreuzes

(als rechtes Maß zwischen innerem Abstand zu den Dingen und liebender Zuwendung zur Welt).

In acht Thesen faßt Pellitero die Ergebnisse von *Jalons* zusammen (Kap. X). Er nennt als Definition des Laien: *El laico es el cristiano comprometido en las estructuras creacionales para la plenitud de la misión de la Iglesia* (Der Laie ist der Christ, der die volle Erfüllung der Sendung der Kirche in den zeitlichen Strukturen zu verwirklichen hat; S. 265). Weitere wesentliche Feststellungen sind: Congar verbindet den Eigenstand der geschaffenen Dinge (*la sustantividad de lo temporal*) mit ihrem theologischen Wert als Mittel zur Erreichung des letzten Zieles. Der Kern der Theologie des Laien betrifft die Spiritualität. Laie ist kein bloß soziologischer, sondern ein theologischer Begriff.

Congars spätere Äußerungen zum Thema, die im 2. Teil der vorliegenden Arbeit chronologisch vorgestellt werden, sind eine Entfaltung von *Jalons*. In Kap. XI über die Verantwortung und die Bildung des Laien bringt Pellitero eine Diskussion zur Sprache, die schon an mehreren Stellen vorher unerschwinglich aufschien: Muß der Laie von der Welt her definiert werden (Position Karl Rahners) oder von der Kirche her? Congar vertritt die zweite Lösung, da man die Identität des Laien, auch wenn er in der Welt lebt, nur von seiner spezifischen Sendung im Gesamtkörper der Kirche verstehen kann (vgl. S. 280f). Gegenüber Rahner unterstreicht Congar besonders die Einwurzelung des Laien zuerst in Christus (S. 286). Durch die Taufe hat der Laie (letztlich natürlich jeder Christ) als Kind Gottes ein neues Verhältnis zur Welt: *En los terminos de Congar: los laicos abrazan esponsalmente el mundo; pero lo hacen en el Señor* (Mit den Worten Congars: die Laien umarmen wie Christus und in Christus die Welt als ihre Braut; S. 287). Daher ist für einen Laien ein intensives geistliches Leben unabdingbar notwendig (S. 291). Eine immer stärker werdende Hinwendung zur geistlichen Dimension des Lebens des Laien zeigt sich in Schriften von 1959–62 (Kap. XII).

In den 60er Jahren (Kap. XIII) formuliert Congar noch klarer die Identität des Laien. Seine Darstellungen in *Jalons* bezeichnet er jetzt selber als etwas zu schematisch. Der Laie wirke von innen her; quasi sakramental verbinde er sein Leben mit dem Opfer Christi. Congar bezeichnet den Laien in dieser Zeit gerne als Christ *sine addito*, was eine gewisse Gefahr einschließt, auf die Pellitero im 3. Teil genauer eingeht (S. 444ff; Congars Aussagen zum Laien als Christ *sine addito* sind phänomenologisch, nicht theologisch zu verstehen). Die Konzilstexte kommentierend (Kap. XIV) stellt Congar heraus, daß es für einen Laien eigentlich nichts Profanes mehr geben kann.

Der Abschnitt B des 2. Teils behandelt die Entwicklung hin zu *Christifideles Laici* (= CL, 30. 12. 88). Seine Theologie der Ämter (Kap. XV) versteht sich – wie Pellitero zeigt – nicht als Ersatz für eine Theologie des Laien. Congar betont darin, daß alle in der Kirche im Dienst am Ganzen stehen. Säkularität (Kap. XVI) wird nun bei Congar häufig thematisiert, auch wenn er den Begriff des Laien nicht mehr systematisch behandelte. In seinem Vorwort zur frz. Ausgabe von CL hebt er eindeutig die Säkularität als Charakteristikum des Laien hervor. Eine rein negative Begriffsbestimmung – nicht geweiht und kein Ordensmensch – reicht nicht aus.

Im 3. Teil, der Einordnung des Beitrags Congars in die theologische Diskussion, wird sein Verdienst noch deutlicher. Pellitero wertet ihn im Blick auf die beiden Hauptpunkte: Begriff des Laien (Kap. XVII) und Verhältnis Kirche und Welt (Kap. XVIII). Congar hat sich von einer mehr christologischen Sicht weiterentwickelt zu einer christologisch-pneumatologischen (vgl. S. 441f). Manches konnte und mußte weiter präzisiert werden. Pellitero weist auf die Bestimmung der Säkularität als Charisma der Struktur der Kirche bei P. Rodriguez hin (S. 445). Das Verdienst Pelliteros besteht darin, aufgezeigt zu haben, daß Congar zwar nicht alle Aspekte der Theologie des Laien systematisch hat erarbeiten können, daß aber alle wesentlichen Elemente in seinen Werken enthalten sind. Häufig wurden diese Elemente mißverstanden, auch was das Verhältnis Kirche – Welt betrifft (Kap. XVIII). So warf man ihm z.B. eine zu starke Trennung zwischen beidem vor, dabei hat er immer die gesamte Schöpfung als Objekt der Erlösung betrachtet. Pellitero präzisiert im Sinne Congars: Bestand früher die Gefahr, die sichtbare Struktur (vgl. *sacramentum*) überzubetonen, so besteht heute die noch schlimmere Gefahr, die transzendente Natur der Kirche (vgl. *res*) aus dem Blick zu verlieren (vgl. S. 485).

Auf den letzten Seiten umreißt Pellitero die Auffassung Congars von der Arbeit als Sendung der Laien. Der Epilog hebt abschließend hervor, daß Congar maßgeblichen Einfluß hatte auf das Vatikanum II und CL. Im Anhang des Buches findet sich eine umfassende Bibliographie und ein Namensregister.

Das seitenstarke Werk bildet einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte und zur systematischen Reflexion über den Laien. Der Autor hat nicht nur die Werke Congars, sondern auch die kommentierende Literatur berücksichtigt. Für weitere Untersuchungen über die Gestalt des großen Theologen, über die Theologie des Laien oder über andere ekklesiologische Fragestellungen hat man hier eine solide Grundlage. Doch auch Nicht-Fachleute brauchen sich von dem Umfang des Buches

nicht abschrecken zu lassen. Manches Kapitel gibt Anregungen für die pastorale Praxis, für alle, die sich mit der Sendung des Laien in der Welt beschäftigen. – Spürt man heute die dringende Notwendigkeit, die Texte des Vatikanum II und ihre Entstehungs- und Wirkungsgeschichte besser zu erfassen, wird man für einen Beitrag wie diesen dankbar sein.

Ursula Bleyenbergh, Köln

Marchesi, Giovanni: La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar (Biblioteca di teologia contemporanea 94), Brescia: Editrice Queriniana 1997, 666 S., ISBN 88-399-0394-1, Lire 80000.

Der Verfasser gehört zur ersten Generation der Balthasar-Rezeption, die sich bereits mit dem Werk des Schweizer Theologen auseinandersetzte, als es sich noch im zielstrebigsten Aufbau der Trilogie (1961–1987) befanden hat und diese Pioniere der Balthasar-Forschung in die schwierige Lage versetzte, in einem ständig anschwellenden Strom Stand fassen zu müssen und zu versuchen, einen Teil der anflutenden Wasser gleichsam in einen überblickbaren Seitenkanal abzuleiten. Vor nunmehr 20 Jahren hat er in der Reihe der »Analecta Gregoriana« seine Dokorthese über die Christologie Balthasars veröffentlicht. Wie der Untertitel »La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio« signalisierte, waren die Bände der »Herrlichkeit«, also die theologische Ästhetik (1961–1969), der überschaubare und abgegrenzte Bezugspunkt der vielgelobten Untersuchung.

Balthasar, der zu diesem Zeitpunkt schon an seiner »Theodramatik« schreibt, hat die Publikation mit einem Vorwort gewürdigt, in dem er zum erstenmal expressis verbis klarstellt, das es seinem Ansatz folgend im Grunde drei Christologien oder m.E. besser drei Sichtweisen der Christologie geben müsse. »Da Christus nicht nur die zentrale Erscheinung Gottes, sondern ebenso der Höhepunkt von Gottes Handeln mit dem Menschen (und des Menschen mit Gott) ist, wird in der »Dramatik« abermals eine Christologie erfordert sein, in der nun thematisch nach der handelnden Person Christi und zugleich nach seiner (soteriologischen) Aktion gefragt werden muß. Desgleichen fordert die »Logik« eine dritte Christologie, die uns zeigt, was es heißt, wenn der ewige Logos sich in den Schranken der endlichen kreatürlichen Logik vergegenwärtigen will.« (S. 620; NB. Das Vorwort von 1977 ist am Schluß des vorliegenden Werkes nochmals abgedruckt worden.)

Damals war dieses Programm auch für Balthasar selbst zu einem guten Teil noch Zukunftsmusik. Es

war ihm aber vergönnt, sein Projekt zu vollenden und ein Jahr vor seinem Tod mit dem »Epilog« (1987) abzuschließen. Das Vorwort stellt eine für die Werkgenese wichtige Selbstaussage dar. Marchesi betrachtet es aber nicht nur als eine Auszeichnung, die ihm damit zuteil geworden ist, sondern er versteht es als einen Auftrag, sich nochmals der Christologie des Basler Theologen zuzuwenden und so Anschluß an die zweite Generation der Balthasar-Forschung zu gewinnen, die ein abgeschlossenes Werkzeug untersuchen kann, das in so abgerundeter und zugleich monumentaler Gestalt zu den seltenen Glücksfällen der Theologiegeschichte gerechnet werden darf. Entstanden ist ein im Vergleich zur ersten Studie völlig neues Werk, das die ganze Christologie Balthasars in ihrer typischen Dreidimensionalität erfaßt und als trinitarische Christologie darstellt.

Methodisch geht der Vf. so vor, daß er zu jedem Einzelthema zunächst ein Dossier der einschlägigen Texte zusammenstellt, das er am Leitfaden der Werkgenese aufreht, um dann in einem zweiten Schritt mit einer systematischen Reflexion die Kerngedanken zu erheben. Die Gliederung umfaßt eine Einleitung und sieben Kapitel. Die relativ breite Einleitung (11–77) bietet eine Skizze zum Lebensweg und Werk des Theologen, wie sie in der Sekundärliteratur schon wiederholte Male dargelegt worden ist. Zum biographischen Problemkomplex des Ordensaustrittes, der für einen Außenstehenden nur schwer objektivierbar ist, weiß der Vf. eine neue Überlegung beizusteuern, wenn er darauf verweist, daß im Laufe der Geschichte der Societas Jesu über 80 Jesuitenpatres religiöse Kongregationen gegründet haben, ohne ihre Ordensmitgliedschaft zu verlieren (vgl. S. 61). Diese Tatsache veranlaßt Pater Marchesi, »sommessamente« (leise) seine persönliche Überzeugung auszusprechen, daß ein Verbleib Balthasars im Orden hätte möglich sein müssen. Entgegen dieser persönlichen Meinung wird aber gewöhnlich geltend gemacht, daß die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu die von Balthasar angestrebte Integration seines von ihm und Adrienne von Speyr gegründeten Säkularinstituts im Ordensgefüge nicht erlaubt hätten. Bekanntlich wurde aus demselben Grund der von ihm gegen Ende seines Lebens dem Ordensgeneral P. Peter-Hans Kolvenbach S.J. gegenüber geäußerten Bitte um eine Wiederaufnahme in die Gesellschaft Jesu von den Kanonisten der Ordensleitung nicht zugestimmt. Demnach muß doch eine »differentia specifica« zwischen den aus der Geschichte bekannten Beispielen, die untereinander wohl sehr verschieden sein dürften, und dem Casus Balthasar bestehen, andernfalls wäre die Entscheidung der Ordensleitung nicht logisch.

Auch das erste Kapitel hat noch einführenden Charakter, wenn es die großen Themen der Theologie Balthasars anspricht. Erst im zweiten Kapitel beginnt die Eingrenzung auf die Christologie hin, indem die charakteristische Gewichtsverlagerung von der philosophischen zur theologischen Reflexionsebene nachvollzogen wird. Das dritte Kapitel behandelt die unwiederholbare Einzigkeit der Gestalt Jesu Christi anhand der drei Formeln vom »universale concretum«, der »konkret gewordenen analogia entis« und der »christologischen Analogie«. Im Rahmen der Schultheologie würde dieses Kapitel primär der Fundamentaltheologie zugeordnet werden. Der dogmatische Traktat »Der persona Christi« dagegen verteilt sich auf die Kapitel vier bis sechs, wobei die Flügel des Balthasarschen Triptychons Theästhetik (4. Kp.) – Theodramatik (5. Kp.) – Theozik (6. Kp.), also die drei Sichtweisen auf das Geheimnis des Gottmenschen vorgeführt werden. Das siebte Kapitel durchmisst den Traktat der Soteriologie, wie sie von Balthasar konzipiert worden ist und dank seiner »Theologie der drei Tage« (1969) einen hohen Rezeptionsgrad erlangt hat. Die spezifischen Theologumena reichen von der dreifachen Kenose, der Karsamstagstheologie bis hin zur soteriologischen Stellvertretung.

Freilich wäre es wünschenswert gewesen, wenn auch die Kritik schärfer bedacht worden wäre, die gegen manche Aussage dieser Theologumena bisweilen gerichtet wird. Was die Karsamstagstheologie betrifft, kann nicht übersehen werden, daß sie z. B. der Descensuslehre des Thomas von Aquin (S. Th. III q. 52) in wesentlichen Punkten diametral entgegengesetzt ist.

Es würde den in dieser Zeitschrift zur Verfügung stehenden Raum sprengen, wenn noch auf Einzelheiten dieser überaus reich dokumentierten, sorgfältig bibliographierten (631–650) und mit einem Namensregister (651–658) benutzerfreundlich erschlossenen Studie eingegangen würde. Dem Vf. ist es gelungen, ein stimmiges Gesamtbild der Christologie Balthasars vorzulegen, das ganz aus den Quellen erarbeitet ist. Wenn ein kritischer Einwand erhoben werden soll, dann gilt er in keinsten Weise der inhaltlichen Aussage, sondern bezieht sich lediglich darauf, daß der Leser manche Wiederholungen und Überschneidungen in Kauf nehmen muß, die bei einer Straffung hätten vermieden werden können. Die offenkundig leichte Feder des Autors, die zweifellos für einen Mitarbeiter in der Redaktion der »Civiltà Cattolica«, des renommierten römischen Periodicums, das in einem zweiwöchigen Rhythmus erscheint, eine unerläßliche Voraussetzung ist, hat ihren Preis in einer gewissen Breite und Weitschweifigkeit des Diskurses.

In der Zusammenfassung (605–619) zitiert der Vf. noch ein völlig unbekanntes Zeugnis des Patriarchen von Venedig, Kardinal Albino Luciani, der selbst ein Jahrzehnt als Seminarprofessor in Belluno Dogmatik doziert hat und dessen Leidenschaft für die Literatur in dem Best- und Longseller seiner »Illustrissimi« (1976) sich ein bleibendes Denkmal geschaffen hat. Da weder die Quelle und noch weniger der Wortlaut im deutschen Sprachraum bekannt sind, soll dieses Zeugnis des späteren Papstes Johannes Paul I. hier noch übersetzt werden:

»Von Balthasar ist der größte, der tiefendeste und universalste von allen Theologen, die ich (um die Zeit des Konzils) kennengelernt habe. Nach Thomas von Aquin ist er der erlesenste und fruchtbarste Geist, der in den letzten Jahrhunderten in der katholischen Kirche aufgetreten ist. Wegen der logischen Strenge seines philosophischen Denkens, der Macht der theologischen Reflexion (Intuition) und der klaren Darlegung seiner Gedanken und Ideen ist er ein zuverlässiger und erleuchteter Führer. Er war es, der mich in die griechische und lateinische Patristik einführte und mich die Väter lieben lehrte, der mir half, den »christlichen« Geist des Origenes und des Gregors von Nyssa zu entdecken. Zusammen mit Pater Henri de Lubac weckte er in mir das Gespür für die universale Weite der theologischen Kultur. Er kämpfte für die Schleifung der Mauer, die die Kirche von der Welt trennte. Wenn man seine Werke liest, ist man durchdrungen von einem starken Gefühl für die Universalität und das Mysterium der Kirche. Immer wieder habe ich die Seiten gelesen, in denen er von Christus als der Offenbarung des Vaters und sichtbaren Gestalt Gottes spricht. Die Charakterisierung, die sein Freund und Meister Henri de Lubac von Balthasar gegeben hat, habe ich nicht mehr vergessen ... Von Balthasar ist Schriftsteller und Dichter, Freund der Schönheit, der Kunst und der Geschichte. Er ist der Theologe der Freude und der Hoffnung. Ich trage immer eines seiner Worte mit mir: »Glaubhaft ist nur Liebe gegenüber dem Menschen, der leidet, der weint, der hungert« (in: C. Bassotto [Hrsg.], »Il mio cuore è ancora a Venezia«. Albino Luciani, Venezia 1990, 75 f.; zitiert bei Marchesi, S. 609).

Balthasar, der bekanntlich nicht zum Konzil eingeladen worden war, hätte sich über diese Zustimmung des Patriarchen von Venedig sicher sehr gefreut, wenn er noch zu Lebzeiten davon gewußt hätte. Denn sie beweist, daß Luciani, indem er die patristischen Publikationen eigens erwähnt, schon sehr früh mit dem Werk des Theologen vertraut geworden sein muß.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Ratzinger, Joseph: *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Freiburg i. Br.: Johannesverlag Einsiedeln 1996, 94 S., ISBN 3-89411-334-0, DM 28,00.

Es handelt sich um eine Neuausgabe von Texten, die schon einmal veröffentlicht, aber inzwischen vergriffen sind. Die Thematik selbst, die an Dringlichkeit nichts verloren hat, rechtfertigt die Neuaufgabe, die sicher mit der Absicht verbunden ist, ein größeres Publikum zu erreichen. Die beiden in dem schmalen Band vereinigten Schriften gehören zwar unterschiedlichen literarischen Gattungen an und verdanken sich verschiedenen Anlässen, aber sie entspringen ein und demselben Grundimpuls, nämlich dem gravierenden Schwinden des Schöpfungsglaubens entgegenzuwirken. Dies geschieht in den vier Fastenpredigten, die der Kardinal 1981 in seiner damaligen Münchener Kathedrale gehalten hat. Es sind vier Katechesen für Erwachsene auf hohem sprachlichen und denkerischen Niveau, denen die Texte der beiden Schöpfungsberichte und des Berichtes vom Sündenfall vorangestellt sind. Ausgehend vom biblischen Zeugnis werden die grundlegenden Themen der Schöpfungstheologie in ihrem Zusammenhang erhellte und mit verschiedenen Denkansätzen der Naturwissenschaft und Philosophie konfrontiert, um die Vernünftigkeit des christlichen Schöpfungsglaubens aufzuweisen. Nur nebenbei sei bemerkt, wie sehr diese leider so selten gewordene Art der Verkündigung an jene Zeiten gemahnt, als die großen Kirchenväter, die ja auch die Fähigkeiten des Theologen mit dem Amt des Bischofs in ihrer Person vereinigten – etwa ein Gregor von Nazianz oder Augustinus –, dem gläubigen Volk die Glaubenswahrheiten erklärten. Die vier Münchener Fastenpredigten sind ein Beispiel für die notwendige Verbindung von »Dogma und Verkündigung«, wie der Titel eines bekannten Werkes der Verfassers sie fordert.

Der zweite Beitrag »Konsequenzen des Schöpfungsglaubens« ist ein Vortrag bei einer Thomasfeier der Salzburger Alma mater, der 1980 in der Reihe der »Salzburger Universitätsreden« er-

schienen ist. Doch bevor der Redner die Konsequenzen des Schöpfungsglaubens aufzeigt, bedenkt er die geistesgeschichtlichen Ursachen, die für seine Verdrängung verantwortlich zu machen sind. Die These lautet: »Die Verdunklung des Schöpfungsglaubens, die schließlich zu seiner fast völligen Ausblendung führte, hängt mit dem Geist der Neuzeit aufs engste zusammen; sie ist ein grundlegender Teil dessen, was Neuzeit geistig ausmacht« (81). Anhand der je spezifischen Problematik von Giordano Bruno, Galilei, Luther, Hegel und Marx wird die These schlaglichtartig beleuchtet. Eine Analyse des gegenwärtigen Denkens, das weitgehend unter der Dominanz der genannten geistesgeschichtlichen Linie steht, deckt drei Weisen der Verdrängung des Schöpfungsbegriffes auf: durch den naturwissenschaftlichen Naturbegriff, durch die Reaktion des antitechnischen Ressentiments und durch eine Schräglage des theologischen Naturbegriffes. Die Konsequenzen des Schöpfungsglaubens bündeln sich in einem anthropologischen Grundentscheid, der die Abhängigkeit des Geschöpfseins bejaht, weil der Schöpfer die Liebe ist. Von der Liebe abhängen, von ihr erkannt und gewollt sein bedeutet zugleich, in einem Raum der Freiheit zu leben. Denn Liebe verwandelt Abhängigkeit in verantwortete Freiheit. Im geistigen Ringen der Gegenwart sieht der Kardinal zwei Mächte am Werk: das Christentum und die moderne Gnosis. Damit ist abschließend ein Phänomen genannt, mit dem der Kardinal sich auch in anderen Publikationen immer wieder auseinandersetzt. Die Alternative lautet entweder prometheische Welthervorbringung oder Schöpfung und Erlösung in Christus. Die Gegenüberstellung Prometheus (Dionysos) und Christus war auch die Figur, vor die Hans Urs von Balthasar in seiner »Apokalypse der deutschen Seele« (1937–1939) das Denken unerbittlich gestellt hatte. Die überzeugende Zeitdiagnose und die klaren Argumente des Kardinals bieten eine wirkliche Entscheidungshilfe für den Schöpfungsglauben.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Dogmatiklehrbücher

Courth, Franz: *Gott–Mensch–Welt. Was sagt christlicher Schöpfungsglaube? Leitfaden zur Schöpfungslehre*, St. Ottilien: EOS Verlag 1996, 206 S., ISBN 3-88096-140-9, DM 36,00.

In der Hinführung zeigt der Vf. die Aktualität des Schöpfungs trak tats auf: Die Schöpfungslehre ist

vielfach herausgefordert, etwa durch die ökologische Krise, durch verschiedene Konflikte mit Naturwissenschaften oder durch das stärker bewußte Theodizee-Problem, jedoch scheint die Theologie, wie am »Holländischen Katechismus« oder dem »Neuen Glaubensbuch« belegt wird, mehr an existentialer Betroffenheit statt an objektiven Sachver-

halten interessiert zu sein. Eine Existentialtheologie kann auf viele aktuelle Fragen nur durch Schweigen glänzen.

Im 1. Kapitel wird das Zeugnis der Bibel gesichtet. Dabei werden die exegetischen Probleme, die beiden Schöpfungsberichte (im Vergleich mit babylonischen Kosmogonien), die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Güte der Schöpfung und der Sündenfall dargestellt und aus der Warte der aktuellen Theologen erörtert. Auch »Gottes gute und strafende Boten« werden erörtert. Allerdings ist der Rezensent der Auffassung, daß hinter der Entwicklung von 2 Sam 24,1ff zu 1 Chr 21,1 (»Satan reizte den David«) der Wille steht, den Widerspruch, daß Jahwe den König zur Volkszählung gereizt und dann dafür bestraft hat, von Jahwe fernzuhalten, und daß deshalb schon auf biblischer Ebene die Widersacher nicht mehr »strafende Boten Gottes« sind. Der biblische Überblick wird dann auch auf das NT ausgeweitet, das besonders die Christozentrik der Schöpfung und die tiefe Verwundung durch die Sünde betont.

Im 2. Kapitel werden diese Aussagen des Alten und Neuen Testaments aus den Fragen und Anfragen an die Bibel beleuchtet, die im Verlauf der Geschichte gestellt wurden und Kirche und Theologie zu Antworten gezwungen haben. Aus dem heidnischen Umfeld stellten sich dabei die Fragen nach der Zeitlichkeit oder Ewigkeit der Schöpfung und nach der Güte der Schöpfung (gegen Dualismus); im kirchlichen Bekenntnis wurde dem Glauben an den Schöpfergott Ausdruck verliehen (wobei allerdings die Frage, ob Augustin ein Frauenfeind war – die Frage wird verneint –, etwas speziell klingt und eigentlich nichts mit Augustins reservierter Sicht der ehelichen Vereinigung zu tun hat). Ausführlich wird dann die Thematik der Erbsünde von Augustin bis zur Synode von Orange dargestellt. Ebenso werden Fragen und Klärungen des Mittelalters aus dem Bereich der Schöpfungslehre aufgegriffen, nämlich der Dualismus (Katharer, Bogumilen usw.) und die Realität von Engeln und Teufeln. Entgegen moderner Versuche, die Formulierung des Lateranense IV (»Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge«) nur als konditionierte Aussage zu verstehen (»wenn es Engel und Teufel gibt, sind sie Geschöpfe«) weist Courth nach, daß das

Konzil auch die Existenz dieser Geister formell aussagt. Anhand von Thomas werden dann die relative Autonomie der Schöpfung, aber auch ihre Hinderung auf die Gnade und Korrekturen an der Erbsündenlehre aufgezeigt. Über Luther wird die Linie bis zum Konzil von Trient verfolgt. Von der Scholastik bis zum 19. Jhd. war die Schöpfungslehre nach dem Vf. vor allem eine naturtheologisch-philosophische Abhandlung. Diese Feststellung gelte auch für das 1. Vatikanum, das gegen den Materialismus und Pantheismus die Erkennbarkeit Gottes aus den Geschöpfen, seine Vollkommenheit und Freiheit beim Schöpfungsakt und seine Güte als Schöpfungsmotiv hervorhebt. Erst im 20. Jhd., etwa bei M. Schmaus, käme der Bundesgedanke stärker zum Durchbruch. Die Erbsündenlehre wird dann aus evolutivem, sozialtheologischem und tiefspsychologischem Kontext gewürdigt.

Nach diesem geschichtlichen Überblick über Problem-Stellungen und -Lösungen werden im 3. Kapitel die Grundzüge des christlichen Schöpfungsglaubens im systematischen Zusammenhang erörtert. In Hinblick auf die gesamte, auch die außermenschliche umfassende Schöpfungsrealität werden Gottes unbedingtes Schöpfertum (innere und äußere Unabhängigkeit Gottes in bezug auf die Schöpfung), die Liebe des trinitarischen Gottes als Schöpfungsmotiv, Schöpfung als Welterhaltung und Gottes personale Vorsehung thematisiert. In Hinblick auf den Menschen werden klar der Gehalt der Gottebenbildlichkeit (bleibendes, auch durch die Sünde nicht zerstörbares Antwortsein jedes Menschen, auch des Ärmsten, und des ganzen Menschen mit Leib und Seele), die Bedeutung des heilen Beginns, die Umweltproblematik und die Erbsünde herausgearbeitet. Zum Schluß wird durch ein Referat über die vielfältigen Auffassungen von »guten und bösen Mächten« die Hermeneutik für eine differenzierte Lehre von den Engeln und Dämonen gegeben.

Dieser im Urteil ausgeglichene und ausgewogene, modernen Fragen aufgeschlossene, aber die einzelnen Fragestellungen der Geschichte berücksichtigende »Leitfaden zur Schöpfungslehre« kann Theologen und allen theologisch Interessierten wärmstens empfohlen werden.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Mariologische Textsammlungen

Testi Mariani del secondo millennio. Autori medievali dell' Occidente, Vol. III: Sec. XI–XII (ISBN 88-311-9234-5), Vol. IV: Sec. XIII–XV (ISBN 88-311-9235-3). A cura di Luigi Gambero, Città Nuova Editrice 1996.

Die klassischen von D. Casagrande (1974) und A. Campos (1970–85) besorgten marianisch-mariologischen Textsammlungen bleiben auf die Hl. Schrift und die Patristik beschränkt. Den gleichen Zeitraum samt dem Frühmittelalter umfassen die

hier vor Jahren vorgestellten Testi Mariani del primo millennio (FKTh 5 [1989] 74; 6 [1990] 324; 7 [1991] 235f; 8 [1992] 153f). Das Mittelalter blieb von den großen neueren Antologien bisher unerfaßt. Allein die Summa aurea von Bourassé (13 Bde., 1862–66) bot eine erste Hilfestellung.

Den mit der Patristik und dem Frühmittelalter endenden Gesprächsfaden aufzugreifen und ihn bis in unser Jahrtausend weiterzuverfolgen, ist das Anliegen der neuen Textsammlung. G. Gharib und E. M. Toniolo dokumentieren im Bd. I orientalische Autoren des 11.–20. Jhs.; T. Spidlik u. G. Guaita bieten im Bd. II russische Zeugnisse des 10.–20. Jhs.; neuzeitliche Autoren des 16.–17. Jhs. geben St. De Fiore u. L. Gambero im Bd. V wieder. Im Bd. VI beschränkt sich St. De Fiore auf das 18.–19. Jh. An diesen Zeitraum anschließend konzentriert sich A. Amato auf das 20. Jh., F. Castelli trägt im Bd. VIII Zeugnisse der Dichtung zusammen.

Hier ist auf die zur Besprechung vorliegenden Bde. III–IV hinzuweisen, in denen L. Gambero die Theologen des bereits entfalteten Mittelalters (11.–12., 13.–15 Jh.) zu Wort kommen läßt. Vor-

ausgeht eine Skizze der mittelalterlichen Mariologie und der entsprechenden Frömmigkeitsformen. Die dann in zeitlicher Reihenfolge dargebotenen Zeugen werden biographisch wie inhaltlich theologisch und bibliographisch vorgestellt. Diese Daten erhalten mit dem ausgewählten Text klarere Konturen. Die getroffene Auswahl der Personen wie auch der Themen darf als erfreulich umfassend gelten. Von den verschiedenen Registern (biblisches, moderner u. antiker Autoren, inhaltliches) verdient vor allem letzteres wegen seiner differenzierten Aufgliederung besondere Beachtung. Das Stichwort Gesù Christo zeigt auf einen Blick die deutliche Christozentrik des mittelalterlichen Marienbildes. Weil kundig edierte Texte immer noch den authentischeren Zugang vermitteln als lexikonographische Information, erfüllt die vorliegende Sammlung einen qualifizierten Dienst. Der in Rom wie in Dayton/Ohio lehrende L. Gambero (vgl. FKTh 7 [1991] 132) und die anderen genannten Autoren stehen für zuverlässige und bewährte Arbeit. Ihr Gesamtopus gehört auch im deutschsprachigen Raum in jede Fachbibliothek.

Franz Courth, Vallendar

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Lenka Karfíková, Leonrodplatz 3, D-85072 Eichstätt
 PD Dr. Petar Vrankić, D-86316 Friedberg
 P. Dr. Karl Wallner OCist, A-2392 Sulz 2