



N12<516179207 021



ubTÜBINGEN



Hesse

15. Jahrgang Heft 1/1999

15. 10.
Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie
1999

R

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

1999
Pattloch

2A 6462

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Martin, Norbert, *Katholische Kirche und Schwangerschaftsberatung –
Weltkirchliche Gründe und deutsche Hintergründe* 1
- Naab, Erich, *Anerkenntnis und Auseinandersetzung
Augustin und das Unterpfand der Gottesschau* 24
- Müller, Helmut, *Der Glaube der Kirche auf dem Prokrustesbett
empirisch-rationalistischen Denkens* 37

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Scheffczyk, Leo, *Theologisches Plädoyer für die Vernunft
Zur Enzyklika Fides et Ratio Johannes Pauls II.* 48
- Paschke, Gottfried, *Ermächtigung zur Letztentscheidung* 60

BUCHBESPRECHUNGEN 65

*Exegese – Christliche Gesellschaftslehre – Philosophie – Kirchenrecht –
Geschichte – FS Riedlinger – FS Ullrich*

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

Beiträge und Korrespondenz an L. Scheffczyk,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.

Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.

Jahresabonnement 42,- DM (Inland), 48,- DM (Ausland). Preis des Einzelheftes 12,- DM (Inland), 13,50 DM (Ausland).
Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit.
Rücksendung nur, wenn Rückporto beigelegt wird.

Gesamtherstellung: Schneider-Druck, Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg o. d. T.
ISSN 0178-1626

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 15. Jahrgangs (1999)



INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Berger, David, »S. Thoma praesertim magistro ...« – Überlegungen zur Aktualität des Thomismusou	180
Braun, Karl, Der Glaube an Gott den Vater im Zeitalter der Frau und Mutter	98
Hauke, Manfred, Gott Vater: Anregungen zur »Paterlogie«	240
Lochbrunner, Manfred, Die Funktion der negativen Theologie in der theologischen Systematik. Von einem Prinzip der Gotteslehre zu einem Ferment der Dogmatik	228
Martin, Norbert, Katholische Kirche und Schwangerschaftsberatung – Weltkirchliche Gründe und deutsche Hintergründe.....	1
Müller, Gerhard Ludwig, Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen	161
Müller, Helmut, Der Glaube der Kirche auf dem Prokrustesbett empirisch-rationalistischen Denkens.....	37
Müller, Helmut, Der Glaube der Kirche auf dem Prokrustesbett empirisch-rationalistischen Denkens.....	37
Naab, Erich, Anerkennung und Auseinandersetzung. Augustin und das Unterpfand der Gottesschau	24
Sala, Giovanni B. SJ, Die Neufassung der »Professio fidei« und die Frage nach den von der Kirche »definitiv« vorgelegten Lehren	203
Scheffczyk, Leo, »Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade	81
Seidl, Horst, »Über Edith Steins Vermittlungsversuch zwischen Husserl und Thomas v. Aquin. Kritische Anmerkungen zu Steins Schrift »Erkenntnis und Glaube«	114



BEITRÄGE UND BERICHTE

Kreuzer, Michael, Jahrhundertereignis oder Fata Morgana? Zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 in Augsburg.....	288
Machinek, Marian MSF, Die Vieldeutigkeit der Rede von der Kirche als Kontrastgesellschaft und ihre moraltheologischen Implikationen	134
Machinek, Marian MSF, L. N. Tolstoj – ein Gnostiker seiner Zeit?	264

Moll, Helmut, <i>Das Martyrologium Germanicum des 20. Jahrhunderts.</i> <i>Idee und Durchführung eines universalkirchlichen Projekts</i>	278
Paschke, Gottfried, <i>Ermächtigung zur Letztentscheidung</i>	60
Scheffczyk, Leo, <i>Theologisches Plädoyer für die Vernunft.</i> <i>Zur Enzyklika Fides et Ratio Johannes Pauls II.</i>	48

BUCHBESPRECHUNGEN

Außersdorfer, P. Fridolin, <i>Jesus Christus im wunderbaren Sakrament.</i> <i>Lichtglanz und Wohlduft der Wesensverwandlung und der Realpräsenz</i> (L. Scheffczyk)	152
Becker, Klaus M. / Eberle, Jürgen (Hrsg.), <i>Lebendige Tradition.</i> <i>Zur Vermittlung des apostolischen Glaubens heute</i> (S. Düren).....	153
Beer, Theobald / v. Stockhausen, Alma (Hrsg.), <i>Erklärungen Martin Luthers zum Brief</i> <i>des hl. Paulus an die Galater – Übersetzt und bearbeitet am Institut für Lutherforschung</i> <i>der Gustav-Siewerth-Akademie von Theobald Beer</i> (R. Bäumer).....	75
Carlen, Louis, <i>Maria im Recht</i> (A. Ziegenaus).....	70
Courth, Franz, <i>Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie</i> (R. Niedermeier).....	148
De Vry, Volker, <i>Liborius. Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten</i> <i>und Translationsberichte</i> (M. Hauke).....	75
Dittrich, Achim, <i>Protestantische Mariologie – Kritik. Historische Entwicklung</i> <i>und dogmatische Analyse</i> (F. Courth).....	155
Düren, Sabine, <i>Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube</i> (J. Burggraf).....	76
Ernst, Siegfried, <i>Auf dem Weg zur Weltkirche.</i> <i>Gründe für meinen Übertritt zur katholischen Kirche</i> (L. Scheffczyk).....	155
Friedrich, Benno E., <i>Augustins Weg zu Gott.</i> <i>Eine didaktische Lesehilfe zu den »Bekenntnissen«</i> (A. Keller).....	311
Gloder, Giampiero, <i>Carattere ecclesiale e scientifico della teologia</i> <i>in Paolo VI</i> (M. Lochbrunner)	314
Grichting, Martin, <i>Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche</i> <i>und Staat in der Schweiz dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich</i> (W. Rees).....	317
Heid, Stefan, <i>Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht</i> <i>für Kleriker in Ost und West</i> (A. Ziegenaus)	73
Hense, Ansgar, <i>Glockenläuten und Uhrenschlag. Der Gebrauch von Kirchenglocken</i> <i>in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung</i> (L. Carlen).....	319
Jenkins, John I., <i>Knowledge and Faith in Thomas Aquinas</i> (D. Berger).....	303

Johannes Paul II., <i>Wir fürchten die Wahrheit nicht: der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen</i> (K.-G. Michel).....	158
<i>Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller</i> (W. Rees)	7
Kowalczyk, Stanislaw, <i>Philosophie der Kultur. Versuch eines personalistischen Ansatzes</i> (J. Overath)	301
Lohner, Alexander, <i>Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen</i> (H. Bürkle).....	302
McGovern, Thomas, <i>Priestly Celibacy Today</i> (R. Larenz).....	312
Messori, Vittorio, <i>Gelitten unter Pontius Pilatus? Eine Untersuchung über das Leiden und Sterben Jesu</i> (S. Düren)	305
Müller, Gerhard Ludwig (Hrsg.), <i>Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung</i> (M. Hauke).....	309
Possenti, Vittorio, <i>Il nichilismo teoretico e la »morte della metafisica«</i> (M. Ivaldo).....	69
Ratzinger, Joseph / Balthasar, Hans Urs von, <i>Maria. Kirche im Ursprung</i> (M. Lochbrunner) ...	308
Rauscher, Anton (Hrsg.), <i>Zukunftsfähige Gesellschaft. Beiträge zu Grundfragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik</i> (E. Kleindienst)	68
Recktenwald, Engelbert, <i>Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury</i> (J. Piegsa).....	156
Scheffczyk, Leo, <i>Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre</i> (M. Lochbrunner)	307
Schmid-Tannwald, Ingolf (Hrsg.), <i>Gestern »lebensunwert« – heute »unzumutbar«. Wiederholt sich die Geschichte?</i> (G. B. Sala SJ)	157
Schmidt, Margot / Dominguez Reboiras, Fernando (Hrsg.), <i>Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag</i> (M. Hauke).....	78
Schmidt-Sommer, Irmgard, <i>Dunkle Zeiten – helle Wege. Frauen des frühen Mittelalters gestalten Kirche und Welt</i> (S. Düren)	313
Schulz, Hans-Joachim, <i>Die apostolische Herkunft der Evangelien. Zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier</i> (R. Pesch)	65
<i>Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften.</i> Hrsg. von Ludwig Pohlmann in Zusammenarbeit mit Hans-Jürgen Krug und Uwe Niedersen (H. Müller)	159
Staudinger, Hugo, <i>Kirchengeschichte als Interpretation der Weltgeschichte. Weltgeschichtliche Überlegungen</i> (U. Lehner).....	315
Weier, Winfried, <i>Sinnerfahrung menschlicher Existenz. Neue Wege der Gotteserkenntnis. Schriften zur Triadik und Ontodynamik</i> (K. Brinkmeier)	300
Wetter, Kardinal Friedrich, <i>Mit euch auf dem Weg. Anstöße für ein lebendiges Christsein</i> (L. Scheffczyk)	147
<i>Unterwegs zu einem Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag,</i> Hrsg. von Wolfgang Beinert, Konrad Feiereis und Hermann-Josef Röhrig (W. Rees)	79
Ziegenaus, Anton (Hrsg.), <i>Volksfrömmigkeit und Theologie. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen</i> (L. Scheffczyk)	150

Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung – Weltkirchliche Gründe und deutsche Hintergründe*

Von Norbert Martin, Vallendar

Die Frage der kirchlichen Beratungsstellen im staatlichen Rahmen steht seit Jahren in Deutschland im Mittelpunkt innerkirchlicher Konflikte. Man kann unmöglich auf alle Aspekte eingehen, die mit dieser sehr komplexen und komplizierten Frage verbunden sind, deshalb muß man auswählen. Das ist um so leichter möglich, als in der letzten Zeit eine ganze Reihe von Beiträgen veröffentlicht wurde, die – umfassend oder jeweils bestimmte Aspekte berührend – Fragestellungen, Perspektiven und Facetten des Problems behandelt haben. Zu denken ist z. B. an die Beiträge in verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen von Spieker¹, Hofmann², Roos³, Sala⁴, Piegsa⁵, Günthör⁶, Laun⁷, Bayerlein⁸, Schumacher⁹, Lehmann¹⁰, Liminski¹¹, Deng-

* Der Aufsatz stellt die erweiterte und überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, den der Autor am 24. November 1998 im Rahmen des »Albertus-Magnus-Forums« vor dem Katholischen Akademikerverband in Köln gehalten hat.

¹ Manfred Spieker: Wer den Beratungsschein ausstellt, erlaubt die Abtreibung, in: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 21. Januar 1998, Nr. 17, S. 11. Ders.: Eine kirchliche Bescheinigung und ihre »Schlüsselfunktion«, in: »Deutsche Tagespost« vom 25. Juli 1998, Nr. 90, S. 13f. Ders.: Mit der Qualität der Beratung werben – ohne Schein, in: »Lebensforum« Nr. 47, 3/1998, S. 22–27.

² Rupert Hofmann: Das Beratungskonzept – ein frommer Betrug, in: »Lebensforum«, ebd., S. 10–14.

³ Lothar Roos: Nicht eine dem System angepaßte, sondern eine mutige Kirche, in: »Deutsche Tagespost« vom 28. Februar 1998, Nr. 27, S. 5. Ders.: Die Kirche und ihre Haltung zum Schwangerschaftskonfliktgesetz, in: ebd. vom 19. September 1998, Nr. 114, S. 13f.

⁴ Giovanni B. Sala: Zur Frage der Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz: Das Prinzip der Schadensbegrenzung und das Prinzip des kleineren Übels, in: »Theologisches« 12/1/1996/1997/(Jg. 26/27), Sp. 517–526 und 3/1997, Sp. 67–73. Ders.: Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens im Horizont der Immanenz, ebd. 1/1998, Sp. 5–11 und 2/1998, Sp. 69–77.

⁵ Kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung in der Bundesrepublik Deutschland, in: »Forum Katholische Theologie« 2, 1998 (Jg. 14), S. 125–131.

⁶ Anselm Günthör: Gutachten zur kirchlichen Mitwirkung an der Beratung nach § 219 StGB, in: »Theologisches« 7/8 1997 (Jg. 27), Sp. 306–308.

⁷ Andreas Laun: Ausstieg – das Gebot der Stunde?, in: »Kirche heute« 12/1997, S. 5–8. Ders.: Beratung ohne Schein – Gesetzesänderung?, in: ebd. 3/1998, S. 9–12.

⁸ Walter Bayerlein: Der Brief aus Rom zur Schwangerenkonfliktberatung, in: »Lebensforum«, a.a.O., S. 17–20.

⁹ Björn Schumacher: Rettungschance, ebd. S. 21.

¹⁰ Karl Lehmann: Intensive Beratung bleibt Markenzeichen der Kirche, in: »Lebensforum« Nr. 45, 1/1998, S. 18–20.

¹¹ Jürgen Liminski: Wenigstens mit gutem Gewissen abtreiben, in: »Der Fels« 3/1998 (Jg. 29), S. 80.84. Ders.: Tosender Beifall für den Abfall aus Rom?, in: ebd. 4/1998, S. 114–116.

ler¹², Lenzen¹³, Windisch¹⁴ (wobei dies keine erschöpfende Aufzählung darstellt; es fällt auf, daß die Befürworter eines Umstiegs weit zahlreicher sind als die Verteidiger des Status quo). Dabei wurden alle Aspekte der Moraltheologie, der christlichen Soziallehre, des Strafrechts usw. berührt. Als einer der letzten Beiträge wurde die Stellungnahme der Juristenvereinigung Lebensrecht veröffentlicht¹⁵, die eine Fülle von Aspekten behandelt, die ich somit beiseite lassen kann. Ich möchte mich deshalb vor allem auf Fragen konzentrieren, die die soziale Seite der Angelegenheit besonders berühren und die deshalb die Aufmerksamkeit des Soziologen in besonderer Weise herausfordern, weil in ihnen religionssoziologische, rechtssoziologische, familiensoziologische und ideologiekritische Aspekte sowie solche der Soziologie des abweichenden Verhaltens auf eigentümliche und Aufmerksamkeit erregende Weise miteinander verkoppelt und vermischt sind. Die »weltkirchlichen Gründe« für die römische Intervention beziehen sich nämlich nicht nur auf moraltheologische Aspekte der Frage, wie man meinen könnte. Ebenso darf man die römische Intervention nicht punktuell auf den Brief des Papstes vom 11. Januar 1998 beziehen¹⁶, der ja nur den Schlußpunkt einer langen, nahezu 30jährigen – fast möchte man sagen »unendlichen« – Geschichte setzt.

Die Hauptteile meiner Überlegungen tragen folgende Überschriften:

1. Die seltsame Idee der »Straflosstellung«
2. Die Ideologie der »zu respektierenden letztverantwortlichen Entscheidung« der Frau
3. Exkurs über das Gewissen
4. Die »Schizophrenie« des absoluten Gegensatzes in der Gleichzeitigkeit
5. »Gleichschaltung« – die korrumpierende Wirkung der Einschaltung
6. Zur »Didaktik« der Beratung
7. Schluß

Zunächst eine Vorbemerkung: Es wird behauptet, die Kirche müsse in der Beratungsfrage im Rahmen des staatlichen Gesetzes bleiben (und damit nolens volens die Beratungsbescheinigung ausstellen), weil sie nur so eine bestimmte Klientel von Frauen erreichen könnte, die sie verlöre, wenn sie (wie z.B. Erzbischof Dyba und das Bistum Fulda) – um den Schein nicht mehr ausstellen zu müssen – aus dem staatlichen Rahmen ausscheren und nur noch in eigenen, unabhängigen Beratungsstellen beraten würde. Oder pointiert-quantifizierend ausgedrückt: im staatlichen Rahmen

¹² Sonja Dengler: »Es ist ein fundamentaler Unterschied, ob man einen Schein ausstellt oder nicht«, in: »Lebensforum« 47, a. a. O., S. 28–31.

¹³ Karl Lenzen: Das öffentliche Gewissen schärfen, in: »Theologisches« 4/1998 (Jg. 28), Sp. 208–210.

¹⁴ Hubert Windisch: Der Konflikt um die Konfliktberatung, in: »Rheinischer Merkur« vom 2. Oktober 1998, Nr. 40, S. 32.

¹⁵ »Kirche und Lebensrechtler müssen wieder zusammenfinden«, in: »Deutsche Tagespost« vom 19. November 1998, Nr. 140, S. 5f.

¹⁶ Der Brief des Papstes ist wiedergegeben in: »Lebensforum« Nr. 45, a. a. O., S. 12–15. Zur rechtlichen Lage in Deutschland generell vgl. Dieter Ellwanger: Schwangerschaftskonfliktgesetz, Stuttgart 1997.

würde sie einige 100 oder gar 1000 Kinder mehr vor der Abtreibung retten. Gesetzt den Fall, diese Aussage stimmt, dann würde sie – wenn man sie losgelöst von aller sozialer Einbettung in die gesellschaftlichen Bedingungen unserer bundesrepublikanischen Wirklichkeit betrachtet – allein für sich genommen ein starkes Argument für den Verbleib darstellen.

Aber ich habe da einige hartnäckige Zweifel. Und diese Zweifel sind der Grund, weshalb ich zu dieser Frage im folgenden nur drei kurze Anmerkungen machen will und sie dann nicht weiter verfolge, sondern vielmehr der Überzeugung bin, daß man auf diesem Weg die anstehende Frage des Aus- oder Umstiegs nicht zu lösen vermag.

1) Zunächst einmal muß ich sagen, daß für mich als einem in empirischen Methoden der Sozialwissenschaft ausgebildeten Soziologen bisher keine hinreichend plausiblen Zahlen auf den Tisch gelegt worden sind, so daß alle quantitativen Aussagen auf diesem Gebiet Spekulationen darstellen¹⁷, die stimmen oder auch nicht stimmen können. Die Zählungen der Beratungsstellen sind in vieler Hinsicht unzuverlässig, sie weichen z. T. erheblich voneinander ab, bei einigen Angaben ist das »erkenntnisleitende Interesse« mit Händen zu greifen usw.. Das heißt aber, daß sich auf der Grundlage der bisher vorgelegten Daten die behaupteten Zusammenhänge empirisch weder beweisen noch widerlegen lassen. Wohl aber weiß man, daß die Zahl der offiziell gemeldeten Abtreibungen (d. h. also ohne die Dunkelziffer) z. B. von 1995 auf 1996 um 30 Prozent gestiegen ist.

2) Die Anziehungskraft von »frei« beratenden Institutionen wie z. B. »Die Birke« (Heidelberg)¹⁸ oder »Die Brücke« (Bad Kissingen)¹⁹ u. a. in Deutschland, aber auch solche in Italien (z. B. in Südtirol/Alto adige) oder den USA²⁰, die mit großem publizistischem Einfallsreichtum ihre Hilfe und Beratung anbieten und an dokumentierten Fallbeispielen nachprüfbar nachweisen können, daß sie in erheblichem Umfang zur Abtreibung fest überzeugte Frauen von der Tötung ihres Kindes abbringen konnten (oft verbunden mit einer inneren Konversion ihres Lebens), zeigt ganz deutlich, was möglich ist, wenn man sich des Korsetts der staatlichen Vorschriften entledigt hat. M. a. W.: es ist völlig offen, auf welche Weise man mehr Frauen »vor die Flinte bekommt« (wie sich Franz Böckle einmal ausdrückte), bzw. ob man mit einer »Pädagogik des Rumkriegens«²¹ mehr Kinder rettet. Die Ansicht, daß der Wink mit

¹⁷ Vgl. dazu Markus Reder: Im Konflikt erweisen sich Zahlen als schlechte Argumente, in: »Deutsche Tagespost« vom 1. Dezember 1998, Nr. 145, S. 3; Wie oft wird in Deutschland abgetrieben?, in: »Lebensforum« Nr. 45, a. a. O., S. 6–7.

¹⁸ Schwangerschaftskonfliktberatung »Die Birke« e. V., Rohrbacher Str. 22, 69115 Heidelberg.

¹⁹ Schutz des ungeborenen Lebens und der Familie e. V. »Die Brücke« im Kindersanatorium St. Josef, Stationsbergstr. 32, 97688 Bad Kissingen.

²⁰ Zur Lage in den USA vgl. Raymond Georg Snatzke: Die Klägerinnen von damals sind heute *pro life*, in: »Lebensforum« Nr. 45, a. a. O., S. 26–28; Ursula Männle und Marita Heep: Abtreibungsdiskussion in den USA – Anmerkungen aus deutscher Sicht, in: »Politische Studien« 356, 11–12/1997 (Jg 48), S. 42–60; sodann unübertroffen, wenn auch chaotisch, aber ein Zeitdokument von seltener Eindringlichkeit: Bernard N. Nathanson: Die Hand Gottes – Eine Reise vom Leben zum Tod. Die Geschichte des Abtreibungsarztes, der sich bekehrte, Regnery Publishing Inc. (dt. zu beziehen über Humanes Leben International, Kieler Str. 24, 45145 Essen).

²¹ Christian Geyer: Beratungsschein – eine Frage der Glaubwürdigkeit, in: »Kirche heute« 12/1997, S. 9f.

dem Schein die Anziehungskraft der katholischen Beratungsstellen wesentlich erhöhe, dürfte schwierig zu belegen sein angesichts der Tatsache, daß z. B. in Berlin in den entsprechenden Stellen die Zahl der Frauen in den letzten Jahren auf unter 1% zurückgegangen ist.²² Nach einer Statistik der »Birke«-Beratungsstelle entfielen 1996 auf die 160 katholischen Beratungsstellen in Deutschland nach eigenen Angaben im Schnitt je 25 gerettete Kinder, während die »frei« beratende »Birke« allein etwa 100 Frauen zählte, die sie von einer Abtreibung abhalten konnte.²³ Man kann sich ausmalen, welche Zahlen man erreichen könnte, wenn es ein »flächendeckendes Angebot« von »Birke«-Beratungsstellen gäbe!

3) Das entscheidende Argument gegen diese Sichtweise aber ist für mich eine Übereinstimmung zwischen der Grundanschauung des staatlichen Strafrechts und der kirchlichen Moralthologie, deren Legitimation und Berechtigung mir als Soziologen, als jemandem also, der sich u. a. mit Fragen der Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens befaßt, absolut evident erscheint. Danach sind kumulative Saldierungen bei der Frage von Lebensrettung bzw. Todesurteilen ganz und gar und striktissime unzulässig²⁴, weil es beim Leben immer um das Leben eines ganz konkreten Menschen geht. Dieser Vorgang ist inkommensurabel. M. a. W.: der Aussage »im staatlichen Rahmen beratend retten wir mehr Kinder« steht die Aussage entgegen »durch die Scheinabgabe werden andere dagegen dem Tode preisgegeben«. Gedankenexperiment als Beispiel (zugegeben, alle Beispiele hinken): Eine Frau ist in der Gewalt eines Terroristen, der 10 Kinder zu erschießen droht. Mit dem Hinweis, er werde entweder alle Kinder erschießen oder sie solle ein Kind zur Tötung selektieren, dann würde er die neun übrigen laufen lassen, versucht er, sie im Sinne der »Güterabwägung« für das »kleinere Übel« zu gewinnen. Was darf die Frau tun? Und selbst wenn es ihre eigenen Kinder sind, die sie durch die Selektion retten könnte? Was darf sie (angesichts des Lebensrechts des zu selektierenden Kindes) moralisch-ethisch tun? Sie darf jedenfalls keine Beihilfe zum Mord durch »Aufrechnen von neun zu einem Leben« leisten, sondern das einzige, was sie dem Terroristen sagen muß, ist: »Du darfst keins der Kinder töten.« (Daß wir alle Verständnis für eine Frau hätten, die in einer solchen Extremsituation eine andere Entscheidung fällen würde, steht auf einem anderen Blatt ... Es geht hier also nicht um die Zumessung subjektiver Schuld, sondern um den Maßstab.) Deshalb die Bestrafung durch die weltliche Justiz im Falle der bei der Selektion der Juden kollaborierenden NS-Ärzte²⁵, die ja aus einer subjektiv gut gemeinten Entscheidung heraus das Leben »dieser« Juden retteten um den Preis, daß sie bei »jenen« Beihilfe zum Mord leisteten. »Diese« und »jene« Leben sind weder moralthologisch noch vor dem weltlichen Strafrecht saldierbar, aufrechnbar, abwägbare. Und entsprechend völlig gleich ist die Unsaldierbarkeit in der Situation der staatlichen Beratung mit Zwang zum Schein: die »Geretteten« aufgrund der Inkaufnahme durch den Scheinerteilungszwang sind nicht aufre-

²² Mitteilung des Parlamentarischen Staatssekretärs beim Bundesminister des Inneren Manfred Carstens, vgl. »Theologisches« 2/1998, Sp. 88.

²³ Vgl. Dengler, a. a. O., S. 31.

²⁴ Vgl. die Stellungnahme der Juristen-Vereinigung, a. a. O., Nr. II, 7.

²⁵ Vgl. dazu »Neue Juristische Wochenschrift« Jg. 1953, S. 513 ff.

chenbar gegen die »Verlorenen« (also der Abtreibung Anheimgegebenen) aufgrund der Tatsache, daß die Beraterin den Schein ausstellt, der eine Schlüsselfunktion hat beim Zugang zur straflosen Abtreibung – und dabei spielt die numerische Größe des jeweiligen Kontingents im Sinne eines legitimierenden Vergleichs überhaupt keine Rolle. Ein Kind auf der Seite des Todes genügt. Und wer kann das ausschließen? Außer der Möglichkeit für die Frau, straflos abtreiben zu können, bewirkt der Schein nichts – er rettet kein einziges Kind. Somit »wird die ›Ermöglichung der Abtreibung‹ in der Gegenwart (und zwar eines bestimmten Kindes, NM) zum Mittel für eine unsichere Rettung (eines anderen bestimmten Kindes, NM) in der Zukunft«²⁶. Das aber ist moraltheologisch wie auch vor dem weltlichen Gericht unzulässig. – Damit entfällt die Begründung des Verbleibs im staatlichen Beratungskonzept unter Inkaufnahme des Scheins aufgrund von möglicherweise höheren Zahlen von Geretteten.

1. Die seltsame Idee der »Straflosstellung«

Vor 30 Jahren, am Beginn der Diskussion um die Novellierung des alten § 218, habe ich in einem Memorandum an alle Bundestagsabgeordneten (das damals vom Leiter des »Katholischen Büros« Weihbischof Tenhumberg verschickt wurde) formuliert: »Ist die Abtreibung bis zum 3. Monat generell straffrei, so wird sich sehr bald infolge des ›legal lag‹ die Anschauung breitmachen, daß für den 4. ..., 5. ... Monat schlecht verboten sein kann, was für den 3. ›erlaubt‹ ist. Denn die Öffentlichkeit macht auch nicht den feinen Unterschied zwischen ›straffrei‹ und ›erlaubt‹. Gilt nämlich für den differenziert Betrachtenden eine bestimmte Handlung nur insofern als straffrei, als übergeordnete Gesichtspunkte die an sich zu sanktionierende Handlung ausnahmsweise straffrei machen, so wird sich im öffentlichen Bewußtsein diese feine Distinktion bald verwischen. Der Trend der Meinungsbildung in der Öffentlichkeit geht dann etwa so: was straffrei ist, ist auch erlaubt, und was staatlich erlaubt ist, kann nicht schlecht sein – also ist es gut – oder zumindest ›richtig‹.«²⁷

Heute, dreißig Jahre später haben wir diese Situation. Der Weg der Beurteilung der Abtreibung in der durchschnittlichen Mentalität unserer Bevölkerung ist vom »Unrecht« über »strafbar« zu »straffrei«, »erlaubt« gegangen und schließlich in der Vorstellung geendet, man habe einen staatlich verbrieften subjektiven Rechtsanspruch darauf. Und die Zahlen steigen.

In der reinen Theorie der Politiker war aber gerade die Hoffnung auf eine fallende Zahl ein entscheidendes Argument für die Straflosstellung der Abtreibung. Diese Hoffnung mußte notwendigerweise enttäuscht werden. War der Gesetzgeber tatsächlich so blauäugig oder steckte hinter der »Hoffnungserwartung« Methode? Jeder Soziologiestudent in den ersten Semestern weiß das: eine Norm, die nicht sanktioniert

²⁶ Laun, Ausstieg – das Gebot der Stunde?, a. a. O., S. 6.

²⁷ Norbert Martin: Von der Reform zur Deform des § 218? Soziologische Randbemerkungen zu einem aktuellen Thema, in: Dietrich Hofmann (Hrsg.): Schwangerschaftsunterbrechung. Aktuelle Überlegungen zur Reform des § 218, Frankfurt 1967, S. 209–249, S. 224.

wird, hat kaum Chance auf Erfüllung. Und je größer die strategische Bedeutung einer Norm für das Zusammenleben ist, desto wichtiger ist das, was wir die »soziale Kontrolle« nennen. Das ist keine Erfindung von »Law-and-order-Heißspornen«, sondern eine einfache soziale Tatsache – in welchen kulturellen Systemen auch immer. Überall gilt: wem immer an einem Wert und seiner Geltung wirklich gelegen ist, der wird seinen Schutz durch das Recht und durch entsprechende Sanktionen verlangen. Aus Forschungen im Bereich der Jugenddelinquenz ist sogar das Phänomen bekannt, daß beginnendes abweichendes Verhalten, das nicht auf Sanktionen stößt, sondern auf das duldende Zurückweichen der Gesellschaft, sich konsequent an die Kriminalität herantrainiert, um die Grenze auszuloten, bis zu der man ungestraft gehen kann. Der Autor beschreibt das Verhalten der Jugendlichen angesichts der Tatsache, daß sie dann irgendwann endlich »vor der Wand des Gesetzes stehen«, d. h. also die Erfahrung der Sanktion machen, als ein »Aufatmen«, daß man endlich die Geltung der Norm verspürt. Generelle Straßlosigkeit einer an sich zu sanktionierenden Tat führt nur zu massenhafter Übertretung. – Vor einigen Jahren konnte man – nicht ohne ein gewisses Schmunzeln – folgendes in Holland verfolgen: aufgrund der dauernd steigenden Zahl von leichten Warenhausdiebstählen und der damit einhergehenden völligen Überlastung der Strafverfolgungsbehörden glaubte eine permissive Gesetzgebung die Sache dadurch in den Griff zu bekommen, daß man die Definition von strafverfolgungsrelevanten Warenhausdiebstählen so umänderte, daß Bagatelldiebstähle nicht mehr darunter fielen. Man kann sich die Folgen ausmalen. Nicht nur die Spirale der sich erhöhenden Preise (irgendwer muß ja die Sache bezahlen und die Unternehmer waren so schlau, das über präsumptiv erhöhte Preise abzuwickeln), sondern mehr noch die Inflation des Mitgehenlassens machte der Sache bald ein unrühmliches Ende.

Übertragen auf unseren Fall: es ist eine hoffnungslose Utopie zu glauben, durch Sanktionsverzicht die Abtreibungszahlen herunterfahren zu können. Das Gegenteil ist der Fall. Der gesunde Menschenverstand wird das ganz einfach in den Satz zusammenfassen: Strafbefreiung bedeutet Deliktförderung. Psychologisch kommt beim Abtreibungsrecht die Tatsache der Beratung sogar noch erschwerend hinzu: während in anderen Zusammenhängen eine vorhergehende Beratung über die schlechten Folgen einer Tat strafverstärkend wirkt, wenn man die Einsichten des Rates ausschlägt, ist es im Falle der Abtreibung die Beratung selbst, die Straffreiheit bewirkt – ja noch mehr: der Gesetzgeber ebnet durch Hilfen der verschiedensten Art den Weg dazu und erleichtert die an sich kriminelle Handlung. Wohlgemerkt: es geht bei dieser Überlegung nicht darum, Strafen für die Frau zu fordern, sondern zunächst nur darum, das zugrunde liegende kultur- und rechtssoziologische Problem zu verdeutlichen. Wie das juristisch-praktisch zu lösen ist, ist eine ganz andere Frage, die nur interdiskursiv zu lösen ist (z. B. unter Einbezug des sozialen Umfeldes der Abtreibung).

2. Die Ideologie der

»zu respektierenden letztverantwortlichen Entscheidung« der Frau

1986 hat Kardinal Höffner, damals Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), die Grundlage der Kirche so formuliert: »Das Gebot ›Du sollst nicht tö-

ten« ist ein sittliches Gebot, das sich mit unbedingtem Anspruch an das Gewissen und an die verantwortliche Entscheidung des Menschen richtet.«

Um das Dilemma, in dem die Kirche bei der Beratung steckt, genauer verstehen zu können, ist es zunächst einmal notwendig, sich die Stellung des Gesetzgebers zur Frage der Entscheidungsfreiheit der Schwangeren bewußtzumachen. Zwar geht auch er, durch das bekannte Grundsatzurteil des BVG gleichsam gezwungen, davon aus, die Frau solle nach Möglichkeit das Kind austragen und auch eine Beratung solle in dieser Richtung erfolgen. De facto aber – und das ist das punctum saliens des Gesetzes – ist die Entscheidungsfreiheit über Leben und Tod des Kindes letztlich allein der Frau überlassen, wenn auch an gewisse leicht zu erfüllende Formalien gebunden. Entscheidet sie sich gegen das Kind, so ist die freie Entscheidung zu »respektieren«. Diese grundsätzliche und in praxi tatsächlich existierende Berechtigung der Frau ist das Konstituens des gesamten »sozialen« Vorganges, der vom aufkommenden Konflikt der Frau infolge einer Schwangerschaft über alle Stufen und Schritte der Beratung, Bescheinigung, Indikationsfeststellung bis zur Abtreibung mit ihrer Nachsorge, den finanziellen und psychologischen Regelungen und Hilfen reicht. Normative Orientierungen an sittlichen Aspekten des kindlichen Lebensrechts sind zwar gewisse Hindernisse und »Bremsen« auf diesem Weg. Aber als höchster Wert, der zuletzt faktisch allein entscheidet, gilt die absolute Entscheidungsfreiheit der Frau, die als Vehikel dazu dient, Hindernisse umgehen zu können. Hilfe für die Frau in Not bedeutet letztlich immer Hilfe dafür, daß ihre Entscheidungsfreiheit gesichert ist. Wenn die angebotenen Hilfen für die Annahme des Kindes nicht greifen und die Frau sie ablehnt, dann wird die freie Entscheidung gegen das Kind selbst zur »Hilfe« für die Mutter. Die Tötung des Kindes also, die Abtreibung, wird zur Hilfe – oder anders gesagt: die Tötung des Kindes wird zum Mittel, um der Frau zu helfen. Erst durch die Zusicherung der Straffreiheit wird diese Entscheidung der Frau völlig bedingungslos, »frei«, weil ohne Sanktionen, ohne wirkliche »Bedingung« außer der leicht zu erfüllenden des Beratungsscheins. Damit offenbart sich die Entscheidungsfreiheit der Frau letztlich als »ungebunden«, als absolut. Dies wird zwar sozial durch das Feigenblatt des Instanzenwegs ein wenig kaschiert, den der Gesetzgeber der Abtreibung vorschaltet, doch durch eine genaue ethische Analyse der Situation fällt der Schleier, und dem staunenden Blick enthüllt sich die zugrunde liegende »List der Idee«. Alles hat dieser Idee zu dienen: die Beratung und die Person der Beratung, der Schein, der Arzt, das Krankenhaus, die Versicherung, die Beiträge der solidarisch Versicherten, die Rechtsprechung, das Parlament, die Medien und zuletzt und unausweichlich das ungeborene Kind, sein Leben bzw. sein Tod. All dies sind beliebige Mittel zum Dienst an einem Zweck: der an nichts außer den eigenen Willen gebundenen Entscheidungsfreiheit der Frau. Ihre Entscheidung ist zu respektieren, d. h. ihr ist Respekt zu zollen und mit Achtung zu begegnen, weil der Mensch sich im Gebrauch seiner Freiheit verwirklicht. Das zugrunde liegende Menschenbild ist (in der Praxis!) das des autonomen, sich selbst seine Gesetze gebenden Menschen.

Die kirchliche Position in dieser Situation ist bei allem Hilfewunsch der konkreten Notsituation der Frau gegenüber doch abhängig vom höheren Ziel und damit ori-

entiert am sittlichen Gut des kindlichen Lebens, weil es mit »unbedingtem Anspruch an das Gewissen« (Höffner) vor den Menschen und damit vor die Beraterin und die Mutter tritt. Es ist also umgekehrt wie beim Gesetzgeber: »unbedingt« heißt, daß das Leben des Kindes niemals Mittel zur »Hilfe« für die Frau werden kann – jedenfalls nicht so, daß die Tötung des Kindes, die Verneinung seines Lebensrechts also, zur alles entscheidenden »Hilfe« wird. Vielmehr stellt die Achtung und Bewahrung des Lebens des Kindes die entscheidende Hilfe für die Frau dar, die Freiheit zu erlangen, »heil« zu bleiben bzw. zu werden im Sinne eines Lebens ohne drückende Schuld und ohne die negativen Folgen des lebenslang wirkenden Post-abortion-Syndroms (PAS). Der gleichsam »zwingende« Nachweis, daß das Leben des Kindes außerhalb des Verfügungsrechts der Mutter liegt, bildet hier geradezu das punctum saliens und das eigentliche Proprium der katholischen Beratung. Es definiert sich im Gegenüber zur staatlichen Konzeption zentral gerade dadurch, daß es den Ausschluß der vermeintlichen Entscheidungsfreiheit der Frau aufweist. Wird die Freiheit von seiten der Frau weiter behauptet, so dokumentiert sich eben hierin das Scheitern der Beratung.

Das bedeutet zugleich, daß das Zentrum der in Frage stehenden Logik der Nachweis bildet, daß der Gesetzgeber sich in der von ihm gebilligten und der Frau eingeräumten Möglichkeit der subjektiven Entscheidung eben nicht nur ein bißchen, sondern völlig irrt: in Bezug auf Leben und Tod gibt es nur ein Entweder-Oder. Hier existieren keine Grauzonen, und gerade deshalb kann die Kirche die Möglichkeit einer gegen das kindliche Leben gerichteten »freien Entscheidung« der Frau niemals tolerieren, billigen, anerkennen oder »respektieren«, ohne damit ihre eigenen Grundlagen aufzugeben – wenn sie eine solche Mutter auch nicht tötlich daran hindern kann zu tun, was der Staat »erlaubt«.

Die Sittlichkeit ist also geradezu unumgänglich an den Nachweis gebunden, daß die Frau in dieser Entscheidung eben nicht frei ist. Die Freiheit dagegen, die der Gesetzgeber gewährt, ist nur unter Preisgabe des unbedingten sittlichen Anspruchs durchzusetzen, während die Sittlichkeit gerade den »Preis der Freiheit« fordert bzw. nur um den Preis einer Anerkennung der Freiheit zu gewährleisten ist, die sich der unbedingt fordernden Norm des Lebensrechts unterstellt. Das Scandalon besteht also darin, daß der Gesetzgeber behauptet, es bestünde in praxi eine Alternative, die der Gewissensentscheidung anheimzustellen und zuletzt in seiner praktischen Konsequenz als dem sittlichen Anspruch entsprechend zu »respektieren« sei. Demgegenüber kann es für die Kirche keine Alternative und auch keinen Gewissensentscheid geben, da das Gewissen sich a priori für das Leben zu entscheiden hat. Eine andere Entscheidung entspricht keinesfalls dem geforderten unbedingten sittlichen Anspruch, sondern ist dessen Negierung und deshalb unsittlich. Die Forderung des Sittlichen besteht gerade in dem Aufweis, daß die Frau keine Freiheit hat, weder eine eingeschränkte noch eine uneingeschränkte – wobei es hier notabene immer um den objektiven Zusammenhang der Tat und nicht um die Bewertung einer subjektiven Situation etwa einer in Panik geratenen oder unter dem Druck der Angehörigen stehenden Mutter geht.

3. Exkurs über das Gewissen

Im Zusammenhang mit der Schwangerschaftsberatung wird – auch von katholischer Seite – zuweilen mit dem Begriff des irrenden Gewissens im Sinne einer subjektiven Exkulpierung der Entscheidung zur Abtreibung argumentiert. Natürlich kann eine Frau zunächst unter dem Druck ihrer psychischen Lage kopflos werden, in Panik geraten, blockiert sein, einen Blackout haben oder unter dem Druck von Angehörigen zu Kurzschlußreaktionen getrieben werden. Panik, Kopflosigkeit usw. können sich wohl kaum auf das irrige Gewissen berufen, denn dies setzt voraus, daß man nach einer sachlichen Erörterung des in Frage stehenden Problems (bei sich selbst und/oder mit Hilfe von Fachleuten) und nach Abwägen aller relevanten Faktoren nach bestem Wissen und Gewissen entscheidet. Wird bei Panik u. ä. im nachhinein auf ein irriges Gewissen verwiesen, so meint man eigentlich nicht den Irrtum hinsichtlich der Erkenntnis der Sachlage, sondern vielmehr die psychische Unfähigkeit, überhaupt die Sachlage erkennen zu können. Es handelt sich also gar nicht um eine Gewissensentscheidung, sondern um eine Kurzschlußhandlung im Affekt. Bezogen auf das Gewissen könnte man vielleicht von einem »verwirrten«, durch die Lage geblendeten, blind gewordenen Gewissen sprechen.

Im Falle der Abtreibung muß man sich zudem vor Augen führen, daß es sich bei der Gewissensfrage weder um ein Gewissensgebot (hier: um die Gewissensverpflichtung, das Kind zu töten) noch um ein Gewissensverbot (hier: das Gewissensverbot, die Schwangerschaft fortzusetzen) handeln kann. Es wäre ja grotesk, wenn eine Mutter sagen würde: »Ich fühle mich im Gewissen verpflichtet, mein Kind zu töten«, bzw.: »Mein Gewissen verbietet es mir, die Schwangerschaft fortzusetzen.« Vielmehr handelt es sich um Sätze wie: »Ich halte es mit meinem Gewissen (trotz der Gründe x ... y ...) vereinbar, mein Kind zu töten.« Zwischen Gewissensverpflichtung und Vereinbarkeit besteht ein wesentlicher Unterschied.

Nun kommt hinzu, daß die Matrix, auf deren Hintergrund das Gewissen entscheidet, sich ja nicht als eine Tabula rasa präsentiert. Vielmehr stellt das allgemeine Sittengesetz als norma normans die Richtschnur für die Gewissensbildung dar. Bestünde die freie Gewissensentscheidung der Mutter im Sinne des Gesetzes, so wäre ihr Gewissen tatsächlich jene leere Tafel, auf die die Frau in autonomer Selbstverpflichtung ihr Urteil schreibt. Nun ist aber das Gebot »Du sollst nicht töten« etwas, »das sich mit unbedingtem Anspruch an das Gewissen und an die verantwortliche Entscheidung des Menschen richtet« (Höffner), was also gleichsam bereits auf der Tafel eingeschrieben steht, bevor die Frau ihr Urteil fällt. Es ist sozusagen a priori evident. Hinsichtlich einer solchen Norm kann es gar kein irriges Gewissen geben (wohl Zweifel, Verdrängung, Panik usw.). Dies gilt cum grano salis für alle strategisch wichtigen Basisnormen des menschlichen Handelns und Zusammenlebens. Diese sind nämlich (zu beachten ist dabei der je verschiedene Handlungszusammenhang, Verpflichtungscharakter usw.) so klar und eindeutig definiert, daß über ihre Geltung überhaupt kein Zweifel erlaubt ist und erlaubt sein kann, zumindest nicht im Falle eines abwägenden Urteils.

Da hilft auch nicht der Hinweis, daß die letzte Instanz der subjektiven Entscheidung das persönliche Gewissen sei, weil dieses Gewissen eben »gebildet« sein muß. Diese Bildung ist aber bei der Entscheidung über Leben und Tod so evident, daß diese Evidenz ihre eigene sittliche Würde und absoluten Anspruch auf Geltung und Respektierung besitzt. Gewiß ist es möglich, daß im Hinblick auf solche klaren und evidenten Normen aus den verschiedensten Gründen vorübergehende »Zweifel« bestehen können. Das ist aber keinesfalls gleichbedeutend mit einer das Gewissen verpflichtenden Überzeugung, die sittliche Norm bestünde im Gegenteil des »Guten«. Denn bei ruhiger Überlegung und eingehender Beratung mit Fachleuten ist ihre Geltung zweifelsfrei nachweisbar. Sollte die Legitimation einer solchen allgemeinen Norm also im Einzelfall infolge subjektiven Zweifels nicht einsichtig sein, so besteht der Sinn der Beratung eben gerade in dem Nachweis der Illegitimität dieser Zweifel. Eine bleibende gegenteilige Überzeugung kann sich jedenfalls niemals auf das Gewissen berufen (wohl auf Verstocktheit, Uneinsichtigkeit, Verwirrung, ein in besonders hohem Maße von Emotionen gesteuertes erkenntnisleitendes Eigeninteresse u. a.) – m. a. W., ein subjektiver Wunsch ist hier stärker als das »Gewissen«, dem eine Entscheidung gleichsam abgerungen wird. Es liegt sozusagen eine Deformation des Gewissens vor.

Dies wird bereits an Beispielen deutlich, die weit unter der Geltung, Selbst-Evidenz und »Legitimationsausstrahlung« des Tötungsverbots liegen. Man kann sich das vor Augen führen bei Normen des Verkehrsrechts, des Steuerrechts, bei Eigentumsdelikten oder auf dem Hintergrund politischer und terroristischer Gewaltakte, wo sich Menschen als Überzeugungstäter gerade auf ein angebliches Gewissen berufen. Wem beispielsweise sein Gewissen verbietet, sich in geschlossenen Ortschaften an die Geschwindigkeitsbegrenzung zu halten, der ist bald seinen Führerschein los; wem sein »Gewissen« verbietet, Steuern zu zahlen, der wird gepfändet; wem sein »Gewissen« gebietet, seinen Lebensunterhalt durch Warenhausdiebstähle zu bestreiten, der wird bald bei Wasser und Brot über seine Handlungsweise in Ruhe nachdenken können; wer aus Gewissensgründen »Selbstjustiz« treibt, verfällt selbst der Justiz. Erst recht grotesk wird die Sache, wenn das angeblich »irrige« Gewissen eines Terroristen diesen sittlich zu einem Mord »verpflichtet«. In keinem dieser Fälle kann die staatliche Ordnung tatenlos zusehen, die Geltung von Normen davon abhängig zu machen, wie das Gewissen irgendwelcher Menschen beschaffen ist. Insbesondere bei Fragen von Tod und Leben und wo Rechte Dritter betroffen sind, zeigt es sich, daß die Geltung von Normen völlig unabhängig vom übereinstimmenden oder abweichenden »Gewissensurteil« irgendeines Menschen ist und sein muß. Den Angehörigen von Sekten, denen ihr Gewissen verbietet, ihre kranken Kinder durch Bluttransfusion retten zu lassen, werden die Kinder ganz einfach weggenommen. Dasselbe gilt sogar für die vergleichsweise harmlose Weigerung, die Kinder der allgemeinen Schulpflicht zu unterwerfen: sie werden von der Polizei abgeholt. Ist es hier schon nicht möglich, sich auf ein »irrendes Gewissen« zu berufen, so ist dies erst recht klar, wenn es sich um Leben und Tod handelt.

Das Lebensrecht des Ungeborenen ist ein Menschenrecht, und damit ist eo ipso geklärt, daß seine Existenz nicht vom Gewissensurteil eines anderen Menschen ab-

hängig ist oder gemacht werden darf. Die Frage nach der Verbindlichkeit des (irrenden) Gewissens spielt hier also keine Rolle. Sollte jemand dies trotzdem für sich in Anspruch nehmen, so muß gerade er darauf hingewiesen werden, daß die in Frage stehende Norm des Lebensrechts unabhängig von der Geltung seines richtigen oder irrigen Gewissens gilt und zu beachten ist. Der Irrtum betrifft also nicht sein Gewissensurteil, sondern das vorausliegende Falsch-Urteil, daß nämlich das Gewissen als Instanz dieser Entscheidung überhaupt zuständig sei.

Gewissen ist die Überzeugung vom Vorliegen einer sittlichen Norm. Wer eine solche Norm mit unbedingtem Geltungsanspruch verkündet, schließt die Appellationsmöglichkeit an ein (irrendes) Gewissen aus. Irren kann das Gewissen nur im Bereich bedingter Normen. Das Gewissen ist gleichsam das Ohr, mit dem der Mensch den Anruf der sittlichen Norm, der ethischen Verpflichtung hört. Wenn nun etwa die Kirche oder das Grundgesetz das Lebensrecht als sittliche Norm mit unbedingtem Geltungsanspruch verkündet, dann wäre es nachgerade Unsinn, anschließend zu proklamieren, im übrigen aber müsse jeder letzten Endes seinem Gewissen folgen. Wer in diesem Zusammenhang die Möglichkeit des irrigen Gewissens ins Spiel bringt oder gar in Anspruch nimmt, der reklamiert für sein Gewissen eigentlich nicht die Irrtumsmöglichkeit, sondern er fordert die Überordnung seines subjektiven Gewissens über das objektive Sittengesetz, also eine subjektive Autonomie. Das aber ist etwas ganz anderes als ein (irriges) Gewissen, es ist vielmehr ein Irrtum über das Gewissen, seine Funktion, seine Stellung in der Ordnung der Sittlichkeit. Wer diesem Irrtum aufgesessen ist, der muß darüber aufgeklärt werden. Ist der Irrtum nicht zu beseitigen, also unüberwindlich, so hilft mitunter nur noch die Rechtsordnung bzw. die Sanktionsgewalt der legitimen Herrschaft.

Nach diesem Exkurs über das Gewissen können wir anknüpfen an den letzten Satz der vorhergehenden Überlegungen, der zusammenfassend formulierte, daß das dem Schwangerschaftsgesetz und der Ideologie der freien Letztentscheidung der Frau zugrundeliegende Menschenbild das des autonomen, sich selbst seine Gesetze gebenden Menschen ist. Die vom Staat geforderte Beratung und die von ihm anerkannten Beratungsstellen unterliegen folgerichtig in toto und grundsätzlich dieser Logik, wie sie ebenso dem Gesetz grundsätzlich und dem Beratungskonzept im besonderen entspricht. Würde jemand dieser Logik widersprechen, widerspräche er dem Gesetzgeber und dem gesamten Menschenbild, in dem diese Regelung wurzelt. Er würde aber auch dem gesamten sozialen Kontext, in dem sich Gesetz und Menschenbild entfalten, widersprechen.

Und wäre nicht genau das die Aufgabe der Kirche, die aber in Deutschland durch das Vorherrschen der Theorie der autonomen Ethik in der Moraltheologie sich selber die Fesseln angelegt hat? Die modisch verbreitete Ablehnung der Enzykliken »Veritatis Splendor« (6. 8. 1993) und »Evangelium Vitae« (25. 3. 1995), die diese Fesseln auf weltkirchlicher Ebene und damit auch für Deutschland sprengen wollen, von mancher Seite der akademischen Theologie in Deutschland spricht da eine laute Sprache. Sicher ist der Brief des Papstes vom Januar 1998 auch unter diesem Aspekt zu sehen.

4. Die »Schizophrenie« des absoluten Gegensatzes in der Gleichzeitigkeit

Aus der Sicht der Weltkirche stellt das deutsche Abtreibungsgesetz eines der »raffiniertesten« Gesetzeswerke der Rechtsgeschichte dar. Vom Beginn der Novellierungsdiskussion Ende der 60er Jahre bis heute hat es dabei einen Weg zurückgelegt, der geprägt ist von einer gewissen Salamitaktik, die an den jeweiligen Entwicklungsstufen der Entwürfe, Ratifizierungen, Zurückweisungen durch das BVG, Neukonzipierungen usw. deutlich ablesbar ist. »Salamitaktik« bedeutet hier, daß man immer die größtmögliche Liberalisierung im Auge hatte, die nur durch die Vorgaben des Grundgesetzes gleichsam gebremst und in der angezielten Radikalität immer wieder behindert, aber nach und nach dann doch abgerungen wurde. Die Politik der Kirche lief dem in gewisser Weise parallel mit dem Ziel, das Schlimmste zu verhindern. Sie versuchte damit ihrem gesellschaftlichen Auftrag als »Kirche in der Welt von heute« nachzukommen, wobei es über die Reichweite des Einlassens im konkreten Fall legitimerweise unterschiedliche Auffassungen geben kann.

Einen solchen Fall stellt die Frage der Beratung im staatlichen Rahmen dar. Hier ist die »Raffiniertheit« des Gesetzes auf die Spitze getrieben, was man von seiten der Kirche – bis zu einem gewissen Grade verstehbar aufgrund der Entscheidung zur Kollaboration mit dem Staat – z.T. abstritt, nicht wahrhaben wollte, z.T. schamhaft verdeckte. Erst durch den Papstbrief gab man nunmehr das »unaufhebbare Dilemma« zu und sucht nach einem Ausweg aus der (selbst gewählten) »Sackgasse« und der »Quadratur des Kreises«²⁸.

Es ist wichtig, daß man sich durch eine logische Analyse dessen, was eigentlich in der staatlichen Beratung vor sich geht, deren innere Struktur vor Augen stellt, damit man klare Beurteilungskriterien für die Frage gewinnt, wie die Kirche sich dazu stellen soll.

Im Rückgriff auf das bisher Gesagte können wir feststellen: Der Staat individualisiert mit der nach Beratung straflos gestellten Entscheidung der Frau zur Tötung des Kindes ein staatliches Monopol und errichtet damit ein subjektives Letztentscheidungsrecht der Frau über Leben und Tod ihres Kindes. Der Weg, wie sie dieses im konkreten Fall wahrnehmen kann, geht über die Beratung. Was passiert dabei?

Zunächst bietet der Staat über die Beratung der Mutter alle vorgesehenen Hilfen materieller und ideeller Art zu Gunsten des Lebens des Kindes an. Nimmt sie dies nicht an, weil ihr diese »Hilfen« nicht genügen, so wird das Leben bzw. der Tod des Kindes selbst zur »letzten Hilfe«, deren sich die Frau durch ihren eigenen Willensentschluß bedienen kann. Nun haben wir gesehen, daß die Hilfe letztlich nicht vom sittlichen Anspruch gelöst werden kann – das aber gerade tun das Gesetz und der Staat (und nolens volens die im Auftrag des Staates handelnde Beraterin, im buchstäblichen Sinne des Wortes »Handlangerin«, durch die Aushändigung des Scheins, der eine »Schlüsselfunktion« in der Kausalkette darstellt), indem sie zwar der Mutter

²⁸ PUR-Magazin 4/1997, S. 13, sowie »Bischöfe fordern bessere Abtreibungsgesetze« (sic!), »Deutsche Tagespost« a. a. O., Nr. 15, S. 5.

im Vorfeld, im »ersten Teil des Aktes«, die sittliche Norm vor Augen stellen, sie aber – »im zweiten Akt« – dann doch für eben den Fall davon befreien, daß die Frau behauptet, dieser Norm nicht nachkommen zu können und sich für die Tötung des Kindes entscheidet. Der erste und der zweite Akt sind also gleichsam durch einen Angelpunkt voneinander getrennt, der in der Umwertung der Werte besteht, in einer völligen Umkehrung der Perspektive, einer Neudefinition der gesamten Situation. In dem Moment, da die Frau bekundet, alle »Hilfen« seien vergebens und nur die Tötung des Kindes sei die sinnvolle Hilfe, findet logisch ein totaler Paradigmenwechsel statt, zieht die staatliche Beratung gleichsam als letzten Joker die Straffreiheit durch Beratung aus dem Ärmel. Das kann »verbal« geschehen, indem man neben dem Schein der Frau auch sogleich noch Adressen (Arzt, Krankenhaus, Praxis), finanzielle Hilfen, Versicherungsfragen, psychologische Dienste im Falle des PAS usw. erläutert, das kann »non verbal« nur durch Übergabe des Scheins geschehen. Der Papst nennt das in seinem Brief die »Schlüsselfunktion« des Scheins – ein Schlüssel hat die Funktion, eine Tür aufzutun. Genau das ist die nicht zu leugnende Aufgabe des Scheins. Zugleich aber wird deutlich, daß die »Scheinfrage« eine Schein-Frage ist: der Schein ist zweitrangig, von sekundärer Bedeutung, weil er nur die »non verbale« Dokumentation der inneren Struktur der staatlichen Beratung repräsentiert. Es ist die innere Struktur der Beratung selbst, die in der vom Staat willentlich und wesensmäßig eingebauten Möglichkeit der Umwertung der Werte, der Kehrtwendung um 180°, der institutionalisierten Schizophrenie des absoluten Gegensatzes besteht. Die Scheinübergabe in den katholischen Beratungsstellen dokumentiert dabei gleichsam die (zwar von der Beraterin – insofern sie als »Handlungsbeauftragte« der Kirche tätig wird – subjektiv nicht gewollte, insofern sie aber zugleich und unausweichlich auch als »Handlungsbeauftragte« des Staates tätig werden muß, eben objektiv nicht zu vermeidende) »nonverbale Zustimmung« zu dem, was der Staat will und was in anderen Beratungsstellen möglich ist, auch verbal zu formulieren. Übrigens werden dabei auch die in der ersten Hälfte der Beratung angebotenen Hilfen, die als Mittel zur Durchsetzung des kindlichen Lebensrechts angeboten wurden (ärztlicher Rat und Betreuung, finanzielle und psychologische Unterstützung usw.), umdefiniert: sie werden Mittel zur Bewältigung möglicher Folgeerscheinungen der Abtreibung. Diese Mittel-Wahl-Erweiterung bei der Entscheidungsfreiheit der Frau definiert eben das sittliche Gut des kindlichen Rechts auf Leben zum letztlich einzigen Mittel um, angesichts dessen alle anderen »Hilfen« nur noch subsidiären Mittelcharakter haben.

Demgegenüber muß die katholische Beratung unter allen Umständen an der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs auf das Recht zu leben festhalten. Und dies ist kein Sondergut katholischer Moral, sondern entspricht dem Grundwertekonsens des deutschen Grundgesetzes. Deshalb kann die Beharrlichkeit der Kirche in diesem Punkt vom Staat auch nicht mit dem Hinweis auf die Pluralismusproblematik des weltanschaulich neutralen Staates oder die Individualisierungstendenz der modernen Gesellschaft abgewiesen werden: die Kirche verteidigt hier also den Staat gegen »ihn selbst« als »illegitimen« Gesetzgeber. Nachzuweisen, daß die Freiheit unbedingt an das sittliche Gut gebunden ist, daß das Lebensrecht eine Wahl-Freiheit aus-

schließt, bleibt das Charakteristikum des vorliegenden Problems. Die Unbedingtheit der Affirmation schließt die Freiheit zur Negation aus. Wer dies in den Beratungsstellen nicht verdeutlicht (und nicht nachvollzieht, was dies für den Begriff »ergebnisoffene Beratung« und »Letztentscheidungsfreiheit der Frau« bedeutet), untergräbt die tragende Basis seiner Position und enthält der Ratsuchenden das eigentlich von der Beraterin Geforderte vor.

»Ausschluß der Freiheit« heißt natürlich nicht, daß die Beraterin auf die Ratsuchende Zwang ausüben soll, heißt also nicht Handlungszwang. Vielmehr muß sich der Ratsuchenden das Gesagte als sittlicher Anspruch selbst offenbaren bzw. ihr von der Beraterin offenbart werden. Das wiederum beinhaltet die sittliche Verpflichtung der Beraterin, mit allen zu Gebote stehenden und natürlich zulässigen Mitteln (und da es sich hier um Leben und Tod handelt, ist die Reichweite dieser Maxime von der Unumkehrbarkeit der vollzogenen Entscheidung her zu bedenken und zu bemessen) und unter dem Aspekt didaktischer Klugheit der Ratsuchenden vor Augen zu führen, daß das in Frage stehende Gut das Gewissen unbedingt bindet und es sittlich gesehen gar keine andere Entscheidung geben kann. Der alles entscheidende Rat kann also keineswegs im rigorosen Wechsel der Perspektive und in der Umwertung der Werte (wie der Gesetzgeber es zuläßt, ja sogar fordert), auch nicht im »augenzwinkernden Einverständnis« oder in einem die rationalen Gründe wegschwemmenden Mitleid liegen, sondern im Widerstand dagegen, im Aufweis der Illegitimität einer solchen Position und in der klaren Aussage, daß das Nein zum Leben des Kindes der Freiheit des einzelnen und des Staates entzogen ist und die so barmherzig erscheinende Hilfsbrücke der Entscheidungsfreiheit in Wahrheit ein im eigentlichen Sinne des Wortes »tödlicher« Irrtum ist, der zudem auch noch gegen eine wahre Emanzipation der Frau gerichtet ist. Jeder kleinste Schatten (und der Schatten des Scheins scheint mir sehr lang zu sein), der in der Beratungssituation auf diese im hellsten Licht stehende eindeutige sittliche Norm fällt, verfälscht die Situation und zeigt die bei allem subjektiv guten Willen doch objektiv vorliegende Korruptionierung durch die freiwillige kooperative Einbindung in die staatlich verordnete Vereinnahmung.²⁹

5. »Gleichschaltung« – die korrumpierende Wirkung der Einschaltung

Nach dem Brief des Papstes vom Januar 1998 gab es Stimmen in Deutschland, die den Grund für den Brief darin sahen, daß der Papst falsch informiert sei. Grund sei eine »falsche Aktenlage« seitens des Vatikans³⁰ oder gar ein massiver Druck »fana-

²⁹ Wenn es neuerdings scheint, daß man einen Ausweg aus der Sackgasse durch die »Umdefinition« des Beratungsscheins zu einer »Liste mit einem Katalog von Hilfen« gefunden zu haben meint, so ist das reine Augenwischerei. Es ändert an der zugrunde liegenden wesentlichen Funktion des Scheins als Berechtigung zur Strafflosstellung der Abtreibung nichts. Folgerichtig müßte bei dem Katalog von Hilfen an letzter Stelle der Hinweis stehen: »Falls alle vorgenannten Hilfen nicht angenommen werden, so stellt dieser Schein die letzte ›Hilfe‹ dar, nämlich die Hilfe zur straffreien Abtreibung.« Dies offenbart die ganze dialektische Sophistik, in die sich die katholische Beratung im staatlichen Zwangsrahmen verfangen hat.

³⁰ So Hans Maier: »Rom und die Deutschen« im »Rheinischen Merkur« vom 30. Januar 1998, Nr. 5, S. 16.

tisch-aggressiver Lebensschutzgruppen« (so ein hoher deutscher Prälat) oder von »Brunnenvergiftern« auf den Papst, während sich auf der anderen Seite Bischöfe, katholische Verbände und Politiker vornehm zurückgehalten hätten³¹. Über letzteres kann sich jeder ein eigenes Urteil bilden anhand der öffentlichen Stellungnahmen, die ja in einigen Fällen vom angekündigten Alleingang auch gegen Rom bis zur drohenden Kirchenspaltung gingen für den Fall, daß der Vatikan den Umstieg verlange.³²

Das erstere stimmt einfach nicht. Der Austausch und die gegenseitige Information zwischen DBK und Vatikan ist seit Beginn der Novellierungsdiskussion Ende der 60er Jahre kontinuierlich und ausführlich gewesen, wie aktenkundig nachzuweisen ist. Dabei gab es von Rom aus von Anfang an Bedenken bezüglich einiger Aspekte der Mitwirkung im staatlichen Rahmen, die sich von Stufe zu Stufe der sophistischen Salamitaktik der deutschen Gesetzgebung verstärkten. Diese Bedenken wurden sowohl in schriftlicher Form an die DBK als Ganzes als auch – da der einzelne Ortsordinarius für seine Diözese die (vom Votum der Bischofskonferenz nicht abhängige) letzte Verantwortung trägt – in persönlichen Gesprächen mit einzelnen Bischöfen auf mehr informeller Ebene mitgeteilt. Da die Begründungen für den Verbleib im staatlichen Rahmen gerade wegen der steigenden Bedenken Roms von deutscher Seite immer intensiver und umfangreicher dargelegt wurden (und zwar auch schon zu Zeiten, als Kardinal Höffner Vorsitzender der DBK war), kann man nun wirklich nicht von einem mangelnden Informationsstand Roms sprechen. Im Gegenteil, wer einigen Einblick in die Aktenlage hat, kann nur sagen, daß er – gemessen selbst an den Gepflogenheiten in Organisationen und Verwaltungen weltlicher und weitgehend »demokratisierter« Bereiche wie Universitäten usw. – die Geduld Roms, die Langmut und das verständnisvolle Eingehen auf immer neue Einwände und Verzögerungen nur bewundern kann.

Die Bedenken gegen die Einbindung in das »unannehmbare« staatliche Gesetz waren dann infolge des immer deutlicher werdenden Mißbrauchs so stark und die sich nach und nach immer deutlicher herausbildende Begründung moraltheologischer und sozialetischer Art dafür so klar, daß schon Ende der 80er Jahre die entschieden geäußerte Bitte stand, die DBK möge ernsthaft einen Umstieg in unabhängige Beratungsstellen vornehmen.

Für Rom und den Heiligen Vater spielte dabei weltkirchlich gesehen immer auch eine wichtige Rolle, daß der deutsche Weg so oder so, d. h. also im Sinne der Kooperation im Rahmen eines solchen Gesetzes oder aber des Ausstiegs, eine Art Vorreiterrolle (in diesem Sinne letzthin Kardinal López-Trujillo bei einem Treffen in Köln³³) haben würde für Länder, in denen es ähnliche Regelungen gab oder gibt oder solche angezielt werden (besonders europäische Länder, allerdings mit je spezifi-

³¹ Vgl. »Die Guten und die Bösen«, in: PUR-Magazin 4/1998, S. 19.

³² Ebd..

³³ Alfonso Cardinal López Trujillo, President of the Pontifical Council for the Family: Intervention in Cologne (14. März 1998), Ms. 9 Seiten, S. 3 und passim, dt. in: »Theologisches« 11/1998 (Jg. 28), Sp. 459–466.

schen Unterschieden, z. B. Italien, Frankreich, aber auch Kanada u. a.). Dabei war es selbstverständlich immer völlig fraglos, daß die Kirchen vor Ort in den einzelnen Ländern soviel und so intensiv beraten sollten wie nur möglich. Aber diese Beratung muß die Einheit und Freiheit der Weltkirche dokumentieren und darf zugleich die Schlagkraft und Klarheit des gemeinsamen Zeugnisses nicht verdunkeln – eine Erfahrung, die die Kirche insbesondere immer wieder auf den großen internationalen Konferenzen (Frauenfragen, Bevölkerungspolitik der UNO, Familienrechtsfragen usw., also Kairo, Peking, New York z. B.) – zum Teil sehr leidvoll – machen mußte. Auf diesen Zusammenhang haben auf kirchlichen Kongressen Kardinal López-Trujillo (Präsident des »Päpstlichen Rates für die Familie«) und Erzbischof Renato Martino (Vertreter des Vatikans bei der UNO) oft hingewiesen. Auf diesem Hintergrund wundert man sich nicht, daß man in Rom auf Individualisierungstendenzen und das Eindringen mechanistischer Geisteshaltungen, die weit in kirchliche Mentalitätsströmungen hineinwirken, allergisch reagiert.

Es ist hier nicht der Ort und die Zeit, und ich fühle mich aufgrund meiner nur begrenzten Kenntnis der weithin vertraulichen Vorgänge auch nicht legitimiert, die Aktivitäten auf den verschiedenen Ebenen (unter denen besonders die Ebene der den Papst beratenden Kardinäle mit ihren theologischen und diplomatischen Stäben und da wieder besonders die Glaubenskongregation unter Kardinal Ratzinger hervorzuheben sind) zu analysieren. Aber manches ist uns allen ja bekannt, und allein dies sich vor Augen zu führen genügt, um sich ein Urteil zu bilden.

Daß sich die DBK seit Jahren – und inzwischen kann man sagen seit Jahrzehnten – immer wieder mit dieser Frage befaßt hat, und zwar oft auf Anstoß von Rom, ist bekannt. Man kann froh sein über die Klarheit ihrer Aussagen im Grundsätzlichen über all die Jahre hinweg. Zugleich aber kann nicht übersehen werden, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit und leider auch partiell die Mentalitätsänderungen mancher kirchlicher Kreise, bestimmte Strömungen in der Moraltheologie z. B., diese Klarheit mehr und mehr überrollten. Man kann diesen »roll-back« deutlich nachvollziehen, wenn man die Stellungnahmen und Diskussionen der letzten ca. 25 Jahre im zeitlichen Ablauf verfolgt. Es können hier nur einzelne Streiflichter folgen:

– Am 7. Oktober 1975 erhob das Kommissariat der deutschen Bischöfe schwere Bedenken gegen eine generelle Strafflosstellung bei vorheriger Beratung, weil der Gesetzentwurf damit noch über die verfassungswidrig erklärte Fristenregelung hinausgehe, und erklärte die Verpflichtung des Staates, das Leben auch durch das Strafrecht schützen zu müssen³⁴. – Heute ist diese Position aufgegeben.

– Die Ablehnung der These von der »Entscheidungsfreiheit der Frau« war vor 25 Jahren noch Allgemeingut in der Kirche in Deutschland, und sie ist es zum Glück »offiziell« auch heute noch. Aber wir wissen, wie öffentliche Repräsentanten von Verbänden dazu stehen, wie diese These interpretiert und sprachlich geschickt ummoduliert (im einen oder anderen Falle mag es auch zeitgeistige Kurzsichtigkeit sein) mentalitätsändernd eingesetzt wird, wenn es z. B. heißt, daß die katholische Be-

³⁴ Amtsblatt für die Diözese Regensburg, Jg. 1975, S. 115. Vgl. dazu auch Otto Maier: Macht dem Töten ein Ende, Meckenheim 1998, S. 32f und passim.

ratung zwar »zielorientiert auf das Leben« stattfindet, »aber selbstverständlich in dem Sinn offen ist, als es auf den Wunsch der Mutter ankommt«³⁵ (so ein Weihbischof – man beachte die herzerwärmende Formulierung »Wunsch der Mutter«!). Oder eine andere Formulierung in Bezug auf die Letztentscheidung der Frau: »dies müssen wir bei Gott und in Demut anerkennen«.³⁶ Oder Frau Süßmuth³⁷; oder Frau Buschmann (Deutscher Caritasverband) schon 1980: es gälte, der Frau »das Bewußtsein zu vermitteln, eine freie Entscheidung zu treffen ... Und ich muß ihr diesen Freiraum für eine freie Entscheidung ermöglichen.«³⁸ Weihbischof Laun: »Es gibt zudem klare Indizien, daß auch katholische Berater tatsächlich meinen, »ergebnisoffen« beraten zu müssen.«³⁹ – Braucht man sich da zu wundern, daß das Max-Planck-Institut für deutsches und internationales Strafrecht auf Grund einer empirischen Untersuchung zusammenfassend feststellt, daß sich die katholischen Beratungspraxen kaum von anderen Einrichtungen (z. B. »pro familia«/IPPF) unterscheiden?⁴⁰

– Daß Frau Süßmuth sich für die Einführung der Tötungspille RU 486 einsetzt, ist allgemein bekannt. Daß aber auch neuestens der Sprecher der katholischen Moraltheologen in Deutschland, Hans Kramer, sie moralisch verantworten zu können glaubt⁴¹, zeigt die Trendwende, die sich inzwischen – angestoßen durch die Initial-Gutachten von Gründel, Böckle, Hirschmann u. a. von vor 25 Jahren – zu vollziehen beginnt bzw. schon stattgefunden hat.

Ich will hier mit den Beispielen, denen noch viele zugefügt werden könnten, aufhören und eine Folgerung ziehen. Meine These lautet:

Diese Entwicklung ist das notwendige Ergebnis dieser so eingegangenen Zusammenarbeit mit dem Staat im Rahmen eines Gesetzes, »mit dem man sich niemals abfinden« wollte. Die juristische Systemlogik hat die erhoffte moraltheologische Dammbildung unterspült und das sittliche Bewußtsein untergraben. Die Einschaltung wirkt latent korrumpierend in Richtung einer allmählichen Gleichschaltung mit dem Zeitgeist.

Der Beifall der Medien für jede kritische Äußerung gegen Rom und den Papst, ihr Jubel für die, die auch im Ungehorsam im staatlichen Rahmen bleiben wollen, der All-Parteiendruck auf die, die aus der »political correctness« auszuscheren drohen, sind die weltlichen »Mittel« zur Gleichschaltung.

Die Theorie der autonomen Moral, die Anwendung der Lehre vom kleineren Übel und der Güterabwägung auf den Fall der Abtreibung, die gegen alle warnenden Stimmen 20 Jahre durchgehaltene Option der Einschaltung in den und des Verbleibs im staatlichen Rahmen sind die kirchlichen Gründe für die Gleichschaltung.

³⁵ Maier, a. a. O., S. 61f.

³⁶ Ebd. S. 46 und passim.

³⁷ Vgl. Christoph Blath: Verbleib oder Ausstieg?, in: »Theologisches« 7/8 1997 (Jg. 27), Sp. 309–311, Sp. 310.

³⁸ Vgl. »Herderkorrespondenz« 12/1980, S. 610. Weitere Beispiele vgl. Maier, a. a. O., S. 82 und passim, 110ff, 155 ff.

³⁹ Vgl. Laun, Ausstieg – das Gebot der Stunde?, a. a. O., S. 7. Ders.: »Ergebnisoffene« Schwangerenberatung?, in: Ebd. 11/1997, S. 20.

⁴⁰ Maier, a. a. O., S. 116.

⁴¹ Vgl. »Süddeutsche Zeitung« vom 11. August 1998 sowie Maier a. a. O., S. 90f.

Einbindung ist der Einstieg in den Zug zur Gleichschaltung – Umstieg ist die Befreiung aus der selbst gewählten Gefangenschaft im abgelehnten System.

In dieser Situation ist der Papstbrief vom Januar 1998 kirchengeschichtlich ein einmaliges und einzigartiges Fanal, in dem der Papst den jahrelangen Weg nochmals rekapituliert, den er mit der DBK gegangen ist, nachdem er diese Sache persönlich an sich gezogen hatte, weil die Interventionen auf anderen Ebenen nur zu jahrelangen Verzögerungen geführt hatten. Er verweist mehrmals direkt auf »Evangelium Vitae« und indirekt auch auf »Veritatis Splendor« sowie auf die Stationen seiner direkten Kontaktnahme mit der DBK:

- Brief vom 21. September 1995 (u. a.: Der Beratungsschein ist »nun de facto die alleinige Voraussetzung für eine straffreie Abtreibung«, und somit stehe das Abtreibungsgesetz in wesentlichen Punkten in »offenem Gegensatz zum Evangelium des Lebens«);
- Ansprache an die Bischöfe während seiner Pastoralreise in Deutschland mit der in vornehme Worte gekleideten Bitte zum Umstieg;
- erste Unterredung mit einer Delegation der DBK am 5. Dezember 1995 in Rom und
- zweite Unterredung am 4. April 1997, bei der »die strittige Frage der Beratungsbescheinigung nicht endgültig gelöst werden konnte«;
- daraufhin Gespräch in Rom mit allen Diözesan-Ordinarien am 27. Mai 1997 und schließlich
- der bekannte abschließende Brief vom 11. Januar 1998, der nun an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig läßt.

In diesem Zusammenhang muß natürlich auch die Ansprache des Papstes aus Anlaß des Antrittsbesuches des neuen deutschen Botschafters beim Vatikan am 18. Oktober 1997 gesehen werden⁴², in der er die Rechtfertigung des Verbrechens gegen das Leben in Deutschland »im Namen der Rechte der individuellen Freiheit« anprangert und beklagt, daß »unter diesem Vorwand nicht nur Straffreiheit für derartige Verbrechen, sondern sogar die Genehmigung des Staates, sie in absoluter Freiheit und unter kostenloser Beteiligung des staatlichen Gesundheitswesens durchzuführen«, gewährt wird. Nicht weniger schwerwiegend und beunruhigend ist für ihn die Tatsache, »daß selbst das Gewissen ... immer träger darin wird, die Unterscheidung zwischen Gut und Böse wahrzunehmen ... Welch schreckliche, blutige Mauer muß hier noch im eigenen Haus eingerissen werden ... «

Es ist sicher auch kein Zufall, daß gerade in diesen Jahren die beiden großen Enzykliken »Veritatis Splendor« und »Evangelium Vitae« erschienen. In ersterer ist besonders die Definition der formalen Mitwirkung in Nr. 74 für unseren Zusammenhang wichtig. Der Schein trägt zu jener »tödlichen Gefahr« der Verwirrung und Verdunkelung des individuellen und gesellschaftlichen Gewissens bei, die der Papst in Nr. 24 so eindringlich anprangert. In »Veritatis Splendor« dagegen wird in aller Klarheit die teleologische Güterabwägungstheorie sowie die Theorie des kleineren Übels verurteilt, die die Kirche in Deutschland u. a. auf Grund von Gutachten damals einflußreicher Theologen in die Beratungsfalle gelockt haben. Denn genau diese Pseu-

⁴² Wiedergegeben in »Kirche heute« 12/1997, S. 8.

do-Ethik der Güterabwägung in ihrer Anwendung auf die Frage des Lebensrechts zerstört jede wahre Ethik und begründet einen verheerenden Relativismus. »Der Fehler in der Anwendung beider Rechtfertigungsversuche ist folgender: Die aktive Mitwirkung bei der Tötung eines unschuldigen Menschen darf nie als kleineres Übel eingestuft werden, auch wenn dadurch die Tötung mehrerer verhindert wird, denn die personale Würde und das Lebensrecht lassen sich nicht quantitativ gegeneinander aufrechnen.«⁴³ In seiner vornehm-zurückhaltenden Art und der ihm eigenen Achtung vor der freien Zustimmung der Adressaten formuliert der Papst dies im Januar-Brief als »pastorale Frage mit offenkundigen lehrmäßigen Implikationen«.

Der Brief verfehlte seine Wirkung nicht⁴⁴. Plötzlich war von »Dilemma« die Rede, wurde anerkannt, daß man sich durch die staatliche Einbindung in einer »Sackgasse« befinde. Der Vorsitzende der DBK analysierte die Situation: »Nicht erst der Papst hat uns in eine Zerreißprobe gestürzt. Jetzt kommt sie bloß an den Tag.« Sie war also schon da – und wer hat uns hineingeführt? Erzbischof Degenhardt, Paderborn: »Der Beraterschein war von Anfang an problematisch.« Bischof Dammertz, Augsburg: »Der Brief des Papstes ... deckt die Zweideutigkeit des bestehenden Gesetzes erneut auf ... (Sie) hat sich in die Zweideutigkeit des Verfahrens und damit auch in die Zwiespältigkeit hinein fortgesetzt, vor der wir als Kirche mit unseren Beratungsstellen stehen.« Bischof Lehmann, Mainz: »Wer straffrei abtreibt, ... versündigt sich am Lebensrecht eines anderen.« Erzbischof Braun, Bamberg: Die katholische Kirche will »nicht durch die Ausstellung von Beratungsscheinen in einen Mechanismus hineingezogen werden, der zur Tötung ungeborenen Lebens führen kann«. Insgesamt verzeichnen die Bischöfe: »Das Bewußtsein für das Unrecht der Abtreibung ist weiter abgesunken.« Der Moraltheologe Schockenhoff: »... mißverständlicher Beratungsschein«, der »faktisch zu nichts anderem nützt als zu einer Abtreibung«.

Nun haben wir die »Arbeitsgruppe« und sind gespannt, ob die Bischöfe den Mut und die Kraft finden, sich aus der »Sackgasse« zu befreien oder ob sie »Rom achten – aber eigene Wege gehen« und so (wie die FAZ es formulierte) »das größte Kapital verspielen, das ihnen der Papst an die Hand gegeben hat« und das der »Ruck sein kann, der für Änderungen unerlässlich ist«.

6. Zur »Didaktik« der Beratung

Zur Didaktik stellt sich die Frage, ob bei der Beratung »Mittel« zur Abwendung des Abtreibungswunsches eingesetzt werden könnten oder sollten, die unter Umständen »schockieren« (etwa das Flugblatt »Leben oder Tod«, der Film »The silent

⁴³ Piegsa, a. a. O., S. 126.

⁴⁴ Vgl. zu den folgenden summarischen Zitaten »Deutsche Tagespost« 15/1998, S. 5, sowie Stefan Brandmaier: Lösung nicht in Sicht, in: »Lebensforum« Nr. 47, S. 15f; Ders.: Beratung ohne Scheinlösung – aber wie? Stellungnahmen und Diskussionen um den Brief des Papstes, ebd. Nr. 45, S. 20–23; Erich Maria Fink: Profil und Glaubwürdigkeit der Kirche in Deutschland gestärkt. Aus Stellungnahmen deutscher Bischöfe, in: »Kirche heute« 3/1998, S. 14–16.

cry« o. ä.), oder ob das verpönt oder gar verboten sein sollte, weil dadurch die Entscheidungsfreiheit der Frau auf ungebührliche Weise eingeschränkt, beeinträchtigt oder sie zumindest doch in ihren Gefühlen verletzt bzw. schockiert werden könnte. Sicher ist es richtig, daß man schon aus didaktischen Erwägungen diese Mittel nicht beliebig als »moralischen Hammer« benutzen kann und darf, allein weil man u. U. genau das Gegenteil des Beabsichtigten erreichen würde: Verhärtung und Sperre.

Andererseits ist nicht einzusehen, warum diese Mittel generell unter ein Verdikt fallen sollen. Bei der Drogenberatung und Prophylaxe, der Kampagne gegen AIDS, in der Verkehrserziehung, bei der Demonstration der Gefahren einzelner Sportarten (Klettern z. B.) und in vielen anderen Fällen kennt man in der Öffentlichkeit und den Medien keine solchen Hemmungen, Gefühle zu verletzen, um mit allen zu Gebote stehenden Mitteln massiven Einfluß auf die Entscheidung und das Verhalten der Menschen auszuüben. Im Falle der Abtreibung ist ja nicht nur nach den Gefühlen der Frau (und des Kindes!) zu fragen, sondern ein Leben steht zur Disposition. Es stellt sich hier die Frage einer doppelten Moral. Bei jeder Bedrohung des eigenen Lebens hätte doch niemand von uns Bedenken, jede Chance wahrzunehmen und den Angreifer durch einen Schock von seinem Vorhaben zu töten abzubringen, auch um den Preis der emotionalen Beeinträchtigung seiner Entscheidungsfreiheit. Da würde man sogar zu jeder Art von Schock greifen, während es im Falle der Abtreibung sozusagen um den »dazugehörigen« Schock geht, der präventiv eingesetzt wird, da ihn viele Frauen während oder nach der Abtreibung sowieso erfahren. Es kommt bei der Ziel-Mittel-Abwägung immer auf das erstrebte Ziel und den zu schützenden Wert an. Von daher bestimmt sich das Mittel. Es gibt keinen Grund, das schreckliche Geschehen der Abtreibung und seine aufrüttelnde Wirkung als Mittel zur Abwendung der Tötungsabsicht von vorneherein zu tabuisieren. Oder ist es vielleicht der geforderte »Respekt« vor der angeblich freien Entscheidung der Frau, der diese Tabuisierung fordert, weil allein schon die Offenlegung der Abtreibung als medizinisches Geschehen und die damit verbundenen Bilder einer angeblichen »Respektierung« derart Hohn sprechen würden, daß die Unsittlichkeit der »freien Entscheidung« offen zutage träte?

Die Unbedingtheit des moralischen Anspruchs und der in Frage stehende – im Vergleich zum relativen Wert der Selbstbestimmung der Frau – absolute Wert des Lebensrechts lassen das kleinere Übel von Schock, Beeinträchtigung der Gefühle usw. als nebensächlich erscheinen. Hier hat nun wirklich eine »Güterabwägung« ihren Platz. Es wird ja nicht die Entscheidungsfreiheit der Frau durch einen (eventuellen) Schock beeinträchtigt (letztlich ist er ja das Ergebnis der Einsicht in die mit der Abtreibung verbundenen Wirklichkeit), auch nicht durch den u. U. und mit Klugheit einen Schock in Kauf nehmenden Berater, sondern die Mutter ist ja durch den sittlichen Anspruch des in Frage stehenden Gutes selbst tatsächlich objektiv beeinträchtigt. Der Schock ist also nur das Mittel (die ultima ratio), um den sittlichen Anspruch zu verdeutlichen – oder er ist sogar das Ergebnis der plötzlichen und schmerzlichen Einsicht in die sittliche Forderung, die sich aus der geschauten Wirklichkeit ergibt. Eine Frau, die eine subjektive Entscheidungskompetenz gegenüber dem Leben des Kindes beansprucht, muß in der Tat gegebenenfalls sehr deutlich und drastisch dar-

auf hingewiesen werden, daß dieser Anspruch illegitim ist. Der Nachweis, die Entscheidungsfreiheit der Frau selbst sei auszuschließen, ist eine sittliche Tat ersten Ranges, die vom Berater dort gefordert werden muß, wo die Frau ein solches Recht für sich in Anspruch nimmt. Die kritiklose Übernahme der Vokabel von der »letzten Entscheidungsfreiheit der Frau« ist der erste Schritt in die korrumpierende juristische Systemlogik. Dem müßte die Kirche sich widersetzen und als erstes diese Vokabel ächten, statt sie zu übernehmen. Wer hier als Berater seine Grenze sieht und vornehm schweigt, wird dem an ihn gestellten sittlichen Anspruch gerade nicht gerecht.

Dies gilt unbeschadet der Forderung, daß man dabei selbstverständlich klug und den Umständen entsprechend vorgehen muß und daß die Beraterinnen auch in dieser Hinsicht psychologisch-didaktisch geschult sein sollten. Eine a-priori-Tabuisierung jedenfalls ist völlig unangemessen, auch deshalb, weil in der manchmal drastischen Konfrontation mit der Abscheulichkeit der Abtreibung grundsätzlich keine »Manipulation« (wie manchmal behauptet wird) vorliegt. Manipulation ist bekanntermaßen mit Vorspiegelung falscher Tatsachen und/oder mit falschen Absichten verbunden, während es sich hier um »richtige« Tatsachen und sittlich hochstehende Absichten handelt. Vielmehr vermag sich hierin auch der Respekt vor dem Gewissen der Ratsuchenden auszudrücken, die ein Recht hat, über die volle Realität aufgeklärt zu werden (zu der für den Christen bei einer solchen Entscheidung natürlich auch Relevanz für das ewige Heil gehört), damit sie sich »ein Gewissen in der Wahrheit« bilden kann. Zweifellos muß der Kirche (und dem Staat) daran gelegen sein, daß das Recht auf Leben aus den Motivationen von Liebe, Achtung und Verantwortung heraus respektiert wird (und das wäre eine Aufgabe der Erziehung auf vielen Ebenen), zumal Abschreckung mitunter abschottet – aber sie vermag, wie die Erfahrung zeigt, eben manchmal auch schon existierende Abschottungen abzubauen.

7. Schluß

Die Frage der kirchlichen Beratungsstellen im staatlichen Rahmen steht seit Jahren in Deutschland im Mittelpunkt innerkirchlicher Konflikte und Diskussionen. Gerade dieses Faktum der bis in subtilste Differenzierungen ethischer, sittlicher, strafrechtlicher, theologischer, sozialmedizinischer und sozialpolitischer Überlegungen hineinreichenden Diskussion ist Hinweis genug auf die Raffiniertheit und Sophistik des Gesetzes, aber auch auf die Komplexität der gesellschaftlichen Situation, in die die Kirche hier eingebunden ist. Angesichts dessen helfen nur ein rationaler Dialog und die Abwägung von Sach-Argumenten weiter.

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich zusammenfassend meines Erachtens, daß die Kirche gut beraten wäre, wenn sie aus dem staatlich verordneten Beratungsrahmen aussteigen und ein eigenes freies Beratungsnetz aufbauen würde (das ja schon vorhanden ist und nur »umgewidmet« werden muß). Denn es wurde deutlich:

– Der staatlichen Konzeption liegt ein autonomes Menschenbild zugrunde, das für die Kirche unannehmbar ist.

– Als höchstes Ziel liegt dem die »Entscheidungsfreiheit der Frau« zugrunde, deren innere Logik letztlich die Frau zum Richter über Leben und Tod des Kindes macht – ein Konzept, das die Kirche niemals annehmen kann. Der Freiheitsbegriff des Paragraphen und der der Kirche stehen sich unversöhnbar und unvereinbar gegenüber.

– Die Umdefinition der Tötung des Kindes zur letzten »Hilfe« für die Beeinträchtigungen der Frau und damit die Umwertung der Werte steht diametral gegen die Überzeugung der Kirche, daß das Leben niemals instrumentalisiert werden darf. »Den Menschen zum Herrn über Leben und Tod zu machen heißt ihn prinzipiell überfordern« (Robert Spaemann).

– Die raffinierte Dialektik der Beratung bringt die kirchliche Beraterin in eine Situation, in der sie nolens volens zur Vollstreckerin einer staatlichen Systemlogik (und damit zu einem Mittel des Staates) degradiert wird, die mit der kirchlichen Zielsetzung der Beratung unvereinbar ist.

– Kumulative Saldierungen zugunsten höherer Zahlen von geretteten Kindern stellen keinen ethisch vertretbaren Ausweg aus der Sackgasse der »Beratungsfalle« dar, da die Anwendung der Theorie des »kleineren Übels« bzw. der »Güterabwägung« auf »Leben« strikt unzulässig ist.

– »Ergebnisoffene« Beratung und das Konzept der »Letztentscheidung« sind mit dem »unbedingten« sittlichen Anspruch nicht harmonisierbar.

– Die Theorie der Strafflosstellung ist eine Ideologie, die zur Erleichterung krimineller Handlungen führt und damit eine Förderung der Delikte bedeutet.

– Die in der Bevölkerung inzwischen weit verbreitete Ansicht, straflose Abtreibung sei ein individueller Rechtsanspruch, zu dessen Durchsetzung und Anerkennung die staatlich anerkannten Beratungsstellen (und also auch die katholischen) als die zuständigen Institutionen tätig würden, ist das Ergebnis der schleichenden Erosion der Grundwerte, die kausal mit der staatlichen Konzeption der Beratung selbst zusammenhängt.

– Die freiwillige Einschaltung hat als langfristiges Ergebnis nicht die angezielte und erhoffte deutlichere Geltung der Grundwerte gezeitigt, sondern die schleichende Gleichschaltung mit dem Zeitgeist. Es ist höchste Zeit, diese Gleichschaltung zu beenden.

– Wer die Schlüsselfunktion des Scheins in der Kausalkette durchbrechen will, muß den Schlüssel zurückgeben.

– Eine solch klare Haltung besitzt u. a. auch einen Symbolwert als Zeichen des institutionalisierten Widerspruchs gegen das als unannehmbar bezeichnete Gesetz. Man bringt sich um die Früchte des Protests, wenn die ethische Kontestation nur theoretisch formuliert wird, ohne die gesellschaftlich-sozialen Konsequenzen zu ziehen und so Theorie und Praxis in Übereinstimmung zu bringen. In den Augen der Öffentlichkeit wird man sonst unglaublich. Es ist ein Gebot der Redlichkeit, auch gegenüber dem Staat, die Unvereinbarkeit der Beratungskonzepte in aller Deutlich-

keit und Klarheit zu dokumentieren und durchzuhalten. Das gilt auch für die Redlichkeit bezüglich der Inanspruchnahme finanzieller Vorteile.

- Der Schein repräsentiert eine nonverbale Affirmation zur vom Staat gewollten wesensmäßigen Zweideutigkeit seines Beratungskonzepts. Wer sich dem entziehen will, darf nicht nur den Schein ablehnen, sondern muß sich dieser Art von Beratung verweigern.

- Die Kirche hat die Verantwortung und die Verpflichtung, die Beraterinnen vor der analysierten Aporie der gespaltenen Loyalität bzw. vor der Gefahr einer objektiven oder subjektiven Korruption des Gewissens oder auch vor billigen Lösungen zu bewahren. Die Aporie wird dann augenfällig, wenn eine Beraterin sich auf ihr (mit den kirchlichen Normen übereinstimmendes) Gewissen beruft und keinen Schein ausstellt, dann aber von ihren kirchlichen Vorgesetzten (in Übereinstimmung mit den Beratungsrichtlinien) ihres Postens enthoben und entlassen wird (wie konkret geschehen). Hier wird die Kirche zum Erfüllungsgehilfen und Büttel des Staates gegen ihre eigene Ethik!

- Der Weg aus dem unaufhebbaren Dilemma der Schizophrenie der staatlichen Beratung ist der Aus-/Umstieg. Wenn die Kirche sich aus der Zwangsjacke des Staates befreit, schützt sie die vom Staat gesetzten Grundwerte besser als der Staat selbst. Dieses provozierende Zeugnis ist sie ihren Gläubigen, dem Staat und seinen Bürgern schuldig. Sie gewinnt damit ihre prophetische Dimension zurück.

- Die Kirche in Deutschland, deren weltweiter geistiger Einfluß Rom bekannt ist, übernehme damit im Dienste der Weltkirche eine Vorreiterfunktion, damit andere Länder aus den schmerzlichen Erfahrungen des drohenden ethischen »roll-backs« für sich früher die richtigen Schlüsse ziehen können.

- Damit wäre auch ein erster Schritt in Richtung einer Bereinigung der ethischen Grundlagen im Sinne der verbindlichen Lehre der Kirche getan.

Natürlich kann die Kirche sich mit dem Klotz der staatlichen Einbindung am Bein weiterschleppen, nur: ihr Protest wird immer kläglich und unglaubwürdiger, weil die »Herrschaft der Barbarei« (McIntyre) darüber nur noch lächeln kann. Gerade die mangelnde Bewußtseinswahrnehmung dessen macht einen Teil unserer mißlichen Lage aus. Irgendwann werden die Bischöfe das Signal zum Aussteigen geben müssen, weil die mit Sicherheit zu erwartende weitere negative Entwicklung (die sie ja schon zugeben) ihnen keine andere Wahl mehr lassen wird. Das »Kapital des Papstbriefes« (FAZ) wird dann womöglich verschleudert sein.

Anerkenntnis und Auseinandersetzung

Augustin und das Unterpfand der Gottesschau¹

Von Erich Naab, Eichstätt

Wie Gott, der in unzugänglichem Licht wohnt, gesehen werden könne, und zwar so, wie er ist, was denen verheißen ist, die reinen Herzens sind, diese Frage hat Augustin unterschiedlich beantwortet. Erschien es ihm zunächst evident, daß Gott nie und nimmer mit den Augen des Leibes sinnlich wahrgenommen werden könne und war ihm die gegenteilige Auffassung eine hirnlose Verrücktheit, so milderte er seit 413 dieses scharfe Urteil mehr und mehr, um schließlich in seinem letzten Werk seiner alten Evidenz mit großer Skepsis zu begegnen. Dort hält Augustin es für leichter verständlich, daß Gott uns einmal so bekannt und klar sein werde, daß er auch durch den Leib überall gesehen wird.² Der Stimulus für diese Entwicklung ist in dem wenig profilierten und nur in den Reaktionen Augustins greifbaren Einspruch kirchlicher Kreise gegen Augustins erste Gewißheit zu suchen, an deren Spitze ein nicht namentlich genannter Bischof stand. Ich möchte im folgenden diese Angelegenheit etwas beleuchten.

In seinen *Retractationes* erwähnt Augustinus hierzu zwei Schriften, ein Buch über die Gottesschau und ein Erinnerungsschreiben, ein *Commonitorium*.³ Der erste Text ist einer gewissen Paulina gewidmet und antwortet auf eine Anfrage, die nicht nur ihrem persönlichen theologisch-geistlichen Interesse entsprang. Augustin ringt darin um Klärung in einer Angelegenheit, die weitere Kreise bewegt. Im zweiten bittet Augustin den Bischof Fortunatianus von Sicca, er möge ihn bei einem nicht namentlich genannten Bischof wegen einiger verletzender Äußerungen zu den Fragen um die Fähigkeiten des auferstandenen, geistigen Leibes entschuldigen. Die gemeinsa-

¹ Vortrag beim Symposium *Dogmaticum* des Schülerkreises von Prof. Dr. Michael Seybold zur Feier seines 65. Geburtstages am 1. Oktober 1998 auf Schloß Hirschberg. Für weiterführende Belege und Ausfaltungen sei verwiesen auf: Augustinus, *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*. Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998.

² Vgl. De civ. Dei XXII 29, (CCL 48) 861f, 201–207: »aut, quod est ad intellegendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut uideatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, uideatur ab altero in altero, uideatur in seipso, uideatur in caelo nouo et terra noua atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, uideatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perueniente directi.«

³ Retr. II 41, (CCL 57) 123: »De uidendo deo scripsi librum, ubi de spiritali corpore, quod erit in resurrectione sanctorum, inquisitionem diligentiores distuli, utrum uel quomodo deus, qui spiritus est (vgl. Joh 4, 24), etiam per corpus tale uideatur; sed eam postea quaestionem sane difficillimam in nouissimo, id est in uicesimo et secundo libro de ciuitate dei satis quantum arbitror explicauim. Inueni etiam in quodam nostro codice, in quo et iste liber est, quoddam commonitorium a me factum de hac re ad episcopum Siccensem Fortunatianum, quod in opusculorum meorum indiculo nec inter libros nec inter epistulas est notatum. Hic liber sic incipit: ›Memor debiti‹; illud autem: ›Sicut praesens rogaui et nunc commoneo‹.« – Beide Texte finden sich im Briefkorpus Augustins: Ep. 147 und Ep. 148, (CSEL 44) 274–347.

me Erwähnung in den *Retractationes* hat die Ansicht aufkommen lassen, das Schreiben an Paulina habe die Verstimmung bei dem ungenannten Bischof, der so etwas mimosenhaft erscheinen muß, hervorgerufen.⁴

Es sprechen aber einige Gründe dafür, daß das Schreiben an Paulina schon in jener Auseinandersetzung abgefaßt wurde und sie nicht erst auslöste. Augustin zeigt in ihm zu deutlich sein Bemühen, ohne emotionale Erregung argumentativ seine Auffassung zu begründen. Es liegt ihm daran, die kanonischen Schriften und die Evidenz der Wirklichkeit als die Kriterien seines Denkens anzuzeigen, um zu verdeutlichen, daß und wie weit über seine eigenen Schriften diskutiert werden kann. Seiner »disputatio«⁵ eignet die Lebendigkeit einer Rede, die begonnen wird, um weitergeführt zu werden, nicht um herauszufordern. Die Bereitschaft, das zu lernen und zu fragen, wozu noch keine Evidenz vorliegt, wird betont.⁶ Die Geistigkeit Gottes aber in Frage zu stellen, dazu ist Augustinus nicht bereit. Er führt den Nachweis, daß Gott selbst gesehen wird, und zwar mit reinem Herzen, also nicht mit leiblichen Augen. Doch die bereits im Raum stehende Frage, was denn die Augen des auferstandenen, verklärten Leibes vermögen, bleibt unbeantwortet. Sie bräuchte eine sorgfältigere Untersuchung.⁷ Aber wenn diese offene Frage besprochen werden soll, darf das nicht so geschehen, daß das Sehen Gottes mit reinem Herzen nicht erstrebt oder durch eine unangemessene Form der Auseinandersetzung gar verloren würde. Gott zu sehen in Wirklichkeit und die Vorbereitung des Herzens darauf sind wichtiger als die theoretische Erörterung.⁸

Augustin verweist in seinem Schreiben an Paulina auf einen kurzen Brief. Was er dort aufgebracht und polternd von sich gegeben hatte, wird verständlich gemacht. Es solle nicht nur als Anspruch an andere, sondern zuerst an Augustin selbst betrachtet werden. Jener aufregende Brief identifiziert sich durch das wörtliche Zitat: »Es höre das Fleisch, das mit fleischlichen Gedanken trunken ist: ›Gott ist Geist‹«⁹ als Ep. 92 an Italica.¹⁰ Ebenso verweist das *Commonitorium* auf einen Brief – das Schreiben an Paulina ist der literarischen Gattung nach im augustinischen Verständnis ein Buch. Auch diese Verweise treffen sachlich auf den Brief an Italica zu. Dort hatte sich Augustin mit beißendem Spott gezeigt, temperamentvoll und bewußt provozierend.

Augustin hatte gegen eine etwas pagan erscheinende, anthropomorphe Gottesvorstellung polemisiert, nach der Gott »jetzt« mit dem Geist, »dann« nach der Auferstehung mit dem Leib gesehen werde. Dies sei nur sinnvoll, wenn Gott einen Leib hätte. Ihren Ausgang habe diese Ansicht in einer christologischen Position genommen, wonach Christi Fleisch mit leiblichen Augen Gott sehen konnte. Das sei

⁴ A. Goldbacher, *Praefatio*, (CSEL 58) 39: »Epistula 147 de videndo deo ad Paulinam missa cum episcopus quidam se laesum putaret, Augustinus commonitorium, id est epistolam 148 ad Fortunatianum, episcopum Siccensem, dedit flagitans [...]«

⁵ Ep. 147, 38, (CSEL 44) 312, 4.

⁶ Vgl. Ep. 147, 49, (CSEL 44) 324f.

⁷ Vgl. Ep. 147, 51, (CSEL 44) 326, 20 – 327, 2.

⁸ Vgl. Ep. 147, 29, (CSEL 44) 304, 4–7.

⁹ Vgl. Joh 4, 24.

¹⁰ Ep. 92, (CSEL 34/2) 436–444, hier 441, 10f.

bald allen Heiligen nach der Auferstehung und inzwischen selbst den Frevlern zugestanden worden. Es klingt hier eine apollinaristische Christologie nach, in der nur dem Fleisch dieses Gut gewährt werden konnte. Nur im Fleisch können Menschen mit Christus gleich werden. Im Fleisch aber sind die Menschen auch untereinander gleich. Das Sehen »jetzt« mit dem Geist bleibt irrelevant. Augustin scheint die Konsequenz offensichtlich zu sein, daß sich unter diesen Voraussetzungen das geistige Leben der Seele ganz ins Fleisch wende.¹¹

Um die Unhaltbarkeit dieser Auffassung zu verdeutlichen, hatte Augustin auf ein anderes Konzept des Sehens hingewiesen, das ihm erträglicher erschien, wiewohl er es für eine Form des Unsinns¹² hielt, das zudem seinen hier angesprochenen Gegnern viel unerträglicher erscheinen müsse, weil es alle Differenz zwischen Gott und dem Fleisch einebne. Es erkläre frei, das Fleisch werde in die Substanz Gottes verwandelt und werde das sein, was Gott ist. Über diese mehr zur Verdeutlichung seiner Kritik grob skizzierte Auffassung brauchte sich Augustin nicht weiter zu verbreiten. Wenn diese Leute wirklich an eine Verwandlung in die Substanz Gottes gedacht hätten, dürfte man Augustin fragen, wieso sie das Fleisch zum Sehen geeignet machten, wie er sagt, da Gott sich doch dann nur in seiner eigenen Substanz selber sieht.

Gegen diese zweite Konzeption wird Augustin im Schreiben an Paulina und im Commonitorium zunehmend differenzierter argumentieren. Hatte er nur mit der ersten Gruppe eine Auseinandersetzung zu führen beabsichtigt, so hat er doch tatsächlich eine mit der zweiten Gruppe ausgelöst.

Die Diskussion verlagert sich im Schreiben an Paulina ins Grundsätzlichere: Kann Gott, der Unsichtbare, überhaupt gesehen werden? Das war nach dem Italica-Brief von den dort Herausgeforderten so wenig befragt, so daß das Sehen Gottes sowohl »jetzt« wie »dann« selbstverständlich und kaum noch als wirkliches Heil erschien. Ihr Sehen hat die Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch in keiner Weise überbrückt. Wenn Augustin zur Sache kommt, steht in Frage, ob das Sehen wirklich Gott »so wie er ist«, seine Natur und seine Substanz, nicht ein Bild, eine Erscheinung, eine Gestalt oder dergleichen trifft. Dazu sind auch die Gotteserscheinungen, von denen die Heilige Schrift wiederholt berichtet, zu erklären. Augustin wird das in der Auslegung eines Zitats aus dem Lukaskommentar des Ambrosius¹³ leisten: Es liegt in Gottes Willen, wenn eine körperliche Erscheinung, die er sich wählt, gesehen wird; seine Natur aber ist unsichtbar. Diese eine und selbe unsichtbare Natur ist nicht dem Vater allein zu eigen, sondern auch dem Sohn und dem Heiligen Geist. Aber dem Begehren der Frommen genügen solche Theophanien so wenig wie dem Mose, der mit Gott von Angesicht zu Angesicht sprach¹⁴ und doch bat: »Wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, zeige mir dich selbst«.¹⁵ Es begehrt, es brennt sehnsüchtig da-

¹¹ Vgl. Ep. 92, 6, (CSEL 34/2) 443, 12–16.

¹² Ep. 92, 5, (CSEL 34/2) 442, 3; 443, 5f.

¹³ Ep. 147, 18, (CSEL 44) 289, 7 – 292, 5 = Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* I 24–27, (CCL 14) 18, 370 – 20, 430.

¹⁴ Ex 33, 11.

¹⁵ Ex 33, 13 LXX.

nach, es lodert, Gott selbst und nicht nur eine Gestalt zu sehen. Und im Glauben wird um dieses Sehen gewußt, das den Herzensreinen verheißen ist.

Zu den Themen, über die Augustin in seiner Untersuchung Klärung erreicht, gehört die veränderte Qualität des Auferstehungsleibes nicht. Man mag darüber diskutieren.¹⁶ Augustin verweist in diesem Zusammenhang auf die beiden im *Italica*-Brief umschriebenen Positionen, vergrößert die dort angegriffene anthropomorphe Vorstellung weiter und wägt die andere sorgfältiger ab. Sie will den Leib nun nicht in Gott, sondern in den Geist verwandeln lassen, in dem der Mensch seine eigene geistige Aktivität entfaltet. Auch hier nennt er diese Auffassung »tolerabilius, etiam si uerum non«.¹⁷

Drei Gründe führt er zu ihren Gunsten an: Der Irrtum betrifft nicht den Schöpfer, sondern das Geschöpf; ihre Vertreter ziehen nicht Gott in den Leib, sondern den Leib in den Geist; und schließlich widersprechen sie eigentlich ja nicht der Einsicht im Brief an *Italica*, daß die leiblichen Augen Gott nicht sehen können, denn ihr verwandelter Leib ist gar kein Leib mehr, sondern Geist. Es hätte auch auf ein viertes hingewiesen werden können: Es ist klargestellt, das Sehen im Geist gewordenen Leib kommt nur denen zu, die zum ewigen Leben auferstehen. Damit sind beide Positionen scharf voneinander abgehoben und ist versichert, daß Augustin der zweiten Position keine anthropomorphe Gottesvorstellung vorgeworfen hat.

Dennoch scheint ihm diese Vorstellung etwas übertrieben.¹⁸ Augustin ist deutlich zurückhaltender als vormals.¹⁹ Der Leib, bemerkt er, würde demnach ja aufhören, Leib zu sein, wenn er in Geist verwandelt wird. Wird die Substanz des Geistes verdoppelt oder sonstwie verändert, oder löst sich der Leib etwa in Nichts auf? Von Paulina weiß Augustin, daß sie jene grobe Vorstellung einer Verwandlung in Gott als Irrtum verwirft;²⁰ einer Verwandlung in Geist aber scheint sie nicht so ablehnend gegenüberzustehen. Augustin vermutet bei ihr Überlegungen, wonach vielleicht die Herzensreinen auch mit den verwandelten Augen an einem Ort Gott sehen werden.²¹ Er sagt ihr, die Fragen nach den Fähigkeiten der leiblichen Augen nach der Auferstehung bräuchten sie nicht zu beunruhigen, weil es zum Sehen Gottes allein auf ein reines Herz ankommt.²²

Mit vielen Übereinstimmungen mit dem Schreiben an Paulina predigte Augustin in Karthago im Januar 413 über den verwandelten Leib.²³ Die Frage gilt ihm noch als eine »curiositas«, wird aber schon mit einer Auseinandersetzung und Kränkung konnotiert. So schließt er einmal eindrucksvoll mit der Aufforderung, zum Sehen Gottes die Herzen durch den Glauben zu reinigen, durch Liebe sie zu gesunden und

¹⁶ Vgl. Ep. 147, 49, (CSEL 44) 324f.

¹⁷ Ep. 147, 49, (CSEL 44) 324, 23f.

¹⁸ Ep. 147, 51, (CSEL 44) 326, 10.

¹⁹ Vgl. Ep. 92, 5, (CSEL 34/2) 442, 3.

²⁰ Vgl. Ep. 147, 36, (CSEL 44) 309, 25f.

²¹ Vgl. Ep. 147, 40, (CSEL 44) 314, 16f.

²² Vgl. Ep. 147, 54, (CSEL 44) 330f.

²³ *Sermo* 23, über Ps 72, 24 (73, 23f.) und das Sehen Gottes, am 20. Januar, (CCL 41) 306–319; (PL 38) 155–162; *Sermo* 53, über Mt 5, 8, am Fest einer Jungfrau (Agnes), am 21. Januar, (PL 38) 364–372; *Sermo* 277, über den geistigen Leib, am Fest des Märtyrers Vincentius, am 22. Januar, (PL 38) 1257–1268.

durch Frieden zu stärken: Wie verrückt wären doch zwei, die den Sonnenaufgang betrachten wollten, wenn sie sich stritten, wo die Sonne aufgeht und wie sie gesehen werden könne, wenn sie sich deswegen zankten und prügeln und sich dabei die Augen ausstächen.²⁴

In der Tat gab es, wie wir aus dem zweiten erwähnten Text, dem Commonitorium, entnehmen müssen, in dieser Frage eine tiefgehende Verstimmung mit einem katholischen Bischof. Ein schriftlicher Vermittlungsversuch durch eine hochgestellte Persönlichkeit ist bereits fehlgeschlagen. Man findet nicht mehr den Weg zueinander.²⁵ Ohne die Beleidigung zu bestreiten, gibt Augustin zu erkennen, daß sie ihm große Sorge macht. Er betont, sich nicht nur über den umstrittenen geistigen Leib argumentativ auseinandersetzen zu wollen, sondern sogar von jenem Bruder selbst zu lernen²⁶ und darüber sorgfältiger zu forschen.²⁷

Damit wird deutlich, daß die Überlegungen zu dem substantiell verwandelten Leib Gegenstand überkommener theologischer Reflexionen waren, auf die jener Bischof zurückgriff, wenn er den Leib in die Einfachheit des Geistes weichen läßt,²⁸ so daß nur noch an eine Substanz zu denken ist,²⁹ wobei hierdurch eine Verschiedenheit zu Gott in eine durch die Einheit bestimmte Ähnlichkeit überführt wird, die als Eignung für das Sehen Gottes vorausgesetzt wurde.³⁰

In solcher Verwandlung sah immerhin Ambrosius von Mailand die mit dem Sehen verheißene Verähnlichung mit Gott erreicht: In seinen Erklärungen zum Lukasevangelium fand nicht nur die von Augustin aufgegriffene Auffassung Niederschlag, daß Gott nicht mit dem Leib gesehen werden könne, sondern auch die, daß der Leib zu seiner Vollendung, und das hieß auch zum Sehen Gottes, verwandelt werden müsse.³¹ Das jetzt Zusammengesetzte – Leib, Geist und Seele – werde in seinem Willen von der gleichen Eintracht beseelt sein³² und in eine einzige Substanz übergehen. In

²⁴ Vgl. *Sermo* 23, 18, (CCL 41) 319, 315–320.

²⁵ Vgl. Ep. 148, 4, (CSEL 44) 335, 12–14.

²⁶ Vgl. Ep. 148, 4, (CSEL 44) 334, 14f.

²⁷ Vgl. Ep. 148, 5.17, (CCL 44) 336, 2f; 346, 10–13; vgl. mit Ep. 147, 48.49, (CCL 44) 323, 21–24; 324, 1–4.

²⁸ Vgl. Ep. 148, 16, (CSEL 44) 345, 16f.

²⁹ Vgl. Ep. 147, 51, (CSEL 44) 326.

³⁰ Vgl. Ep. 92, 5, (CSEL 34/2) 442, 2–6.

³¹ Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 194, (CCL 14) 282, 2162–2180: »Itaque si in hac uita tres mensurae in eodem fermento manserint, donec fermententur et fiant unum, ut aequalitatem nulla distantia sit nec compositi ex trium diuersitate uideamur, erit in futurum diligentibus Christum incorrupta communio nec compositi manebimus; nam et qui compositi nunc sumus unum erimus et in unam substantiam transformabimur. Neque enim in resurrectione aliud erit alio inferius, sicut nunc fragilis in nobis est carnis infirmitas et corporalis habitudo naturae uel uulneribus patet uel iniuriis subiacet uel sui oneris mole depressa supra terras nequit extollere altius atque eleuare uestigium, sed in simplicis creaturae gratiam figurabimur, cum conpletum fuerit quod dictum est a Iohanne: Carissimi, nunc filii dei sumus, et nondum reuelatum est quid erimus, sed scimus, quia cum reuelatum fuerit, similes ei erimus (1 Joh 3, 2). Itaque cum dei natura sit simplex – spiritus enim deus est (Joh 4, 24) – nos quoque in eandem imaginem figurabimur (2 Kor 3, 18), ut qualis caelestis tales et caelestes. Igitur sicut portauimus imaginem illius terreni, portemus et imaginem huius caelestis (1 Kor 15, 48f), quam animus noster debet induere.« Vgl. Wolfgang Seibel, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958, 186–190; Ernst Dassmann, *Ambrosius*, AugL I 270–285.

dieser geschaffenen Einfachheit aber wird die einfache Natur Gottes abgebildet. Da die Einfachheit Gottes seiner Geistigkeit entspricht,³³ war die ausstehende eine Substanz selbst als »spiritus creatus« zu verstehen; in ihm besteht das Bild Gottes, das Leib und Seele annehmen müssen.³⁴

Ambrosius seinerseits hatte, als er mit diesen Ausführungen das biblische Gleichnis vom Sauerteig erklärte,³⁵ auf Origenes zurückgegriffen. Der aber hatte die Durchsäuerung des Mehles nicht nur als die Verwandlung des Zusammengesetzten in eine Substanz ausgedrückt: Unter den drei Maß Mehl, welche die Frau des Gleichnisses dem biblischen Wortlaut nach nahm, konnte er den Leib, den Geist und die Seele verstehen; die Frau, das ist die Kirche, durchsäure diese drei mit Heiligem Geist, so daß alles durchsäuert wird. Das Mehl wird selbst in der einen durchmischten Masse zum Sauerteig.³⁶

Ambrosius hatte in seiner schöpferischen Aufnahme dieses neuplatonischen Gedankengutes die Vorstellung abgehalten, der durchsäuerte Mensch werde selbst zu Heiligem Geist, zu einer mit dem göttlichen Geist durchmischten, substantiell einzigen, nun also göttlichen Wirklichkeit, indem er mit 1 Joh 3,2 den Abbildgedanken integrierte, dadurch in der Auslegung des Gleichnisses diese Einheit enger mit dem Sehen Gottes verknüpfte und deswegen die Kreatürlichkeit betonte, die durch die theologische Entwicklung inzwischen hätte in Frage gestellt werden können.

³² Vgl. *ebd.*, VII 190, (CCL 14) 281, 2114f.: »[...] cum sibi tria haec pari quadam cupiditatum lance consentiunt et aequalis adspirat concordia uoluntatum«.

³³ Erläuternd wird die »einfache Natur Gottes« mit Joh 4, 24 begründet: »spiritus enim deus est«. Das ist jener Text, den Augustin in Ep. 92, 5, (CSEL 34/2) 441, 10f. – vgl. auch Ep. 147, 42, (CCL 44) 316, 18f; De civ. Dei XXII 29, (CCL 48) 861, 174 – in Anspruch nimmt, um die Unmöglichkeit eines leiblichen Sehens zu erweisen.

³⁴ Vgl. auch die Interpretation aus dem weiteren Kontext bei Thomas Graumann, *Christus Interpres*. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand, Berlin/New York 1994, 390: »Die Einförmung des Menschen in das Bild des himmlischen Christus – wie jetzt in das des irdischen (vgl. 1 Kor 15, 48f) – ist demnach eine Aufhebung seiner nur organisch-personalen Einheit als komposites Ganzes in die substantielle Einheit: »in unam substantiam« und »in simplicis creaturae gratiam.« – Bei Marius Victorinus wird allein die Seele, nicht aber der Leib in Geist verwandelt; vgl. *Ad Ephesios* 1, 8, (CSEL 83/2) 15, 32–48: »Porro autem omnia et ea quae summa sunt et ea quae infima et ea quae aeterna et ea quae non aeterna et cetera huiusmodi (cum enim omnia dico, intelligenda et diversa et contraria et repugnantia, et omnia denique utique sunt quae vel quomodo vel qualiacumque sunt), quae, cum ita sunt, manent tamen in suo modo et in substantia et in sua re et sua qualitate. Igitur et cum angeli et daemones et materia et elementa et animae ceteraque huiusmodi omnia quaeque sunt habent naturam suam, genere procreationis habent vim virtutemque et conditione sua manentia, animae tamen, quae utique et ipsae inter omnia vi sua valent, non in eo perseverant ut exstiterunt atque substantiam sortitae sunt, sed dei potentia in meliorem substantiam provehantur et, ex animis cum animae sint, spiritus fiunt. Ergo istae dei divitiae in nos conlatae ut amplius efficiamur quam esse coepimus atque exstitimus, ceteris conditione sua manentibus ut suam substantiam suamque qualitatem, ut sunt orta, custodiant.« Die von dem ungenannten Bischof vertretene Auffassung steht also nicht in der von Marius Victorinus übermittelten Gestalt neuplatonischen Denkens.

³⁵ Vgl. Lk 13, 20f.

³⁶ Origenes, *In Lucam homiliae*, Fragment 82, (FC 4/2) 479: »Auf eine andere Weise kann man unter der Frau die Kirche verstehen, unter dem Sauerteig den Heiligen Geist, unter den drei Maß den Leib, den Geist und die Seele; sie werden aber geheiligt durch den Sauerteig des Heiligen Geistes, so daß sie zusammen mit dem Heiligen Geist ein Teig werden (ὥστε γενέσθαι πρὸς τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν φύραμα), »damit durch und durch unser Leib und Geist und Seele tadellos bewahrt werden am Tage unseres Herrn Jesus Christus,« wie der göttliche Paulus sagt (1 Thess 5, 23).«

Augustin waren diese Vorstellungen, mit denen er sich im Brief an Italica nicht weiter hatte auseinandersetzen wollen, in einer wenig bestimmten Form begegnet: als zum Sehen Gottes befähigende Verwandlung in die Substanz Gottes und als Auflösung in die Einfachheit des Geistes. Die Entwicklung, die sich von Origenes zu Ambrosius ereignet hatte, spiegelt sich wider.

Augustin hat in seinen entschuldigenden Schreiben mit der von jenem Bischof geschätzten Autorität, eben mit den Erklärungen des Ambrosius zum Lukasevangelium, sein eigentliches Anliegen begründet, das er mit Texten weiterer Väter untermauern konnte. Das läßt sich als Verdeutlichung des Hinweises verstehen, daß sich seine und des Bischofs Auffassung – kein leibliches Sehen Gottes oder Sehen Gottes durch den substantiell verwandelten Leib – nicht ausschließen müssen und zumindest von Ambrosius, dem gemeinsam anerkannten Lehrer, zusammengehalten wurden. Damit hatte er wortlos angedeutet, daß eine sorgfältigere Untersuchung der Frage nach dem geistigen Leib auch die Klärung seines eigenen Verständnisses des Sehens Gottes berührte, das sich auf Ambrosius berief.

Einen Anlaß für diese Aufmerksamkeit in einer Frage, die Augustin bislang als unerhebliche, sogar hinderliche »vanitas« abgetan hat, wird man im Einspruch jenes Bischofs zu sehen haben, den Augustin bei allem nicht geringgeschätzt. Er läßt ihn dies mit folgender Wendung wissen: »nouerit, quam non eum contemnam et quantum in illo deum timeam et cogitem caput nostrum, in cuius corpore fratres sumus«.³⁷ Steigernd bezeugt er seine Hochschätzung: Im Mitbischof fürchtet er Gott, und in ihm bedenkt er Christus. Wir trennen das dritte Satzglied nicht vom zweiten ab und übersetzen: »Er möge wissen, wie ich ihn schätze, wie sehr ich in ihm Gott fürchte und unser Haupt bedenke, in dessen Leib wir Brüder sind.« Nicht nur weil Augustin an das Haupt denkt, in dessen Leib er mit jenem verletzten Bischof Bruder ist, ist es ihm ein Anliegen, jene Zwietracht auszuräumen, sondern weil jener Bischof für Augustin geradezu die Verweiskraft auf das Haupt hat. Im Verhalten zu jenem Bischof kommt für Augustin sein Verhalten zu Gott und zu Christus, dem Haupt, zum Ausdruck.³⁸ Jener ist für ihn der Ort, an dem Gottesfurcht und die Beziehung zu Christus im Leib der Kirche sich konkret ausgestalten. Ein Verhältnis, wie es im Leib Christi zwischen den Gläubigen und ihrem Bischof nach Augustin waltet,³⁹ wird in der Beziehung

³⁷ Ep. 148, 4, (CSEL 44) 335, 10–12.

³⁸ Die Übersetzungen ins Englische von Wilfrid Parsons, *Saint Augustin, Letters* III, Washington 1953, 227, ins Italienische von Luigi Carrozzì, *Sant' Agostino, Le Lettere* II, Rom 1971, 439, und ins Spanische von Lope Cilleruelo, *San Agustín, Cartas* II, Madrid 1972, 100, lozieren zwar die Gottesfurcht in jenem Bischof, sie trennen aber das Denken an Christus von diesem Ort.

³⁹ Vgl. Michael Seybold, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus*, Regensburg 1963, 193–235; Felix Genn, *Trinität und Amt nach Augustin*, Einsiedeln 1986. Vgl. auch André Mandouze, *L'évêque et le corps presbytéral au service du peuple fidèle selon saint Augustin*, in: Humbert Bouëssé u. a., *L'évêque dans l'église du Christ*, Paris/Bruges 1963, 123–151; ders., *Saint Augustin et le ministère épiscopal*, in: Charles Kannengiesser (Hrsg.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975, 61–73. Hubertus R. Drobner, »Für euch bin ich Bischof«. Die Predigten Augustins über das Bischofsamt, Würzburg 1993. – Im bischöflichen Amt wird die Haupte-Beziehung des Gliedes bemerkt. Diese Zuordnung kann sich in entsprechend modifizierter Weise auch in anderen Beziehungen als zwischen Bischof und Gläubigen wiederfinden. Vgl. *Sermo* 94, (PL 38) 580f: »Unusquisque ergo in domo sua si caput est domui suae, debet ad eum pertinere episcopatus officium. [...] Disciplina apostolica praeposuit dominum servo, et servum subdidit domino (vgl. Eph 6, 5; Tit 2, 9): Christus tamen pro ambobus unum pretium dedit.«

Augustins zu jenem Bischof bemerkt. Er ist mit ihm Glied und hat für ihn doch Verweiskraft auf das eine Haupt. Wenn diese Beobachtung stimmt, war jener nicht nur mit Augustin, sondern auch sozusagen für Augustin »Bischof«. Er hatte für Augustin eine vor seinen Mitbischöfen herausgehobene Stellung. Diese Stellung beruhte nicht auf der theologisch-wissenschaftlichen Autorität oder einer persönlichen Hochachtung, sondern folglich auf der amtlichen Position jenes Bischofs.

Hippo war zentraler Ort im prokonsularischen Teil Numidiens.⁴⁰ Wir denken an den in rein kirchlichen Belangen für Augustins Diözese zuständigen Primas von Numidien, der eine dem Primas von Africa proconsularis und ganz Afrika, dem Bischof von Karthago, untergeordnete und als »senex« aufgrund der afrikanischen Altersregelungen relativ unbedeutende Stellung hatte. Dem bischöflichen Amt eignete in der Zeit Augustins nicht mehr die von Cyprian betonte Unabhängigkeit.⁴¹ In unserem Text deutet sich eine spirituelle Begründung für die hierarchische Stellung und ihre jurisdiktionellen Auswirkungen an, die dem numidischen Primas bei Provinzialkonzilien, Bischofsweihen und in disziplinarischen Fragen⁴² zugewachsen waren. Von 411 bis 419 war Primas in Numidien Silvanus, Bischof von Summa.⁴³ Es war das Wirken Augustins zusammen mit Aurelius, das seinen Primat in den donatistischen und pelagianischen Auseinandersetzungen profilierte. Mitten darin lag der interne Streit im afrikanischen Episkopat. Wenn Fortunatianus wirklich zu Silvanus geschickt wurde, dann war seine Mission erfolgreich, wie das spätere Zusammenwirken zeigt.

Das sachliche Problem freilich war für Augustin mit den beiden Schreiben noch nicht gelöst, und auch unter seinen Mitbischöfen wurde darüber weiter diskutiert. Augustin gibt selbst nach Abfassung des 12. Buches seines großen Genesiskommentars zu verstehen, daß er der Frage noch nicht ganz gerecht wurde. Dieses Buch, eigentlich eine Abhandlung »De videndo Deo«, handelt über den dritten Himmel, in den Paulus entrückt wurde – ob im Leib, ob außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht, Gott weiß es.⁴⁴ Augustin unterscheidet hier mit größerer begrifflicher Klarheit drei Weisen des Sehens: ein körperliches Sehen von einem geistigen und dieses von einem einsehenden, verstehenden Sehen. Das geistige Sehen bleibt bestimmt von körperhaften Bildern,⁴⁵ das einsehende aber von dem, was keine Bilder hat und nach der Fähigkeit des Verstehens mehr oder weniger wahrgenommen wird. Körperliches Sehen richtet sich auf ein geistiges Erfassen aus, und dieses wird zum intellektuellen

⁴⁰ Vgl. S. Lancel, *Africa B. Organisation ecclésiastique*, AugL I (1986–1994) 205–216.

⁴¹ Vgl. Thomas G. Ring, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg 1975, 236.

⁴² Vgl. *Concilium Carthaginense* 390 can. 12, (CCL 149) 18; *Concilium Hipponense* 393 can. 6, (CCL 149) 34; *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* 98, (CCL 149) 216; Augustinus, Ep. 209, 3, (CSEL 57) 348, 21–24, und Ep. 20*, 3, (CSEL 88) 95, 23f. Frank Morgenstern, *Die Briefpartner des Augustinus von Hippo*, Bochum 1993, 15f.

⁴³ Vgl. A. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303–533)*, Paris 1982, 1081–1083.

⁴⁴ Vgl. 2 Kor 12, 2–4.

⁴⁵ Wiewohl »spiritus« im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift selbst für »mens rationalis« stehen kann – vgl. Eph 4, 23; Gal 5, 17 mit Röm 7, 25; Joh 4, 24 – legt sich Augustin nach seinem (neuplatonisch angelegten) Verständnis der Vorgabe von 1 Kor 14, 14 auf die inferiore Bedeutung fest. Vgl. De Gen. ad litt. XII 7, 18–8, 19, (CSEL 28/1) 389–391. Ein abwägender Vergleich mit dem biblischen Gebrauch von »intellegere« fehlt. »Intellectus« begegne längst nicht in so vielen Bedeutungswandlungen: De Gen. ad litt. XII 10, 21, (CSEL 28/1) 392, 9–11.

überführt. Umgekehrt braucht das jeweils höhere Sehen das niedrigere nicht. Nur dem verstehenden Sehen kommt es zu, sich nicht zu täuschen, da es die Einsicht zu weiterer Untersuchung besitzt.⁴⁶ Im Licht verstehender Einsicht wird das nur geistig-bildhaft Gesehene beurteilt.⁴⁷ Innerhalb der höchsten Form des Sehens deutet Augustin gewisse Abstufungen an. Selbst nach dem Tod bleibt das einsehende Verstehen mit einem gewissen natürlichen Verlangen behaftet, den Leib zu besorgen.⁴⁸ Immer bleibt die Differenz zwischen der Seele und ihrem Licht, das Gott selbst ist, so daß auch in der höchsten Entrückung das Verstehen, das Gott ohne Bild sieht, doch nur wenig von ihm zu fassen vermag.⁴⁹

Wenn der Leib in der künftigen Verwandlung geistig geworden sein wird, wird das natürliche Verlangen der Seele nach dem Leib gestillt und nicht mehr am höchsten Aufschwung hindern. Der Leib wird im vollkommenen Maß seiner Natur⁵⁰ auch sehen; aber ein Sehen Gottes durch den Leib liegt außerhalb des Verstehens Augustins. Doch untersucht er im Genesiskommentar thematisch jenes Sehen des Wesens Gottes, das dem Paulus, dem Mose und wohl auch anderen schon zu Lebzeiten geschenkt war, wo doch dem Mose gesagt worden war: Niemand kann Gott sehen und am Leben bleiben.⁵¹ Schon im Schreiben an Paulina hatte Augustin die Möglichkeit der Wesensschau Gottes bejaht, während er sonst nur auf die Absage Gottes auf die Bitte des Mose verwies, was bedeutete, daß auch dieser, der wie ein Freund mit Gott von Angesicht zu Angesicht redete, Gott nicht so sah, wie er ist. Allerdings ist auch zu vermerken, daß Augustin die nur kurzzeitig gelehrt positive Auffassung der Wesensschau nie retraktierte.

Wenn ich recht sehe, hatte Augustin in »De Trinitate« die Möglichkeit einer unmittelbaren Schau schon zu Lebzeiten im Auge:⁵² Daß niemand Gott sehen könne und am Leben bleibe, bedeutet entweder, daß wir nach diesem Leben ihn von Ange-

⁴⁶ De Gen. ad litt. XII 14, 29, (CSEL 28/1) 398f; XII 25, 52, (CSEL 28/1) 417f.

⁴⁷ Vgl. auch Ep. 169, 11, (CSEL 44) 620, 1f.

⁴⁸ Vgl. De Gen. ad litt. XII 35, 68, (CSEL 28/1) 432f.

⁴⁹ De Gen. ad litt. XII 28, 56, (CSEL 28/1) 422, 17–24: »unde dictum est: »beati mundicordes, quia ipsi deum uidebunt«, non per aliquam corporaliter uel spiritaliter figuratam significationem tamquam per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem, quod de Moyse dictum est »os ad os«, per speciem scilicet, qua deus est quidquid est, quantulumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mandata (mundata), ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest.«

⁵⁰ De Gen. ad litt. XII 35, 68, (CSEL 28/1) 433, 7–11: »proinde, cum hoc corpus iam non animale, sed per futuram commutationem spiritale receperit angelis adaequata, perfectum habebit naturae suae modum oboediens et inperans, uiuificata et uiuificans tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae, quod sarcinae fuit.«

⁵¹ Vgl. Ex 33, 20.

⁵² De Trin. II 17, 28, (CCL 50) 117f, 6–10. 18–26: »Facies autem eius illa dei forma in qua non rapinam arbitratu esse aequalis deo patri (vgl. Phil 2, 6), quod nemo utique potest uidere et uiuere; siue quia post hanc uitam in qua peregrinamur a domino (vgl. 2 Kor 5, 6) et ubi corpus quod corrumpitur aggrauat animam (vgl. Weish 9, 15), uidebimus facie ad faciem sicut dicit apostolus (vgl. 1 Kor 13, 12) [...] siue quod etiam nunc in quantum dei sapientiam per quam facta sunt omnia spiritaliter intellegimus, in tantum carnalibus affectibus morimur ut mortuum nobis hunc mundum deputantes nos quoque ipsi huic mundo moriamur et dicamus quod ait apostolus: Mundus mihi crucifixus est et ego mundo (Gal 6, 14). De hac enim morte item dicit: Si autem mortui estis cum Christo, quid adhuc uelut uiuentes de hoc mundo decernetis? (Kol 2, 20) – Non ergo immerito nemo poterit faciem, id est ipsam manifestationem sapientiae dei, uidere et uiuere.«

sicht zu Angesicht schauen, oder weist darauf hin, daß wir auch jetzt, insoweit wir die Weisheit Gottes geistig erfassen, den fleischlichen Begierden absterben, so daß wir die Welt als für uns tot erachten und auch wir selber für diese Welt mit Christus sterben.

Weil jemand selbst in diesem irdischen Leben für das nicht Geistige tot sein kann, wird ein Sehen Gottes, das über die Erscheinungen hinaus ersehnt wird, zur Zeit des irdischen Lebens nicht ausgeschlossen. Augustin spricht von einem geistigen Erfassen Gottes, das in einem Verhältnis zur Freiheit von der sinnlichen Welt steht und somit ein Mehr und Weniger kennt. Das aber gilt in entsprechender Weise selbst für das zukünftige Sehen.⁵³ Ein intellektuales Erfassen aber dämpft nie die Erwartung auf das zukünftige Sehen und durch dieses das Begehren nach Gott selbst, dem Augustin mit der ganzen Kraft und dem Bilderreichtum seiner Sprache, mit der Glut seines Herzens, aus der Einsicht des Glaubens in das Unvergleichliche und in seiner Sorge als Bischof Ausdruck schenkt.

Dieses gegenwärtige »Gott sehen, wie er ist« bedeutet demnach für einen geistigen Menschen wie Mose kein Erfassen zum Besitzen, sondern ein Finden, um zu suchen, ein Sich-Nähern, um den Abstand zu erkennen, das Unterpand einer Sehnsucht. Es ist ein Leben im Sterben, ein Übergang im Glauben, ein Übergang aus dem Wissen um die Welt in die alles begründende Weisheit Gottes. Sie läßt sich finden, ja reißt an sich, um die Sehnsucht zu wecken.⁵⁴ Die ursprüngliche Tätigkeit des Geistes ereignet sich für »omnis anima rationalis« in der Dynamik des Mitsterbens mit Christus; in der Freiheit von der Welt und ihren Gesetzen wird sie verwirklicht und steht als Aufgabe an.⁵⁵ Aus der Gottesbeziehung heraus erwächst in der Weise vorausgehender und folgender Erfüllung und Verlangen die Liebe zum Nächsten – und dies im Vollzug des Mitsterbens mit Christus.⁵⁶

Was Mose und Paulus sahen, war nicht mehr durch Bilder und Zeichen vermittelt. Wie könnte es von Augustin mit Worten umschrieben werden? In seiner eigenen Form kann es evidenterweise nur durch sich selbst vermittelbar sein.⁵⁷ Jenes »so wie

⁵³ Vgl. De Gen. ad litt. XII 35, 68, (CSEL 28/1) 432. Vgl. auch De civ. Dei XXII 29, (CCL 48) 857, 15–23.

⁵⁴ De Trin. II 17, 28, (CCL 50) 119, 37–41: »Illa est ergo species quae rapit omnem animam rationalem desiderio sui tanto ardentior quanto mundior et tanto mundior quanto ad spiritalia resurgentem, tanto autem ad spiritalia resurgentem quanto a carnalibus morientem.« Deutsche Übersetzung: Augustinus XI, (BKV²) 93. – Man vgl. hierzu auch Gregor von Nyssa, *De vita Moysis*, (Opera VII/1) ed. Herbert Musurillo, Leiden 1964; (SC 1); deutsche Übersetzung nach Manfred Blum, Freiburg 1963: »[...] daß es für den, der mit Gott zusammen sein will, nötig ist, alles Sichtbare zu übersteigen und seinen Geist, wie zu einem Berggipfel, zum Unsichtbaren und Unfaßbaren zu erheben und zu glauben, daß das Göttliche dort ist, wohin Erkenntnis nicht reicht« (317B). »[...] sagen wir auch, daß der große Moses, immer größer werdend, bei seinem Aufstieg nicht haltmache noch zu irgendeinem Ende seines Aufstiegs kam« (401B). »Darin besteht in Wahrheit das Gottschauen, daß derjenige, der zu Gott aufschaut, nie von seinem Verlangen läßt« (404A). »Und dies ist das eigentliche Sehen Gottes: niemals eine Sättigung des Verlangens zu finden, Ihn zu sehen« (404D).

⁵⁵ Vgl. auch Quaest. in Hept. II (Exodi) 154, 5, (CCL 33) 142, 2504–2507: »[...] ostendens huic uitae, quae agitur in sensibus mortalibus corruptibilis carnis, deum sicuti est adparere non posse; id est: sicut est, uideri in illa uita potest, ubi ut uiuatur, huic uitae moriendum est.«

⁵⁶ De Trin. II 17, 28, (CCL 50) 118, 29–31: »ad quam contemplandam etiam proximum quantum potest aedificat qui diligit et proximum sicut se ipsum.«

er ist« nennt Augustin die Substanz Gottes,⁵⁸ sie ist das Wesen, durch das Gott ist. Sie ist nichts, was zu Gottes eigentlicher Wirklichkeit hinzukäme, um ihn sichtbar zu machen.⁵⁹ Sie läßt sich abgrenzend in Verneinungen verdeutlichen. In der Unterscheidung von allen vorausgehenden, an Bilder gebundenen Zuwendungen Gottes wird durch sie hindurch Gottes Gegenwart in einer Tiefe bemerkt, in der jene Bilder schon transzendiert werden, in einer Innigkeit, die anzeigt, daß der Sehende das Zeichen versteht, weil er nicht bei ihm stehenbleibt.

So bedarf es der transzendierenden Bewegung, die, wenn sie bei Gott ankommen soll, von dorthin gezogen sein muß. »Excessus« und »raptus« in einem markieren die geistige Bewegung, noch nicht ihr Kommen ins Ziel.⁶⁰ Dabei bleibt die in ihre eigene Vollendung hineinkommende und zur Schau des Wesens Gottes befähigte Erkenntnis selbst die Bedingung, in all ihrer Vollendung das Maß und auch im Überschreiten die Grenze des Erfassens: Auch die Schau des Wesens Gottes reicht nur »soweit es das verständige Geschöpf zu fassen vermag«.⁶¹ So sehr »Sehen« unmittelbarer ist als das Erspüren von Gottes Gegenwart durch irgendwelche Zeichen, so ist es doch, sollte es sich auf dem Weg ereignen, noch weniger als in der Heimat ein komprehensives Erfassen Gottes.⁶² Man mag, was von Mose und Paulus ausgesagt wird, im Modus eines Transitus Vorweggabe der seligen Schau, die allen verheißen ist,⁶³ nennen; doch zu dieser gehört wesentlich ihre Endgültigkeit. Die mit der Liebe gegebene »arratische« und nicht nur »änigmatische« Struktur, die den christlichen Lebensweg prägt, bleibt auch in der höchsten Erkenntnis hier gewahrt.

Die Fähigkeit der Sinne, Gott zu erfassen, hatte Augustin zurückgewiesen. Nur die höchste geistige Kraft, die einsieht, ohne an Bilder und Vorstellungen gebunden zu sein, vermag Gott unvermittelt zu erkennen. Zu diesem Einsehen muß das Herz gereinigt und vom Sinnlichen gelöst werden, was sich in einem Mitsterben mit Christus in der Wirklichkeit der Liebe vollzieht. Die Dynamik des geistigen, sich nicht in sich verschließenden Lebens, das sich übersteigt und sich aus seinen Bindungen herausreißen läßt, ist auf dieses Sehen Gottes ausgerichtet. In den Diskussionen mit Paulina und einem von Augustin geschätzten, von origenisch-ambrosianischer Tradition geprägten katholischen Bischof sowie im zwölften Buch des »Genesiskommentars«, in welchem diese Diskussionen ihren Niederschlag gefunden haben, vertritt Augustin die Auffassung, daß es ein unmittelbares Sehen Gottes in seiner eigenen Wirklichkeit schon in dieser Lebenszeit für einige Auserwählte im Dienst des er-

⁵⁷ Wie die selige Schau der mit dem Wort geeinten Menschheit Christi dennoch als Prinzip unserer Glaubenserkenntnis und der Theologie bei Thomas von Aquin durch Vermittlung anderer Wissensformen verstanden werden kann, habe ich zu zeigen versucht: Erich Naab, *Sich schenkendes Wissen*, in: Albert Franz (Hrsg.), *Glauben Wissen Handeln*, (FS Philipp Kaiser), Würzburg 1994, 105–124.

⁵⁸ Ep. 147, 31, (CSEL 44) 305, 3.

⁵⁹ So hatte Augustin ja in Ep. 92, 5, (CSEL 34/2) 442, 3–6, die von ihm abgelehnte, doch nicht direkt angegriffene Auffassung allzu grob charakterisiert, die das Fleisch in die Substanz Gottes verwandeln lasse, um durch diese Substanz Gottes – durch die aber Gott nicht Gott ist – ihn zu sehen.

⁶⁰ Vgl. De Gen. ad litt. XII 26, 54, (CSEL 28) 419, 10–14; In Joh. Ev. tr. 20, 11, (CCL 36) 209, 4f.

⁶¹ De Gen. ad litt. XII 27, 55, (CSEL 28/1) 420, 15f. 22–24.

⁶² Vgl. Ep. 147, 21, (CSEL 44) 295.

⁶³ Vgl. Ep. 147, 26, (CSEL 44) 299, 20f.

wählten Volkes und der Kirche gegeben habe. Nie wird dieses Sehen als unmittelbare Erfüllung der Bitte, Gott selbst zu schauen, verstanden.

Für diskussionsbedürftig hielt er bis ins letzte Buch seines »Gottesstaates« hinein den Einwand nach den Fähigkeiten des Leibes, der in der Auferstehung seine Vollendung und Verklärung findet. Seine Antwort erwächst aus unbändiger Hoffnung auf Vollendung, Befriedung und Harmonie des Leibes und des Geistes, aber auch aus großer Zurückhaltung gegenüber unseren Erkenntnismöglichkeiten. So kann Augustin nur seinem Glauben Ausdruck geben, daß die Heiligen in ihrem Leib Gott sehen werden, und nochmals die »nicht geringe Frage« aufwerfen, ob sie ihn auch durch ihren Leib sehen.⁶⁴ Hart klänge die Behauptung, die Vollendeten bräuchten ihre leiblichen Augen zum Sehen Gottes, und doch werden sie welche haben, und der menschliche Geist wird sich ihrer bedienen. Die wahre Vernunft im Verständnis der Heiligen Schrift⁶⁵ lacht nun über die ehemals vorgetragene Argumentation.⁶⁶ Warum sollte die Fähigkeit des geistigen Leibes nicht so weit gehen, auch Geistiges, also auch Gott zu sehen? »Spiritus enim est Deus.«⁶⁷

Es ist schon merkwürdig, wie Augustin wieder auf diesen Ausspruch zurückgreift, dessen Gebrauch im Brief an Italica die Empörung ausgelöst hatte.⁶⁸ Jetzt folgt aus der Göttlichkeit, daß dem Geist keine Grenze gesetzt ist. Damals hatte Augustin die Vermögen nur begrifflich abstrakt betrachtet, jetzt weiß er um ihre konkreten Vollzüge. Aus der alten Trennung der Vermögen wird eine Unterscheidung in lebensvoller Einheit, die in der Vollendung selbst zur vollen Entsprechung im Lob Gottes werden wird. Daher scheint es Augustin sogar glaubhaft, daß wir dann Gott auch durch unsere leiblichen Augen und durch alles, was wir mit ihnen erblicken, sehen werden; ähnlich wie wir das Leben im Lebendigen sehen, werden wir Gott durch alles Körperliche sehen, das er lenkt und leitet.

Augustin geht nicht den Weg, der sich ihm im Einwand als Scheinlösung zuerst gezeigt hatte. Er unterliegt nicht dem Zauber des Einen. Verständnis findet eher die Auffassung, daß Gott uns in unserem Geist und in unserem Leib bekannt sein wird, daß wir ihn mit dem Geist sehen und ihn mit dem Leib in allem Körperhaften sehen, wohin sich unser Blick wendet.⁶⁹ Leib und Geist reißt Augustin in ihren höchsten Vollzügen nicht auseinander. Auch den leiblichen Augen kommt nun die Kraft des

⁶⁴ De civ. Dei XXII 29, (CCL 48) 857f., 49–52: »Visuri sunt Deum in ipso corpore; sed utrum per ipsum [...] non parua quaestio est.«

⁶⁵ »Vera ratio« und »auctoritas prophetica« stehen in keinem Spannungsverhältnis mehr, vgl. den Singular »inridet«. Zum Begriff »auctoritas« (auch im Verhältnis zur »ratio«, besonders in Augustins Frühschriften) vgl. Karl-Heinrich Lütcke, *Auctoritas*, AugL I 498–510 (Bibliogr.).

⁶⁶ De civ. Dei XXII 29, (CCL 48) 860f., 159–165: »Ratiocinatio quippe illa philosophorum, qua disputant ita mentis aspectu intellegibilia uideri et sensu corporis sensibilia, id est corporalia, ut nec intellegibilia per corpus nec corporalia per se ipsam mens ualeat intueri, si posset nobis esse certissima, profecto certum esset per oculos corporis etiam spiritalis nullo modo posse uideri Deum. Sed istam ratiocinationem et uera ratio et prophetica inridet auctoritas.« Zur »prophetica auctoritas« vgl. die von Augustin angeführten Beispiele aus der Heiligen Schrift, vor allem den Hinweis auf Elischa, der mit dem Geist allein Leibliches sah (2 Kön 5, 26).

⁶⁷ De civ. Dei XXII 29, (CCL 48) 861, 174.

⁶⁸ Vgl. Ep. 92, 5, (CSEL 34/2) 441, mit Ep. 147, 42, (CSEL 44) 316; auch oben Anm. 31.

⁶⁹ De civ. Dei XXII 29, (CCL 48) 861f., 201–207; vgl. oben Anm. 2.

Durchblicks zu. Das Leibliche selbst wird diaphan, es wird zur Theophanie, ohne die unmittelbare Schau Gottes zu ersetzen. Alles wird dem Preis Gottes dienen, er selbst aber der Lohn und das erreichte Ziel sein, das ohne Ende geschaut wird.⁷⁰ In der Feier der Ewigkeit werden wir von ihm erfüllt schauen, daß nur er Gott ist.⁷¹

Das sinnlich Erfäßbare wird nicht nur als Hindernis überwunden; es wird in den Gottesbezug integriert. Der Blick auf Gott allein von Angesicht zu Angesicht, der zu Beginn der Debatte ihm das allein Erstrebenswerte und Genügende erschien, steht nun im Rückbezug auf die Vollendung des ganzen Menschen und der Schöpfung. Dazu hatte Augustin im Bedenken der grenzenlosen Geistigkeit Gottes die Möglichkeit gefunden, um die an Entfremdung reichende Trennung zwischen Geist und Leib zu versöhnen. Nehmen wir bei dieser Problematik nur die Frage nach dem Sehen Gottes in den Blick, so können wir festhalten, daß der äußere Anstoß für die Entwicklung von einem Einspruch ausgeht, der zunächst eine Lösung anzielte, die eine Auflösung des Leibes befürchten ließ. Indem Augustin sich diesem Einwand stellte, der seinen Argumentationsformen zunächst als »vanitas« erschienen war, in dem Augustin aber sein Verhältnis zum Leib Christi berührt sah, oder sagen wir sein Verhältnis zum »Glaubensbewußtsein« der Kirche, das ihm in jenem Bischof in unbeholfener Weise begegnete, und weil Augustin zur Lösung der Schwierigkeit sich der Anstrengung des Glaubensdenkens stellte, konnte er einen beachtlichen Schritt zum Verständnis menschlicher Vollendung beitragen.

⁷⁰ De civ. Dei XXII 30, (CCL 48) 863, 33f.: »Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine uidebitur.«

⁷¹ De civ. Dei XXII 30, (CCL 48) 865, 112–115: »A quo refecti et gratia maiore perfecti uacabimus in aeternum, uidentes quia ipse est Deus, quo pleni erimus quando ipse erit omnia in omnibus.«

Der Glaube der Kirche auf dem Prokrustesbett empiristisch-rationalistischen Denkens

Von Helmut Müller, Koblenz

Prokrustes, der wegelagernde Riese der griechischen Sage, hat Reisende gestreckt oder gekürzt, damit sie auf sein Folterbett paßten. Gestreckt oder gekürzt werden soll, nach Ansicht von nicht wenigen, auch das *depositum fidei*, der Glaube der Kirche, damit er in den Bewußtseinshorizont der Gegenwart paßt. Nicht nur die profane Presse, selbst Predigten, Kirchenfunk und Stimmen von der Basis erwecken bisweilen den Eindruck, als läge die Lebenserfahrung des sogenannten »mündigen Christen« auf dem Prokrustesbett eines »unzeitgemäßen« Credo. Aber auch für die umgekehrte Sicht der Dinge spricht einiges: Nicht die Lebenserfahrung zeitgenössischer Christen, sondern das Credo der Kirche liegt auf dem Streck- und Verstümmelungsbett des Riesen der griechischen Sage. Landauf, landab ist zu hören, daß das Credo dringendst einer Überholung bedürfe. Tatsächlich sind auch einige schon zur Tat geschritten. Hans Küng streicht u. a. den *Allmächtigen* aus dem Credo, Gerd Lüdemann »verbessert« *empfangen vom Hl. Geist* durch »eine Vergewaltigung Marias«, und selbst ein so ehrenwerter Autor wie Jörg Zink versucht sich an einer Umschreibung des Credos.*

Diese Beispiele zeigen, daß auch die umgekehrte Sicht der Dinge einiges für sich hat. Es ist leider nicht mehr selbstverständlich, daß Christen im Glauben der Kirche¹ die umfassendere Sicht der Wirklichkeit sehen und so »im Licht des Glaubens das Dunkel der Welt erhellen« (Gustav Siewerth). Das schließt natürlich nicht aus, »daß sie mit dem Licht des Verstandes in das Dunkel des Geheimnisses denken« (ebenfalls Gustav Siewerth). Dieses alternierende Glauben und Wissen zeichnet schon seit Augustin den wahrhaft mündigen Christen aus. Seit der Aufklärung² – oder wie sie sich im Ursprungsland selbst bezeichnet, dem *siècle de la lumière*, in Abgrenzung zum vermeintlich finsternen Mittelalter – gelten immer mehr nur noch Verstand und Vernunft als legitime Vermögen, die Welt zu erhellen. In unseren Tagen ist es schließlich sogar philosophisch verpönt, in Dunkelheiten zu leuchten, die man glaubt eh nicht erhellen zu können.³

*Vor Korrektur der Druckfahnen wurde mir der jüngste Versuch bekannt, das Credo umzuschreiben. Es handelt sich um einen Aufsatz des Heidelberger Religionspädagogen Norbert Scholl in einem Beitrag des Anzeigers für die Seelsorge 11/98: *Alter Wein in neue Schläuche. Auf dem Weg zur Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses* – Ein Diskussionsbeitrag. Vgl. dazu auch die Stellungnahme in der Deutschen Tagespost vom 19.11.98, S.4.

¹ Auch wenn 1993 im Katechismus der Katholischen Kirche für die Weltkirche bzw. 1985 und 1995 im Katholischen Erwachsenen Katechismus für die deutsche Kirche auf die drängenden Fragen der Zeit geantwortet wird, werden diese Antworten von vielen eben nicht als *aggiornamento*, sprich »Verheutigung«, des Glaubens der Kirche und damit als Deuterahmen der Gegenwart begriffen.

² Die folgenden kritischen Bemerkungen zur Aufklärung wollen nicht die unverzichtbaren Leistungen dieser Epoche verkennen, sondern nur die Verabsolutierung der Vernunft – die ja in Notre Dame in einem kultischen Akt regelrecht zur Göttin erhoben wurde – in ihre Schranken weisen.

³ Vgl. dazu als Beispiel unter vielen Odo Marquards *Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen*. In: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, S. 33–54.

Der Leidensdruck an der durch die Aufklärung vorangetriebenen »Entzauberung der Welt«⁴ (Max Weber) wird zwar mittlerweile größer und das geistige Ozonloch über unseren Köpfen nimmt zu. Doch der Glaube der Kirche spielte in den großen philosophischen Auseinandersetzungen unseres Jahrhunderts keine Rolle mehr. Sicherlich war die Kirche selbst daran nicht ganz unschuldig. Der Positivismusstreit der 60er Jahre⁵ jedenfalls war nur noch ein Streit der Aufklärer unter sich: Die empiristische Richtung im Umfeld des Wiener Kreises stritt sich mit der rationalistischen Linie der Frankfurter Schule. Existenzphilosophie, Existentialismus und die Fundamentalontologie Heideggers – mehr der rationalistischen als der empiristischen Variante verwandt – waren eher Abrechnungen mit dem Glauben der Kirche als Auseinandersetzungen mit ihm. Bis zu einem gewissen Grade befruchteten letztere Richtungen die Theologie des 20. Jahrhunderts, bzw. hätten sie befruchten können, drohte nicht die Gefahr eines *hostil takeover*⁶ durch diese Richtungen. Heidegger, Bloch, Jaspers und die Frankfurter Schule haben in manchen theologischen Richtungen Plätze eingenommen, die sonst den Kirchenvätern vorbehalten sind.

Doch »wo Gefahr ist, wächst das Rettende« (Hölderlin) auch: Das seit Anfang der 90er Jahre herausgegebene internationale Handbuch der Theologie, AMATECA, das sich der Theologie Hans Urs von Balthasars verpflichtet weiß, ist nur ein Versuch, dieser Tendenz entgegenzusteuern⁷. Auch die Veröffentlichung des Katechismus der Katholischen Kirche 1993 ist in dieser Rücksicht zu sehen.⁸

Der theologische Flurschaden ist jedoch schon immens: Aus dem im »unzugänglichen Licht wohnenden« (1 Tim, 6,16) *Deus absconditus* wurde auf dem Prokrustesbett der empiristisch oder rationalistisch inspirierten Theologen der abgründige *homo absconditus* Plessners. Der allmächtige, allgegenwärtige und ewige Gott **über uns** wird von Bloch und seinen Epigonen auf einen seiner Allmacht und Überzeitlichkeit beraubten, zukünftigen Gott **vor uns** restringiert. Angesichts des Werkes Heideggers fällt es einigen Zeitgenossen schwer, daran zu glauben, daß geschöpfliches Sein letztlich hineingenommen ist in die Liebe Gottes und nicht eher hinaushängt in das Nichts und ein Vorlaufen zum Tode ist. Gerade unser Jahrhundert, in

⁴ Vgl. Bermann, Morris, Die Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters, Reinbek 1986; Hemminger, Hans Jörg (Hg.), Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik, Reinbek 1987.

⁵ Die Dissertation Hans Joachim Dahms *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt 1994, zeigt, daß dies nicht bloß eine Auseinandersetzung in den 60er Jahren gewesen ist, sondern zwei bis drei Jahrzehnte der Jahrhundertmitte einnahm.

⁶ Feindliche Übernahmen sind seit dem gescheiterten Versuch des Krupp-Managers Gerhard Cromme, Thyssen nach amerikanischer Manier zu übernehmen, auch hierzulande bekannt. Für die Kirche sind allerdings *hostil takeovers* nichts Unbekanntes. In Gestalt der Häresie kennt sie sie schon aus neutestamentlicher Zeit. Es gilt, das Kunststück zu vollbringen, eine Membran gegen die umgebende Welt zu bilden, die durchlässig für den Geist der Zeit ist, aber ihre Identität gegen den Zeitgeist schützt.

⁷ Ebenso die im MM Verlag Aachen erscheinende, auf 8 Bände angelegte Katholische Dogmatik von Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus.

⁸ Angesichts dieser Sachlage darf die Frage gestattet sein, ob man ganz daneben liegt, wenn die wütende Reaktion auf seine Veröffentlichung verglichen werden darf mit der ärgerlichen Reaktion von Krupp-Managern und der beteiligten Bankenvertreter auf das vorzeitige Bekanntwerden der feindlichen Übernahme.

dem »Theologie nach Auschwitz« zu einem Theologoumenon sondergleichen geworden ist, wäre die Botschaft vom allmächtigen und allgütigen, nicht in die eingeleitete Strecke der Zeit eingezwängten Gott die richtige Arznei gewesen für die »Krankheit zum Tode«, die Verzweiflung Kierkegaards.

Die Strangulierung des *depositum fidei* ist angesichts dieses kurzen Aufrisses als vielfältige und vielschichtige sichtbar geworden und kann in einem Zeitschriftenaufsatz nicht in ganzer Breite dargestellt werden. Die folgenden Ausführungen wollen sich deshalb darauf beschränken, die Auswirkungen der rationalistischen und empiristischen Varianten der Aufklärung zu behandeln, die das unbegreifliche Mysterium des Glaubens auf umgängliche Mythen zu reduzieren⁹ sucht, was zu allem Überfluß bisweilen als Rettung der Substanz des Glaubens der Kirche ausgegeben wird.

I. Die Entmythologisierung Bultmanns und die Remythisierung Drewermanns als Ebenen der gleichen Eindimensionalität

Für den interessierten Laien mag es seltsam klingen, aber das Entmythologisierungsprogramm Bultmanns¹⁰ und das Vorhaben der Remythisierung Drewermanns¹¹ gehen vom gleichen Wirklichkeitsverständnis aus. Es ist das Wirklichkeitsverständnis, das unsere westliche Welt seit dem Siegeszug der modernen Naturwissenschaften prägt und spätestens seit der Aufklärung auch die Theoriebildung der Glaubenswissenschaften bestimmt. Erst in den letzten Jahrzehnten ist dieses Denken über die Kreise von Außenseitern, in Gestalt von Irrationalisten, romantischen Naturphilosophen und Antimodernisten, hinaus suspekt geworden. Der protestantische Theologe Georg Picht hat es schon 1972 für die (damals gerade erst ins Bewußtsein rückende) Umweltzerstörung verantwortlich gemacht. »Die neuzeitliche Naturerkenntnis zerstört die Natur. Warum zerstört sie die Natur? Weil sie die Natur nicht so erkennt, wie sie von sich aus ist.«¹² Das Wirklichkeitsverständnis, das sich dem ma-

⁹ Vgl. dazu: Hugo Staudinger, *Gotteswort und Menschwort. Kritische Überlegungen angesichts der Wege und Irrwege moderner Exegese*, Paderborn 1993, insbesondere das Kapitel »Zum Verhältnis zwischen der Botschaft der Mythen und der Wahrheit der Offenbarung«.

¹⁰ Vgl. Bultmann, Rudolf, *Neues Testament und Mythologie*. In: Kerygma und Mythos. 1. Ein theologisches Gespräch, H. W. Bartsch, (Hg.), ThF1 Hamburg ²1951, S. 17f. »Welterfahrung und Weltbemächtigung sind in Wissenschaft und Technik so weit entwickelt, daß kein Mensch im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten kann und festhält ... Erledigt ist durch Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube ... Krankheiten und ihre Heilungen haben ihre natürlichen Ursachen und beruhen nicht auf dem Wirken von Dämonen bzw. auf deren Bannung. Die Wunder des Neuen Testaments sind damit als Wunder erledigt, und wer ihre Historizität durch Rekurs auf Nervenstörungen, auf hypnotische Einflüsse, auf Suggestion und dergleichen retten will, der bestätigt das.« Ähnlich argumentiert Gerd Lüdemann in seinem Buch »Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie«, Göttingen 1994. Vgl. dazu die Besprechung von Klaus Berger in der FAZ vom 30. 3. 94.

¹¹ Vgl. Drewermann, Eugen, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1, Olten 1984, S. 309: »Die Götter ... leben als mächtige Gestalten in den Tiefen der menschlichen Psyche selbst und empfangen von der jeweiligen Kultur nur die Bühne und das Drehbuch ihres Auftritts. Sie mögen dann heißen wie sie wollen: Adonis, Osiris oder Christus, Diana, Maria und Coatlicue, Indra, Marduk oder Herakles – in allen Formen und Gestalten bleibt gleichwohl ihr unverwechselbarer Kern enthalten.«

¹² Picht, Georg, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart 1989, S. 122.

thematisch empirischen Zugriff auf die Natur verdankt, droht dort zu Grabe getragen zu werden, wo seine Wiege ursprünglich stand. Mit Galilei und Descartes' Denken über die Natur wurde dieses Wirklichkeitsverständnis geboren; in die Krisis gekommen ist dasselbe gerade durch die Auswirkungen auf die Natur, wie sie Picht und andere auf den Punkt gebracht haben. Allein die Glaubenswissenschaften scheinen noch auf einer Insel der Seligen zu leben und nicht begriffen zu haben, daß dieses Denken auf den Glauben ähnlich zerstörerisch wirkt wie auf die Natur, obwohl der Religionssoziologe Peter L. Berger schon 1969 in seinem Buch »Auf den Spuren der Engel« auf diese Gefährdung aufmerksam gemacht hat.¹³

Dem gebildeten Durchschnittsbürger gilt Eugen Drewermann als Querdenker. Aber selbst – oder gerade auf ihn – trifft der erhobene Vorwurf zu. Das mag erstaunlich klingen, denn Drewermann scheint¹⁴ ja gegen den Strom dieses rationalistisch-empiristischen Wirklichkeitsverständnisses zu schwimmen, indem er versucht mythischen Denkweisen, also Denkweisen **vor** dem Siegeszug des naturwissenschaftlichen Denkens wieder neu Anerkennung zu verschaffen. Auf den ersten Blick stimmt das auch. Er verwendet den Erfahrungsschatz der Menschheit in ihren Mythen und Märchen für seine psychohygienische Therapie. Dagegen ist nichts einzuwenden. Gefährlich wird es aber, wenn auch Glaubensmysterien wie die Menschwerdung Gottes oder die Auferstehung von den Toten auf der Ebene von Mythen verhandelt werden: Die Quintessenz der Evangelien gerät dadurch in eine gefährliche Nähe zu »Schneeweißchen und Rosenrot«¹⁵, ein Märchen, das gewiß eine wertvolle Überlieferung unseres Volksgutes darstellt. Die Lehren, die aus dem Märchen gezogen werden, können aber bestenfalls als »Worte der Heilung« qualifiziert werden, keinesfalls kann man ihnen das Prädikat »Worte des Heils« zusprechen, das zutiefst nur auf die Hl. Schriften des Alten und Neuen Testaments zutreffen kann.

Drewermann verwechselt nämlich den Begriff des Mythos mit dem des Mysteriums. Während Mythen früheste in Worte gefaßte, also *verbale* und *mentale* Überlieferungen von Helden-, Götter-, Weltentstehungs- und Untergangssagen umfassen, hat das christliche Mysterium den *realen* Hereinbruch des Göttlichen in die Welt zum Thema. Dieser Hereinbruch des Göttlichen kann zwar in der Form von Mythen berichtet worden sein, für einen gläubigen Christen ist es aber mehr als bloß ein Mythos, sondern ein Mysterium, für das im Gegensatz zum Mythos tatsächlich eine

¹³ Vgl. Berger, Peter L., Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1981. Vgl. a. Gilles Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991. Kepel beschreibt weltweit die radikale Reaktion des Fundamentalismus auf die Säkularisierung des Glaubens.

¹⁴ Nach seinen Äußerungen in einem »Spiegel«-Beitrag im Februar 1998 (»Spiegel« 5/98) stimmt nicht einmal der Schein. In Anknüpfung an den britischen Molekularbiologen Richard Dawkins behauptet er allen Ernstes, »daß jemand, der beim Angeln einen Fisch aus dem Wasser zieht, mehr an Schmerz und Tod verursacht als ein Arzt, der im dritten Monat einen Fötus absaugt, in dem es noch nicht einmal das Empfinden von Schmerz, Angst und Tod gibt.« Kaum zu glauben, daß der als sensibel angesehene Drewermann so etwas zu behaupten vermag. Nachzulesen unter dem bezeichnenden Titel: »Denken aus dem Mittelalter« (»Spiegel« 5/98), notabene eine typisch aufklärerische Diffamierung des Mittelalters, gemeint mit dem Denken ist der Brief zur Schwangerenberatung vom Januar 1998 aus Rom.

¹⁵ Drewermann, Eugen, Schneeweißchen und Rosenrot und der Bär. In: Wort des Heils, Wort der Heilung, Düsseldorf 1989.

Raum- und Zeitkoordinate angebbar ist. Die Tatsache, daß ein Mysterium ein Raum-Zeit-Ereignis ist, darf allerdings nicht so verstanden werden, daß dieses Mysterium auch durch unsere Sinne erfahren werden kann. Die sinnliche Erfahrung ist vielmehr eine Überwältigung der Sinne. Diese Überwältigung durch das Mysterium nötigt uns dann, Mythen zu wählen, die diese Überwältigung reduzieren, erträglich machen und in den Raum des Sinnlichen, für uns Verständlichen zurückholen. Die Christus-Erfahrung des Paulus vor Damaskus kann vermutlich als ein solcher Mythos angesehen werden, der die Überwältigung durch ein Mysterium beschreibt. Das Vom-Pferde-Fallen und die Blendung des Paulus drücken sogar im Mythos noch die Überwältigung der Sinne durch das Mysterium an.

II. Kriterien des empiristisch-rationalistischen Wirklichkeitsverständnisses

Die Kritik an einem Denker wie Drewermann, in einem Satz zusammengefaßt, lautet daher: Glaubensmysterien geraten bei ihm zwar nicht in Gefahr, im Säurebad des von den Naturwissenschaften und der Aufklärung dominierten Wissenschaftsbegriffs gänzlich zersetzt zu werden, in der Wiedergewinnung der **Mysterien** als reine **Mythen**, die nicht mehr als Hoffnungen und Sehnsüchte des Menschen verkörpern, kann jedoch noch keine Rettung gesehen werden.¹⁶

Das von der Aufklärung und den Naturwissenschaften bestimmte Wirklichkeitsverständnis ist dadurch gekennzeichnet, daß nur *kontrollierte* bzw. prinzipiell kontrollierbare Erfahrung zugelassen wird. Eine Überwältigung der Sinne wird buchstäblich ausgeschlossen. Diesem Verständnis von Wirklichkeit scheint sich Drewermann auch in den o. g. Glaubensfragen zu unterwerfen. An Erfahrungen, die diesem Wirklichkeitsverständnis immanent sind, werden folgende Ansprüche gestellt, bzw. es gelten folgende Kriterien:

Das Prinzip der Allgemeinheit (bzw. Wiederholbarkeit und damit Überprüfbarkeit): Nur die Merkmale von Ereignissen, die immer und überall beobachtet werden können, sind für die Erkenntnis des Vorgangs relevant.

Das Kontinuitätsprinzip: Es kann kurz charakterisiert werden durch ein Dictum Leibniz' »natura non facit saltus« – die Natur macht keine Sprünge. Alle Ereignisse

¹⁶ Vgl. Drewermann, Eugen, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. 2, Olten 1985, S. 768f: »So wie am Beginn des Frühlings die Wärme der Sonne die Blumen aus der Erde hervorlockt, indem sie die in ihnen schlummernde Gestalt nicht erschafft, wohl aber zur Entfaltung weckt, so wird man auch die Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth nicht anders verstehen können, als daß von der Person Jesu eine solche Güte und Wärme ausging, daß all die Bilder des Heils, die in der menschlichen Seele angelegt sind, durch seine Nähe auf den Plan gerufen wurden, sich mit seiner Gestalt verbanden und sich zu einem Gesamtgemälde formten, in dessen Widerschein ein jeder Mensch die Wahrheit Christi zu erkennen vermag, indem er sich selbst darin offenbaren wird.« Richtig daran ist, daß im Menschen sicherlich ein Begriff von Heil als Sehnsucht und Archetyp angelegt ist, viel zu kurz greift jedoch, daß dieses Heil durch die Begegnung mit Jesus bloß aufgerufen bzw. geweckt wird. Dieses Heil wird nicht bloß geweckt, sondern überhaupt erst bewirkt durch die Mysterien von Menschwerdung, Tod und Auferstehung des Gottessohnes.

in der Natur sollen kausalanalytisch erforscht werden. Da die moderne Kernphysik gezeigt hat, daß es in ihrem Bereich Kausalität im klassischen Sinne nicht gibt, tritt an die Stelle der Kausalanalyse die Statistik. Auch in den Humanwissenschaften werden vielfach Kausalanalysen durch statistische Erhebungen ersetzt.

Das Homogenitäts- bzw. Uniformitätsprinzip. Es stellt eine Verschärfung des zweiten Prinzips dar. Man ist bestrebt, alle Vorgänge auf möglichst einfache, gleichförmige Grundsätze zu reduzieren. Komplexität soll reduziert werden. Erfahrungen zählen nicht in ihrem Umfang, ihrem ganzen, einmaligen Reichtum, sondern nur in ihrem uniformierbaren, nackten Kern. Gemäß diesem Prinzip suchen Naturwissenschaftler seit Laplace über Einstein und Heisenberg nach der Weltformel.

Dieser Wissenschaftsbegriff hatte auch seine Auswirkungen auf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm. Berichte in der Hl. Schrift, die mit diesen Bedingungen schwer in Einklang zu bringen waren, wurden als Mythen ausgewiesen. Die Fülle der Geschichten, der Erfahrungsumfang ihrer Erzählungen, wurde auf das Uniformierbare eingeschränkt. Alles, was daran wundersam, einmalig, überwältigend, zu mystisch bzw. zu privat erschien, wurde ausgegrenzt. Übrig blieb dann

- 1. eine magere Grundsicht, die einer historisch-kritischen Überprüfung standhielt und
- 2. eine Schicht von Bedeutungen, spiritueller und psychologischer Art, in den wenigsten Fällen mit einem historischen Kern versehen, d.h. die Ereignisse mit spirituellem oder psychologischem Bedeutungsinhalt sind in der Regel keine Wirklichkeit mit hartem historischem Kern, sondern nur mit den weichen Konturen mentaler Bewußtseinsinhalte.

In dieser Methode ist Drewermann ausgebildet worden. Seine Remythisierung hat nun das Ziel, das, was von Bultmann als Mythos ausgewiesen wurde, wieder als Sehnsüchte aus dem universalen Mythenschatz der Menschheit zurückzuholen und neu zur Sprache zu bringen. Die Rettung der Mythen durch Drewermann sieht nun jedoch nicht so aus, daß er einen vorbultmannschen Zustand zu erreichen sucht, sondern den Mythen einen neuen Status von Wirklichkeit zuweist, der zwar nicht einer historisch-kritischen Analyse standhält, aber eine lebensgeschichtliche Bedeutung erlangt; lebensgeschichtliche Bedeutung eben auch nur als narrative Kontur im Bewußtsein, nicht als Faktum historischer Realität, bzw. als *mysterium tremendum et fascinosum*, das uns überwältigt und die Alltagswelt wenigstens für einen Augenblick einstürzen läßt. Diese narrative Kontur im Bewußtsein – mehr ist Drewermanns Reanimierung der Mythen nicht – kann sowohl eine psychohygienische, eine sozialkritische als auch eine theologisch-spirituelle Bedeutung haben.

Soweit ist nichts gegen Drewermanns Methode einzuwenden. Im Gegenteil, er versucht die Worte des Heils für den modernen Menschen zu retten. Nicht alles, was die Hl. Schrift berichtet, hat nämlich einen historisch verifizierbaren Kern oder es kann als Kern eine Überwältigung der Sinne vermutet werden. Der Realitätsstatus der Menschwerdung Gottes, die Jungfräulichkeit Mariens oder die Auferstehung von den Toten sind nach Drewermann jedoch nicht als **Mysterien** ausgewiesen, sondern bloß als **Mythen**.

Mit dem Hinweis, daß diese Phänomene unserer Glaubensgeschichte nicht ausschließlich christliche Phänomene seien, sondern zur Religionsphänomenologie allgemein gehören, wird der Eindruck erweckt, daß die genannten Phänomene keine mysterienhafte Realität besitzen, in dem Sinne, daß sie als *mysterium tremendum et fascinans* den sie Erfahrenden zu erschüttern vermögen, sondern nur, daß sie eine lebensgeschichtlich subjektiv-psychische Bedeutung haben: Wie immer die Erfahrung von Mysterien Menschen begegnen mag, es **darf** einfach nicht sein,

- daß Maria über die Empfängnis des Gottessohns verwundert staunte,
- und Paulus vor Damaskus geblendet vom Pferd gefallen ist;
- und erst recht darf nicht sein, daß auf dem Feld von Bethlehem Engel die Geburt des Messias verkündet haben.

Statt vor Augen und Ohren geschehen, die überwältigt werden, haben sich Mysterien zu Mythen entschärft und sich nur in Mündern, Köpfen und Herzen von Menschen abgespielt. Bruce Marshall kommentiert diesen Zwang, sich dem empiristisch-rationalistischen Wirklichkeitsverständnis anzupassen, in seinem Roman »Das Wunder des Malachias« wie folgt: »Und überhaupt«, sagte der Kaplan Neary, »sind Wunder heutzutage aus der Mode gekommen. Wenn sich eins im Schlafzimmer unseres hochwürdigsten Herrn Bischof ereignen würde, täten Seine Gnaden alles, um den ungehörigen Vorfall zu vertuschen.«¹⁷

Im Klartext heißt dies, die Menschwerdung Gottes, nach der Lehre der Kirche ein unüberbietbares singuläres Ereignis der Weltgeschichte, wird von Drewermann und einer großen Anzahl seiner Kollegen folgendermaßen auf das Prokrustesbett des naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses gezwängt:

Das **Prinzip der Allgemeinheit** wird erfüllt: die Religionsphänomenologie und Tiefenpsychologie kennen Mythen, bzw. Archetypen von Menschwerdungen Gottes, der Auferstehung von den Toten und Jungfrauengeburt. Menschwerdung Gottes und Auferstehung von den Toten sind keine singulären Ereignisse mehr.

Das **Kontinuitätsprinzip** wird dadurch erfüllt, daß diese Phänomene nicht als historisch bzw. biologisch unerklärliche Tatsachen verstanden werden, sondern als spirituelle bzw. psychohygienische Erfahrungen im Bewußtsein. Es sind keine Ereignisse in der Welt oder der Natur, es sind keine *unglaublichen Dinge*, keine Zeichen und Wunder geschehen, das Kontinuitätsprinzip »die Natur macht keine Sprünge« wurde nicht verletzt.

Das **Homogenitätsprinzip** wird ebenfalls beachtet. Alles Historische ist für die Bedeutung des Berichteten Beiwerk und unwesentlich: Kein Hirt *darf* sich in der Nacht von Bethlehem verwundert die Augen gerieben haben und kein Thomas *darf*

¹⁷ Marshall, Bruce, Das Wunder des Malachias, Freiburg 1967, S. 8. Vgl. dazu: Peter Hacks in: Janning, Jürgen, Gott im Märchen, Kassel 1982, S. 207: »Zuerst genießen sich die Christen ihrer mythologischen Herkunft. Wer zu jener Zeit [kurz nach dem II. Vatikanum] über Land ging, fand auf dem Dung die Madonnen liegen, welche die Christen aus ihren Kirchen geworfen hatten... Seit neuestem... finden die Künstler, wenn sie an den Misthaufen vorüberwandern, auch den Hl. Geist, den Sohn, ja nicht selten den Vater. Die Christen haben sie fortgeworfen. Sie haben das Christentum verkleinert auf einen Rest von Sätzen über Gerechtigkeit, Tugend und Herstellung einer würdigeren Welt, lauter Sachen, auf die sich, Gott ist des Verfassers Zeuge, die Marxisten besser verstehen.«

tatsächlich die Finger unglaublich in die Wunden des Auferstandenen gelegt haben. Einmal davon abgesehen, ob es sich dabei wirklich um historische Berichte handelt, es **dürfen im Prinzip** gar keine sein, sonst wird das Homogenitätsprinzip verletzt, es dürfen prinzipiell keine unglaublichen Dinge geschehen. Für die Überwältigung unserer Sinne **muß** es eine natürliche Erklärung geben. Ein menschengewordener Gott aus Fleisch und Blut verletzt massiv dieses Prinzip, deshalb darf der Kern der Berichte von einem Auferstandenen nicht in der *Historizität* der Berichte liegen, sondern nur in der *Bedeutsamkeit für das Bewußtsein*, als psychohygienische Erfahrung. Dann werden die Berichte wieder homogen, man kann sie religionsphänomenologisch zu anderen ähnlichen Erzählungen einordnen. Das naturwissenschaftliche Bild der Wirklichkeit ist nicht verletzt worden. Die Naturkausalität ist auch durch den Mann aus Nazareth nicht gebrochen worden. D.h. aber auch, die schlimmste Form dieser Naturkausalität, der Tod, ist **nicht** in einem Mysterium besiegt worden. Der Körper seines angeblichen Bezwinners entgeht nicht dem Gestank der Verwesung und wird wie der Leichnam aller Sterblichen eine Beute von Würmern, Ratten, Mäusen und Mikroben.

Wenn für den Beginn dieses außerordentlichen Lebens des Galiläers zu allem Überfluß behauptet wird, Gott hätte sich in die Keimbahn, also den *Genpool* der Menschheit eingeschleust – nichts anderes kann das Wort im Johannesevangelium als Mysterium genommen bedeuten, »und das Wort ist *Fleisch* geworden« (Joh 1,14) –, dann wird der eben beschriebene Wissenschaftsbegriff abermals *prinzipiell* gesprengt. Gott darf sich nicht bloß über den *Mempool*¹⁸ (auf die Ebene der Archetypen) der Menschheit in ihr Bewußtsein eingeschlichen haben, das ist nämlich nichts Neues, das hat er schon immer im Alten Testament durch die Botenspruchformel »und Gott sprach« getan. Wenn wir »und das Wort ist Fleisch geworden« in seinem tiefsten Ernst verstehen, wird ein singuläres Ereignis, kein Klassenereignis behauptet: nämlich Gott ist *nur*¹⁹ in Jesus von Nazareth Mensch geworden. Diese Aussage widerspricht allen drei Prinzipien.

III. Das Problem einer Wissenschaft von singulären Ereignissen²⁰

Eine Wissenschaft von singulären Ereignissen kann es nämlich nach diesen strengen Auflagen nicht geben. Andererseits wissen wir aber von singulären Ereignissen in der Geschichte der Erde und des Lebens.

- Es sind nur *einmal* Dinosaurier entstanden,
- nur *einmal* Säugetiere,

¹⁸ Mem ist eine künstliche Wortprägung von Richard Dawkins in Parallelität zu Gen. Während Gene die Erbmasse, die »Materie«, des Menschen ausmachen, versteht Dawkins unter »Mem« die elementare Einheit unserer geistig-kulturellen Erbmasse, wozu auch die Inhalte unseres Glaubens gehören.

¹⁹ Vgl. dazu Drewermann in Anm. 12.

²⁰ Vgl. dazu Vollmer, Gerhard, Kann es von einmaligen Ereignissen eine Wissenschaft geben? In: Schwan, Alexander (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag, Darmstadt 1975.

- nur *einmal* homo sapiens sapiens, und wir glauben im Credo der Kirche, daß
- nur *einmal* Gott Mensch geworden ist.

Wir haben uns in unserer Auffassung von Wirklichkeit daran gewöhnt, daß man alles, was geschieht, unter ein Naturgesetz subsummieren kann: Das Wasser fließt gewöhnlich immer bergab, nie bergauf; Wasser wird unter formulierbaren Bedingungen bei 0° zu Eis und bei 100° zu Dampf. Ja, sogar Handlungen von Menschen versucht man in Gesetzmäßigkeiten einzuordnen. Wenn jemand seine Großmutter erschlägt, sucht man in der Sozialisation des jungen Menschen nach Gründen: Sie beginnen mit »immer wenn«: *Immer wenn* man in der Sozialisation eines Menschen Trunksucht des Vaters oder Promiskuität der Mutter u. ä. feststellt, besteht ein signifikantes Risiko, daß der junge Mensch delinquent wird. Gibt es diese soziale Legende nicht, wird man die Ursache in der Psyche des Täters, seinem genetischen Erbe oder seinem spezifischen Persönlichkeitsprofil suchen (Choleriker, Schizophrenie, u. ä.).

Es wird also versucht, jedes Ereignis seiner Singularität zu entledigen, es in ein Klassenereignis einzuordnen, um es überhaupt verstehbar machen zu können. Aus diesem Grund sind Jungfrauengeburt, Menschwerdung und Auferstehung von den Toten diesem Verständnis von Wirklichkeit widerständig. Sie sind ein Skandalon des gesunden Menschenverstandes, der scientific community eine Torheit und aufgeklärten Gläubigen ein Ärgernis. Sie dürfen nicht geschehen, weil sie sich unserem Verständnis von Wirklichkeit widersetzen. Wir sind gewohnt, daß die Sonne morgens auf und abends untergeht. Im Alten und Neuen Testament werden nun immer wieder Ereignisse berichtet, die ähnlich unglaublich sind wie²¹: Die Sonne bleibt mittags stehen und läuft nicht mehr weiter. Das darf und kann verständlicherweise nicht sein. Wir konnten Lebenserfahrung nur gewinnen, weil wir immer wieder mit vertrauten Konstellationen konfrontiert wurden. Wenn es schon nicht in unserem eigenen Leben geschieht, suchen wir danach, ob andere Generationen schon einmal diese Erfahrung gemacht haben. Jungfrauengeburt, Menschwerdung und Auferstehung von den Toten sind nun keine Klassenereignisse historisch-kritischer Wirklichkeit, sondern nur archetypischer Natur in unserem Bewußtsein. Wenn es nicht so wäre, ja, dann müßte man ja Angst haben, daß die Sonne mittags plötzlich stehenbliebe und nicht mehr weiterlaufe, daß plötzlich die Gravitation nachläßt und wir ins All hinausfliegen, oder so zunimmt, daß sie uns auf der Erde plattdrückt wie Fludern.

Die Tatsache, daß wir feststellen können, daß es nicht immer Schildkröten, Pferde, Menschen gegeben hat, zeigt, daß es einmal ein singuläres Ereignis hat geben müssen derart, daß es Zeiten ohne Schildkröten, Pferde und Menschen gegeben hat, hat geben müssen und daß es irgendwann einmal ein erstes dieser Lebewesen gegeben haben mußte. Der Neodarwinismus versucht dies durch seine Gradualismustheorie zu entschärfen, indem er eine mit dem Kontinuitätsprinzip kompatible, langsame Verwandlung lehrt.

²¹ Mindestens Jungfrauengeburt und Auferstehung von den Toten sind solche Ereignisse.

Konrad Lorenz hat jedoch erkennen müssen, daß eine ganze Reihe lebender Gestalten nicht so entstanden sein konnte, sondern, wie er sagt, durch Fulguration (fulgur: Blitz). Es mußte also ein blitzartiges Davor und Danach, irgendwann einmal »Neues«²² gegeben haben, also ein singuläres Ereignis (während die Fulguration überhaupt wiederum ein Klassenereignis darstellt!).

Dacqué lehrte Stiltendenzen des Lebendigen. D.h. im Laufe der Evolution gab es Zeiten, in denen immer ein Bauprinzip des Lebendigen vorherrschte: zu Zeiten der Dinosaurier wurden Flug-, Land- und Wassertiere nach dem Prinzip der Dinosaurier »gebaut«. Gegenwärtig dominiert der Bautyp des Warmblüters. Das bedeutet: Irgendwann gab es eine Zeit, die reif war für die Dinosaurier, die reif war für die Säugetiere, die reif war für die Primaten. Und mit den Vätern unseres Glaubens: Irgendwann gab es auch eine Zeit, die reif war für die Menschwerdung Gottes, nicht bloß in den Köpfen der Menschen, sondern womöglich mysterienhaft als ein Augen-, Ohren- und handgreifliches Ereignis, nicht bloß als der Mann aus Nazareth, der plötzlich an Pfingsten in den Köpfen eines oder mehrerer Jünger zu einem Gott mutiert ist, sondern der mit der jungfräulichen Empfängnis seiner Mutter Menschengestalt angenommen hatte.

Um dieses Argument stark zu machen, muß es selbst als Klassenereignis dargestellt und in die Reihe der Fulgurationen plazierte werden. Damit das Argument einigermaßen akzeptabel bleibt, muß es selbst in der Argumentationsstruktur bleiben und im Schlepptau zeitgenössischen Denkens verortet werden.

So wie Konrad Lorenz in seinen alten Tagen annahm, daß der Mensch wie ein Blitz in die Materie eines Anthropoiden fuhr, so fuhr Gott wie ein Blitz in die Menschheit. Die Kirche lehrt, daß es durch eine jungfräuliche Geburt geschah. So wie Menschsein mit Zeugung beginnt, so sollte es am plausibelsten sein, daß auch die Menschwerdung Gottes im Schoß einer Jungfrau beginnt. Was ist denn eher unwahrscheinlich,

- daß Gott in den Samen von Josef fuhr,
- in den 12jährigen Jesus im Tempel
- bei der Taufe im Jordan in den erwachsenen Jesus von Nazareth oder aber
- in den Schoß Mariens?

Bis zum Beginn des öffentlichen Auftretens des Nazareners, das dann seine einzigartige Erscheinung enthüllte, hätte der Geist Gottes »Zeit gehabt«, über ihn zu kommen bzw. »in ihn zu fahren«, um all seine machtvollen Taten als von Gott selbst gewirkt auszuweisen. Als mysterienhaftes Geschehen ist die Menschwerdung Gottes an den o.g. biographischen Eckpunkten des Galiläers allemal gleich unwahrscheinlich auf dem Hintergrund des Wirklichkeitsverständnisses unserer Zeit, in jedem Falle ein Skandalon der allgemeinen Menschenvernunft, eine Torheit für die scientific community, ein Ärgernis für säkularisierte Gläubige. Wenn es aber so gelehrt werden muß, daß Gott Mensch geworden ist, warum nicht so wie die Kirche

²² Löw, Reinhard, Evolution und die Entstehung des Neuen. In: Jüdes/Eulefeld/Kapune (Hg.), Evolution der Biosphäre, Stuttgart 1990.

seit Jahrhunderten lehrt und sich nach schweren Kämpfen darauf geeinigt hat? Es ist doch einfach lächerlich, das Unglaubliche rational nachbessern zu wollen.²³

Drewermann wagt dies nicht zu künden. Er spricht von Aberglauben, wirft der Kirche vor, an den Menschen vorbeizureden, nicht zeitgemäß zu sein.

Die Kirche kann in keiner Zeit so zeitgemäß sein, daß der Kern ihrer Botschaft keine Torheit bei den Nichtchristen und kein Ärgernis bei Gläubigen, die »mit der Zeit gehen« wollen, hervorruft. Die Kirche sollte sich nach wie vor bemühen, Kirche *in* der Welt zu sein, d. h. aber nicht, daß sie bisweilen auch im Kontrast zu ihr stehen muß, ähnlich wie die Propheten in Israel immer wieder im Kontrast zum zeitgenössischen Tun und Lassen ihrer Gesellschaft standen. Der Kern ihrer Botschaft ist nämlich *überzeitlich*, eben weil er auch darauf hinweist, daß unser Leben sich nicht bloß zwischen den Barrieren Geburt und Tod abspielt. Es wird nach wie vor eine Kunst bleiben, von dieser *Überzeitlichkeit in* der Zeit sprechen zu können, Menschen nicht bloß in den Vorhof der Heiden zu führen, sondern bis zum Allerheiligsten, ihnen nicht nur ein Linsenmus zu verabreichen, das spirituell Ausgehungerte dann für die Götterspeisen Nektar und Ambrosia halten.

Drewermann ist vielleicht ein guter Psychotherapeut, der Menschen mit Geschichten aus dem Schatz biblischer Überlieferungen zu heilen versucht, wie etwa der iranische Psychotherapeut Nossrat Peseschkian²⁴, der gleiches tut mit Geschichten aus dem Schatz seiner persischen Kulturtradition, zu dem übrigens auch Erzählungen aus der Bibel gehören. Damit ist dem Prinzip der Verallgemeinerbarkeit entsprochen, man kann mit diesen Geschichten Neurosen heilen. Keine Geschichte der Welt aber vermag Heil zuzusprechen, wenn sie gegen eine Naturkausalität wie den Tod erzählt werden soll. Nur in einem einzigen Fall ist der Sieg einer Erzählung über den Tod denkbar und damit glaubhaft: Der Tod darf nicht bloß im **Wort** eines **Erzählers** überwunden worden sein, sondern in der **Tat** und im vom Tod unversehrten **Fleisch** eines Überwinders. Wenigstens einmal müßte diese übermächtige Naturkausalität in ihre Schranken verwiesen worden sein, um daran glauben zu können, daß wir uns ihr entwinden können. Nicht mehr und nicht weniger wird im Glauben der Christen behauptet. Die Zumutung, solches zu glauben, kann durch kein rationales Denkgebäude abgemildert werden.

²³ Vgl. dazu Berger, Klaus, *Darf man an Wunder glauben?*, Stuttgart 1997. Berger bebildert einen solchen Nachbesserungsversuch aus der Frühzeit des Rationalismus im 19. Jahrhundert: »Die Engel der Weihnachtsgeschichte waren mißdeutete Irrlichter. Der Sturm hörte auf, als das Boot um ein Vorgebirge in den Windschatten fuhr. Zur Hochzeit von Kana hatte Jesus anscheinend Wein als Überraschung mitgebracht. Der Kranke am Teich Bethesda war ein Simulant, dem Jesus Beine machte. Die Fünftausend wurden satt, weil die Wohlversorgten unter ihnen ihren Proviant verteilten, als sie Jesus und die Jünger das mit ihren paar Bissen tun sahen. Jairi Töchterlein war nur scheintot, und so auch Jesus selbst. Er kam im kühlen Grab wieder zu sich, freilich tödlich geschwächt, raffte sich 40 Tage lang gelegentlich zu Begegnungen mit den Jüngern auf, die seine Wiederbelebung nur als Auferweckung zu erklären wußten, und trennte sich dann endgültig von ihnen, eine niedrige Wolke benutzend, um ihnen den Anblick seines Dahinsiehens zu ersparen.« (S. 31f)

²⁴ Peseschkian, Nossrat, *Der Kaufmann und der Papagei. Orientalische Geschichten als Medien in der Psychotherapie. Mit Fallbeispielen zur Erziehung und Selbsthilfe*, Frankfurt 1979.

Theologisches Plädoyer für die Vernunft

Zur Enzyklika Fides et Ratio Johannes Pauls II.

Von Leo Scheffczyk, München

Die Lehrverkündigung Johannes Pauls II. befaßt sich nicht nur mit dem Zentralbereich des Glaubens und der Sitte, sondern sie richtet sich auch – der Tradition der Päpste der Neuzeit folgend – auf die Grenzzonen, in denen sich Glaubens- und Weltwirklichkeit begegnen, in welcher Begegnung der Glaube seine universale Lebensmächtigkeit und seine Bildungskraft für das Humanum als solches bekundet¹. In die Reihe dieser Kundgebungen, in denen sich die Kirche als Anwalt des Menschen und seiner Welt erweist, gehört auch (in herausragender Weise) die Enzyklika »Fides et Ratio« (»Glaube und Vernunft«: 14. 9. 1998; im folgenden FR), die mit der Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, von Theologie und Philosophie auf dem Grunde der beide verpflichtenden Wahrheit, nicht nur einen Lebensnerv des Christlichen freilegt, sondern mit der Legitimierung der wahren Vernunft, der »recta ratio« (nr. 50), eine Lebensfrage der Menschenwelt aufgreift und neues Licht auf sie fallen läßt.

1) Das Mißtrauen gegenüber der Vernunft als Signatur der Zeit

Eine lehramtliche Stellungnahme zum Thema »Glaube und Vernunft« stellt keine absolute Neuheit dar, sondern hat in der Kirche eine gewisse Tradition, an die der Papst betont anschließt, wenn er sich mehrfach auf ein Dokument »von wahrhaft historischer Tragweite«, nämlich auf die Enzyklika »Aeterni Patris« Leos XIII. bezieht (4. 8. 1879: nr. 57; 100), auf die Enzyklika »Humani Generis« Pius' XII. hinweist (12. 8. 1950: nr. 54; 55) oder die Konstitution »Dei Filius« des Ersten Vatikanums (nr. 52) und die »Erklärung über die Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« (Nostra Aetate; nr. 30) des Zweiten Vatikanums heranzieht, in denen das religiös-philosophische Fragen nach der den Menschen angehenden letzten Wahrheit als wesensnotwendig anerkannt wird.

¹ Dazu gehören nicht nur die Sozialenzykliken wie »Laborem exercens« (14. 9. 1981), »Sollicitudo Rei Socialis« (30. 12. 1987) und »Centesimus Annus« (1. 5. 1991), sondern auch das Apostolische Lehrschreiben »Über die Würde und Berufung der Frau« (15. 8. 1988), die Enzyklika »Evangelium vitae« (»Über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens«: 25. 3. 1995), das Apostolische Schreiben »An die Jugendlichen in der Welt« (31. 3. 1985) und die Appelle zum Frieden in der Welt.

Der Vollständigkeit halber ist zu erwähnen, daß auch Römische Kongregationen² und das magisterium ordinarium der Bischöfe Stellung zu diesem Thema bezogen haben, gelegentlich auch unter einem umfassenden Aspekt, unter dem »die Aufgabe der Philosophie in einer durch Wissenschaft veränderten Welt« behandelt wurde³. Trotzdem unterscheidet sich FR nicht unwesentlich von diesen auf eine regionale Notwendigkeit bezogenen Stellungnahmen. Der Unterschied wird nicht nur sichtbar an der die ganze, nicht nur abendländische Geschichte aufnehmenden Darstellung des philosophischen Wahrheitsstrebens (die von den ionischen Naturphilosophen und den ägyptischen Weisen [nr. 16] bis hin zur relativistischen irrationalen Postmoderne⁴ [nr. 91] reicht) wie an der einer Systematik nahekommenden Verfolgung der Wahrheitsfrage im natürlichen Denken bis hin zu ihrem Vollendungsziel in der Offenbarung, konkret in der Person Jesu Christi, sondern auch in dem heißen, von der Krisensituation der Zeit durchwehten Atem, mit dem dieser Gedankenweg durchschritten wird.

Die Enzyklika steht unter dem lebendigen Eindruck der Krise, in welche die auf die Wahrheit ausgerichtete Menschheit und die diese Frage artikulierende Philosophie geraten sind. Im Verfolg der schon in der Enzyklika »Veritatis splendor« (6. 8. 1993) ausgesprochenen Sorge um den Bestand der fundamentalen Wahrheiten in der christlichen Morallehre⁵ läßt sich der Papst hier von einer ähnlichen Sorge bezüglich der universalen Sinn- und Wahrheitsfrage leiten, die heute von den Menschen weit- hin unterdrückt oder verfehlt wird.

Zur Abfassung der Enzyklika »drängt« ihn »die Beobachtung, daß vor allem in unserer Zeit die Suche nach der letzten Wahrheit oft getrübt erscheint« (nr. 5). Diese Verunklärung betrifft auch die Philosophie, obgleich sie sich in der Entfaltung ihrer verschiedenartigen Disziplinen und komplexen Denksysteme um die menschliche Kultur große Verdienste erworben hat (nr. 5). FR nimmt vielfach Gelegenheit, die Leistungen der menschlichen Vernunft in der Moderne und besonders die der Philosophie anzuerkennen und mit Lob zu bedenken, was wohl von keiner geistigen Autorität der Gegenwart je so nachdrücklich ausgesprochen wurde (vgl. nr. 5; 63; 101), und zwar immer unter Beachtung der dem natürlichen philosophischen Denken eigennenden Autonomie (nr. 49), worin sich schon eine wichtige Vorentscheidung für die im Zentrum der Enzyklika stehende Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft abzeichnet.

Aber diese Anerkennung steht unter einem entscheidenden Vorbehalt, der in der Entwicklung der Philosophie in der Neuzeit begründet ist. Es ist nicht nur die im letzten Abschnitt der Philosophiegeschichte erfolgte Trennung von Glauben und

² So die Kongregation für das katholische Unterrichtswesen in einem Rundschreiben »Über das Studium der Philosophie in den Seminarien« vom 20. 1. 1972; vgl. auch die Apostolische Konstitution »Sapientia christiana« vom 15. 4. 1979.

³ Vgl. die Veröffentlichung der Deutschen Bischöfe, Das Studium der Philosophie im Theologiestudium vom 22. 9. 1983 (Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, H. 36) Bonn 1983, 11–14.

⁴ Zur Problematik und Bestimmung der Postmoderne vgl. P. Koslowski – R. Spaemann – R. Löw (Hrsg.), Moderne oder Postmoderne? (Civitas Resultate, Bd. 10), Weinheim 1986, bes. 63–78 (K. Hübner).

⁵ Vgl. Veritatis splendor, Nr. 4.

Vernunft, die eine dramatische Wende erbracht hat (nr. 48); es ist vor allem die Reduktion des Denkens auf die rein instrumentale Vernunft (nr. 47), die sich rein utilitaristischen Zielen wie der Erreichung subjektivistischer Gewißheit, dem Genuß der Macht und der Wissenssteigerung im Szientismus verschrieben hat. Dieser findet sein Ziel allein darin, »sämtliche Aspekte des menschlichen Daseins durch den technologischen Fortschritt zu beherrschen« (nr. 88). Durch diese Entwicklung, der die Philosophie nicht zu widerstehen vermochte, ist ihr Anspruch als Weisheit und als universales Wissen »allmählich auf eines unter vielen Gebieten menschlichen Wissens zusammengeschrumpft« und »in gewisser Hinsicht in eine völlige Nebenrolle abgedrängt worden« (nr. 47).

Mit der Erklärung der vielen Funktionen des menschlichen Daseins in der Welt befaßt, hat die Philosophie vergessen, »daß dieser Mensch immer auch dazu berufen ist, sich einer Wahrheit zuzuwenden, die ihn übersteigt« (nr. 5). So hat sich die Vernunft unter der Last des vielen Wissens gleichsam »über sich selbst gebeugt« und verlernt, »den Blick nach oben zu richten«. Die Philosophie aber, diesem Zuge folgend, vernachlässigte die zentrale Fähigkeit der Person zur Wahrheitserkenntnis und die Ausrichtung der Vernunft auf das Sein im ganzen. Das Auseinanderfallen in die Fehlformen des Rationalismus (nr. 91), des Agnostizismus und Relativismus (nr. 5), des Pragmatismus (nr. 89) und Phänomenalismus (nr. 82) bis hin zum Nihilismus (nr. 46; 81; 90) waren die Folgen, welche FR in den generellen signifikanten Befund vom Mißtrauen der Vernunft an sich selbst zusammenfaßt. Konkret besagt dieser Vorwurf den Ausfall des Transzendenzbezuges der Philosophie und die Preisgabe der Metaphysik, der auch unter dem Begriff der »Seinsvergessenheit« (freilich nicht im Sinne M. Heideggers verstanden) gefaßt wird, welche den Verlust des Kontaktes mit der objektiven Wahrheit zur Folge hat, die das Fundament der Würde des Menschen bildet (nr. 90).

Andererseits liegt einer solchen Fehlentwicklung auch das andere Extrem nahe, eine partielle philosophische Einstellung mit dem Ganzen der Philosophie gleichzusetzen, was zu »philosophischem Hochmut« führt (nr. 4), der keine Grenzen anzuerkennen vermag. Auch dieses Extrem behebt nicht den Grundsachverhalt eines »radikalen Mißtrauens gegen die Vernunft« (nr. 5; 55; 56; 61), das heute viele philosophische Unternehmungen durchwirkt und die Philosophie in eine Isolation treibt, welche ihrer kulturellen Bedeutung und ihrer ehemaligen Weltgeltung gänzlich widerspricht.

Auch wenn diese Urteile über die Philosophie kritisch ausfallen, sind sie doch zutreffend. Sie finden durch Selbstbekenntnisse von Philosophen ihre Bestätigung, so wenn u. a. W. Schulz zugibt, daß die Philosophie unter dem Druck des beherrschenden Zeitfaktors, den die Wissenschaften darstellen, »an den Rand geraten ist« und ihr »in Zukunft nur noch außerordentlich geringe und sehr indirekte Einflußmöglichkeiten offenstehen werden«⁶. Von solchen Selbstzweifeln war auch der späte Heidegger geplagt, als er bekannte: »Die Philosophie wird keine Änderung des jetzigen Weltstandes mit sich bringen«, was zusammen mit der Aussage zu lesen ist: »Wir brau-

⁶ W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 8.

chen keine Atombombe, die Entwurzelung des Menschen ist schon da«⁷. Dieser Resignation entspricht auch die Diagnose Heideggers bezüglich eines »Endes der Philosophie« wie auch sein Abgehen von der Bahn der Philosophie und seine Hinwendung zu den Dichtern⁸.

Es ist nur folgerichtig, wenn FR gemäß der Grundüberzeugung von einem notwendigen Zusammenhang zwischen Vernunft und Glaube wie zwischen Philosophie und Theologie das Schicksal der Philosophie auch im Geschick der modernen Theologie wiederfindet, insofern sie »auf den Beitrag der Philosophie verzichtet« (nr. 93) oder einen falschen Gebrauch von ihr macht, der dem Rationalismus (nr. 53), dem Modernismus und Marxismus (nr. 54) Einlaß gewährt. Aber der Verzicht auf Philosophie und Metaphysik führt auch zu »gefährlichen Rückfällen in den Fideismus«, so daß die Bedeutung der Vernunftserkenntnis für die »praeparatio fidei« (nr. 61) und die Glaubenseinsicht nicht mehr gesehen wird.

Das gilt besonders für eine Fundamentaltheologie (nr. 67), die sich nicht mehr um den natürlichen Glaubwürdigkeitserweis der Offenbarung bemühen will, weil diese angeblich »von der Schrift selbst her empfangen und ausgelegt wird«, so daß das Offenbarungsgeschehen sich in der Hermeneutik ereignet⁹.

Auch eine sich von der philosophischen und theologischen Wahrheitsfrage dispensierende Hermeneutik, die nur noch die Wirklichkeit verstehen und benennen möchte, ohne die auch in der Sprache aussagbare transzendente Wahrheit zu erschließen, bestätigt die »Vertrauenskrise hinsichtlich der Fähigkeiten der Vernunft« (nr. 84; 95).

Die Offenheit für die Wahrheitsfrage und damit für den philosophisch-metaphysischen Anspruch wird besonders auch für die Katechese gefordert, welche Lehre und Leben verbinden soll, was nicht ohne philosophische Klärung des Verhältnisses beider zueinander und nicht ohne Festhalten an der Wahrheit möglich ist (nr. 99). In all den genannten Bereichen ist die Bedeutung der metaphysischen Theologie zurückgetreten¹⁰.

So hält der Papst schließlich nicht mit der kritischen Feststellung zurück, daß nach dem Zweiten Vatikanum unter Nichtbeachtung des Lehramtes bezüglich der Wertschätzung der Philosophie in vielen katholischen Schulen »ein gewisser Verfall« (nr. 61) eingetreten ist. Was der Ausschluß der philosophischen Implikationen etwa für die Wahrheitsfrage in der Religionspädagogik bedeutet, zeigt beispielhaft die neuerdings als Diskussionsgrundlage angebotene Neufassung des Glaubensbekenntnisses durch den Religionspädagogen N. Scholl¹¹, die als schlicht unchristlich bezeichnet werden kann und einen Tiefstand des theologischen Denkens demonstriert.

⁷ So im »Spiegel«-Interview vom 23. 9. 1966: Antwort. Martin Heidegger im Gespräch (hrsg. von G. Neske und E. Kettering), Pfullingen 1988, 98.

⁸ Vgl. H. Kuhn, *Der Weg vom Bewußtsein zum Sein*, Stuttgart 1981, 12; 153; 186.

⁹ H. Döring, *Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung*, in: MThZ 35 (1985) 29.

¹⁰ Welche problematischen Wege und Abwege die Religionspädagogik unter Außerachtlassung der nur in Offenheit für das Metaphysische durchzuhaltenden Wahrheitsfrage gegangen ist, zeigt neuerdings D. Berger, *Natur und Gnade*. In *systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998, bes. 364–375.

¹¹ N. Scholl, *Alter Wein in neue Schläuche – Auf dem Weg zur Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 11 (1998) 554–556.

2) Die Rückbesinnung auf den Menschen als Wahrheitswesen und die Metaphysik

Die Situationsanalyse von FR, die einen gewissen Konzentrationspunkt in der Abwehr der Auffassung vom »Ende der Metaphysik« (nr. 55) besitzt, ist von der positiven Absicht getragen, der philosophischen Vernunft wieder ihr wahres Selbstbewußtsein zurückzugewinnen, das in ihrer Fähigkeit zur Transzendenz und zur Metaphysik gelegen ist. Das zeigt sich schon in der gleich zu Beginn gebotenen geschichtlichen Reminiszenz, wonach sich »sowohl im Orient als auch im Abendland ein Weg feststellen läßt, der ... die Menschheit fortschreitend zur Begegnung mit der Wahrheit und zur Auseinandersetzung mit ihr geführt hat«, und zwar »im Horizont des Selbstbewußtseins der menschlichen Person« (nr. 1). Die hier bezeugte Nähe zur Bewußtseinsphilosophie geht aber tiefer auf Augustinus zurück, dessen Wort aus »De vera religione« 39,72 zitiert wird: »Geh nicht nach draußen, kehre zu dir selbst zurück. Im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit« (nr. 15), was allerdings auch wieder nicht einseitig im Sinne einer modernen transzendentaltheologischen Richtung zu verstehen ist, nach welcher der Mensch selbst schon »Geoffenbarkeit«¹² ist. Die Wahrheit ist nach FR dem Menschen auch transzendent, so daß sie »das Forschungsobjekt sowohl der Philosophie als auch der Theologie« bleibt (nr. 15). In diesem Sinne hat Gott den Menschen geradezu als »Forscher nach der Wahrheit erschaffen« (nr. 21) und als »Philosophen« (nr. 30; nr. 64) auf den Weg der Wahrheit gesetzt, so daß er als »der definiert werden kann, der nach der Wahrheit sucht« (nr. 28). So wohnt ihm auch ein ursprunghaftes Wissen um die Existenz von Wahrheit inne, das ihn antreibt, »die letzte Wahrheit über das Dasein zu entdecken« (nr. 4). Aus dem Vorbewußtsein um die Existenz der Wahrheit soll das vollendete Bewußtsein von absoluter Wahrheit entwickelt werden, das die Würde des Menschen ausmacht.

Es ist nun die Aufgabe der Philosophie, dem Menschen den Weg zur Wahrheit in logischer Folgerichtigkeit und Geschlossenheit zu bahnen (nr. 4) und ihn vor allem zu den »Grundwahrheiten« zu führen, »welche die Existenz des Menschen betreffen« (nr. 5). Gegen allen Relativismus wie gegen den kritischen Rationalismus (der sich, ergänzend gesagt, in einen Widerspruch verstrickt, wenn er mit K. Popper »unbedingte Wahrheiten« ablehnt, aber Wahrheit als »regulative Idee« annimmt¹³) und gegen den Konstruktivismus (der Wahrheit aus der gemeinsamen Praxis und aus der gelungenen Kommunikation über menschlich relevante Grundanliegen gewinnen will: nr. 56) hält FR an der Erkenntnis von Wahrheit fest, aber verteidigt auch gegen Modernismus und Historismus ihre grundsätzliche Ausdrucksfähigkeit in der menschlichen Sprache: »Der Mensch vermag mit Hilfe seiner begrenzten menschlichen Sprache Wahrheiten auszudrücken«, und zwar auch solche, »die das begrenzte Sprachereignis transzendieren« (nr. 95) und überzeitliche Geltung erlangen (was für

¹² So K. Rahner, Offenbarung: Sacramentum Mundi III, Freiburg 1969, 836.

¹³ K. Popper, Der Positivismus in der Deutschen Philosophie, Neuwied 1969, 116.

das bleibende Dogma der Kirche, trotz seiner Entwicklungsfähigkeit, von Bedeutung ist [nr. 99]). Dem »Verlust der Idee der Wahrheit«¹⁴ in der modernen Wissenschaft setzt FR die begründete Überzeugung von der Befähigung der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis von Sein und Wahrheit entgegen, und zwar auf dem Weg der Metaphysik.

Der Nachdruck, der hier zur Vergewisserung über die absolute Wahrheit auf die Wiedererweckung der Metaphysik in Philosophie und Theologie gelegt wird, mag innerhalb eines »nachmetaphysischen Zeitalters« unrealistisch erscheinen. Aber es ist zu beachten, daß auch zu dieser Zeit das metaphysische Denken niemals gänzlich verlorengegangen war und der Ruf nach der »Auferstehung der Metaphysik«, in welchem P. Wust sogar von E. Troeltsch bestärkt wurde¹⁵, niemals wieder verklungen ist, sondern immer wieder neu erhoben wurde bis zu dem anerkennenden Ausspruch Th. W. Adornos über die »Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«¹⁶, den er mit der Ablehnung »eines über den einzelnen hinwegschreitenden ›allgemeinen‹ Fortschritts mit dem Postulat einer ›Auferstehung des Fleisches‹ in etwa auch einlöste¹⁷.

Die Option der Enzyklika für eine metaphysische Philosophie wird nicht dadurch geschwächt oder gar hinfällig, daß diese bei dem Pluralismus der philosophischen Einstellungen nicht jedermann zu vermitteln ist. Der Papst selbst weist in einer Reminiszenz an die Schule der Neuplatoniker auf gewisse subjektiv-personale Bedingungen hin, unter denen sich allein eine Kontaktnahme mit einem Absoluten an Sein, Wahrheit und Sinn verwirklichen kann: die Atmosphäre des Vertrauens, der Freundschaft, des Dialogs und des asketischen Strebens (nr. 32; 33). Solche »Rahmenbedingungen« (nr. 33) sind aber auch heute noch gegeben und setzen den Menschen instand, »eine Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite zu entwickeln« (nr. 83) und ihn in die metaphysische Dimension des Wirklichen einzuführen: »in der Wahrheit, in der Schönheit, in den sittlichen Werten, in der Person des anderen, im Sein selbst, in Gott« (nr. 83).

An der Kennzeichnung der personalen Momente im Streben nach dem Sein und der Wahrheit wird auch schon deutlich, daß Johannes Paul II. nicht einem restaurativen Verhaftetsein und einer Rückkehr zur »guten alten Metaphysik« das Wort redet, wie er auch keiner metaphysischen Richtung oder Schule einen Vorzug einräumt (nr. 49). Die Ausrichtung geht vielmehr auf »die Person als einen bevorzugten Bereich ... für die Begegnung mit dem Sein und daher mit dem metaphysischen Denken« (nr. 83). Es handelt sich sichtlich um eine Metaphysik, die an der Wirklichkeit der Person als höchstem geschaffenen Sein und an der interpersonalen Referenz Anhalt nimmt, so die übergreifende Ganzheit von der Person her angehend und auf die absolute Person ausrichtend. Dies besagt aber wiederum nicht die Etablierung eines

¹⁴ So G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1970, 104.

¹⁵ P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik: WW I* (hrsg. von W. Vernekehl) Münster 1963, 9.

¹⁶ Vgl. H. Staudinger, »Solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«: *Die Zukunft der Metaphysik* (hrsg. von M. Petzold), Paderborn 1985, 65–76.

¹⁷ Ebda., 69.

egologischen aktualistischen Personalismus (wie ihn die evangelische Theologie häufig intendiert¹⁸), weil die Person als ontologisch konstituiertes Sein erhalten bleibt (vgl. die Aussage über die »Gottebenbildlichkeit«: nr. 80) und ihren substantiellen Charakter bewahrt, der jedoch auch ihr relationales Sein, ihre Interpersonalität und Dynamik auf das absolute Du in sich faßt. Es handelt sich also nicht um ein an der gegenständlichen Welt ausgerichtetes kosmozentrisches Denken über eine rein transzendente Wirklichkeit, sondern um einen zeithaften Typus einer personologischen Metaphysik, die auch um die Immanenz des Transzendenten weiß, die aber auch erkenntnistheoretisch nicht naiv realistisch verfährt, weil sie um die Grenzen der Vernunft gegenüber dem Absoluten weiß.

Ein eigenständiges Merkmal dieser von der Enzyklika vertretenen Metaphysik ist auch ihre betonte Affinität zur Weisheit und ihre innere Verknüpfung mit einem sapientialen Moment. Das Dokument nimmt schon am Beginn die Definition der Philosophie als »Liebe zur Weisheit« vollinhaltlich auf (nr. 3). Philosophie ist danach »der Weg, der zur wahren Weisheit führt« (nr. 6), insofern sie von der Gewißheit eines letzten Sinnes angetrieben wird und auf das Erreichen dieses universalen Gesamtsinns und eines transzendenten Ganzen ausgerichtet ist, unter welchem Ausgreifen auch das Leben des Menschen zur Reife gelangt (nr. 44; 81; 102). In dieser Dimension, in der die Kontaktnahme mit dem Urgrund erfolgt, nähert sich die wahre Philosophie dem Glauben und kommt der Weisheit als Gabe des Geistes nahe, weil ein solcher Geistesaufstieg nicht ohne ein Wirken des Heiligen Geistes zu denken ist (vgl. nr. 44).

So nähert sich der Gedanke auf einem verhältnismäßig langen Anlaufweg dem Übergang oder dem Übersprung vom Wissen zum Glauben und von der Philosophie zur Theologie, bei welchem Übergang auch das Thema des Verhältnisses beider zueinander als Schicksalsfrage der geistigen Situation unserer Zeit aufkommt.

3) Die wesentliche Zuordnung von Glaube und Vernunft

Das Anliegen von FR ist eine großangelegte Rehabilitierung der in Selbstzweifel geratenen Vernunft am Ende der »Zweiten Aufklärung«, freilich zuletzt in der Absicht einer Konsolidierung des Glaubens und der Theologie, welches Ziel auch unbeschönigt mit der Regeneration des verfallenden Glaubens und der Neuevangelisierung in Verbindung gebracht wird (nr. 72). Darum ist der Aufweis der inneren, wesensmäßigen Verbindung von Glaube und Vernunft ein Kernthema der Enzyklika.

Sie hält für die Erklärung dieser Verbindung zwei Bildworte bereit, von denen das erste das Verhältnis unter einem mehr äußeren und funktionalen Aspekt faßt: Es ist das Bild von den »beiden Flügeln, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt« (nr. 1); das andere, speziellere und für die Sachproblematik ergiebigere Bild ist das von der »Kreisbewegung« (nr. 79), nach welcher

¹⁸ A. Nordlander, Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie H. Thielckes, Uppsala 1973, 172–182.

die Theologie mit der Aufnahme des Wortes der Offenbarung beginnt, dann in die Bewegung zum vertieften Verständnis des Wortes Gottes (*intellectus fidei*) die Vernunft des Glaubenden in die Verständnisbemühung einbezieht, um so nicht nur zu einer vernunftgemäßen Einsicht in den Glauben zu gelangen, sondern dabei auch die Philosophie (welche die Begegnung mit der Theologie aufnimmt) um neue Erkenntnisse bereichert: »Aus diesem Verhältnis zum Wort Gottes in Form der Kreisbewegung geht die Philosophie bereichert hervor, weil die Vernunft neue und unerwartete Horizonte entdeckt« (nr. 73), ein Gedanke, der selten so klar formuliert wurde.

Am Bild dieser Kreisbewegung festhaltend, handelt die Enzyklika zunächst von »der Offenbarung der göttlichen Weisheit« selbst, von der Glaube und Theologie ausgehen und für deren Verständnis die Vernunft ihr Licht spenden soll (Kap. I, nr. 7–15). Dabei wird der Vernunft nichts ermäßigt, wenn ihr, die Geschichtlichkeit der Offenbarung anerkennend und ihren Gnadencharakter betonend (nr. 10), die höchsten Geheimnisse des Glaubens wie die Menschwerdung Gottes (nr. 11–13) und später (gemäß 1 Kor 1,28) das »Paradox« des Kreuzes vorgestellt werden (nr. 23).

Die Annahme der Geheimnisse der Offenbarung kann nur im Glauben erfolgen, weshalb ihm unter dem Stichwort des Anselmschen »Credo ut intellegam« (Kap. II, nr. 16–23) der Vorzug eingeräumt wird, aber auch (besonders am Glaubensverständnis des Alten wie des Neuen Testaments) das Ineinander von Glaube und Vernunft hervorgehoben wird. Dieses bietet keinen Grund »für das Bestehen irgendeines Konkurrenzkampfes« (nr. 17), wie es die Vernunft auch nicht beschneidet (nr. 16), sondern ihr alle Eigenkräfte beläßt und ihr besonders die Fähigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis zubilligt (gemäß Röm 1,18–20), was wiederum als Ausdruck der Selbsttranszendenz des Menschen hoch bewertet und als »metaphysische Fähigkeit« angesehen wird (nr. 22). Freilich liegt es nicht in ihrer Macht, das Geheimnis des Glaubens und der Gnade zu erfassen. Der Hiat und die Grenze zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie, bleibt bestehen, anders als in einem Zweig der modernen Transzendentaltheologie, die beide Wirklichkeiten miteinander verquickt¹⁹.

Aber das Bestehen einer Grenze und einer qualitativen Verschiedenheit zwischen Glaube und Vernunft wie zwischen Theologie und Philosophie besagt keineswegs ihre Trennung oder die Unmöglichkeit einer Begegnung und Verbindung beider. Die Verbindung geschieht aber nach dem Bild von der »Kreisbewegung« nicht erst im Inneren des Zirkels selbst, wenn der Glaube die Vernunft zur Hilfe holt, sie spielt sich auch schon vor dem Einstieg in den Glauben ab. Deshalb folgt dem »Credo ut intellegam« eine Erklärung des Zusammengehens von Seiten der Vernunft her unter dem Kennwort des »Intellego ut credam« (Kap. III, 24–35).

Die nähere Auslegung dieses Grundsatzes besagt: »Es gibt einen Weg, den der Mensch, wenn er will, gehen kann; er beginnt mit der Fähigkeit der Vernunft, sich über das Zufällige zu erheben, um auf das Unendliche zuzutreiben« (nr. 24). Zum Beweis dafür wird wieder ein historisches Argument herangezogen, nämlich die An-

¹⁹ Vgl. dazu K. Rahner, Philosophie und Theologie: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 95; 100; vgl. auch Grundkurs des Glaubens, 35f.

erkennung Pauli für die Athener und ihre Suche nach Gott (Apg 17,22–28), aber auch der philosophische Wahrheitsweg im ganzen gewürdigt (nr. 24), der letztlich »eine absolute und universale Wahrheit zum Ziel hat« und »nach einem höchsten Wert« ausgreift, »über den hinaus es weitere Fragen oder Verweise weder gibt noch geben kann« (nr. 27). Das innere Antriebsmoment auf diesem Wahrheitsweg der menschlichen Vernunft ist eine Dynamik, die »als Sehnsucht nach der Wahrheit so tief im Herzen des Menschen verwurzelt ist, daß das Abstandnehmen davon die Existenz gefährden würde« (nr. 29).

Ist diese Dynamik der Vernunft auf eine letzte Wahrheit hin einmal zugegeben, dann kann auch das übernatürliche Glaubensgeheimnis dieser Zielstrebigkeit nicht entzogen werden; denn es »steht nicht im Widerspruch zu den Wahrheiten, zu denen man durch das Philosophieren gelangt« (nr. 34), zumal wenn die höchste geheimnisvolle Wahrheit nicht in einem sachhaft-neutrischen Inhalt, sondern zutiefst in einer Person besteht, nämlich in der Person des Gottmenschen Jesus Christus, dem die menschliche Person in ihrem Wahrheitsstreben begegnen und zu ihm in lebendige Beziehung treten kann. Das Knüpfen dieser Beziehung geschieht von Christus her, der in seiner Menschwerdung den Hiat zwischen Gott und Mensch, zwischen Glaube und Vernunft grundsätzlich geschlossen hat und diesen Zusammenschluß immer wieder gnadenhaft ermöglicht (nr. 33–34).

Indem die »Kreisbewegung« einmal vom Glauben, zum anderen von der Vernunft her (gemäß den beiden Ordnungen, in die das menschliche Leben eingefügt ist [nr. 64]²⁰) umschrieben ist, ergibt sich die Möglichkeit einer grundsätzlichen Klärung der Zuordnung beider Kräfte zueinander in einer Betrachtung des beiderseitigen »Verhältnisses von Glaube und Vernunft« (Kap. IV, nr. 36–48). Auch hier beginnt der Gedankengang mit einer geschichtlichen Reminiszenz, welche auf die Annäherung des griechischen Denkens an die christliche Theologie hinweist (Apg 14,14–16; Röm 1,19–21; 2,14–15) und zugleich auch die geläuterte Einbeziehung dieses Denkens in den christlichen Glauben belegt (bei Justin, Klemens, Origenes, Augustinus, aber auch bei den Kirchenvätern des Ostens), so daß der Vorwurf der illegitimen Hellenisierung des Christentums als unzutreffend erkannt werden kann (nr. 39)²¹.

Die denkerische Begründung des Verhältnisses setzt nach Erwähnung der scholastischen Versuche bei dem auch heute der Theologie als »Lehrmeister des Denkens« empfohlenen Thomas v. Aquin an, der »die Harmonie, die zwischen Vernunft und Glaube besteht, in den Vordergrund gerückt hat« (nr. 43). Die hier dem Aquinaten entnommenen Gedanken über die grundsätzliche Nichtwidersprüchlichkeit zwischen Vernunft und Glaube, über die Vernunft als Voraussetzung des Glaubens und ihre Vollendung durch den Glauben (wie im Verhältnis von Natur und Gnade) und über das Vertrauen des Glaubens auf die rechte Vernunft führen zu dem Schluß, daß

²⁰ Dazu siehe A. Kolping, Trends in der deutschen katholischen Theologie der Gegenwart, in: Forum Kath. Theologie 10 (1994) 130–138.

²¹ Zu diesem Problem nimmt neuerdings Stellung W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1988, 16f.

der Glaube die Vernunft bei ihrem entscheidenden Schritt in den Bereich der übernatürlichen Wahrheit »von der Gebrechlichkeit und den aus dem Ungehorsam der Sünde herrührenden Grenzen befreit«, so daß sie »die nötige Kraft findet, um sich zur Erkenntnis des Geheimnisses vom dreieinigen Gott zu erheben« (nr. 43). In den »Wortmeldungen des Lehramtes im philosophischen Bereich« (Kap. V, nr. 49–63) wird unterstrichen, daß diese Fähigkeit nur einer Philosophie zukommt, die (gemäß »Optatam totius«, 15) »zu einem gründlichen und zusammenhängenden Wissen über Mensch, Welt und Gott« hinführt« (nr. 60). Bei der Beschreibung der »Wechselwirkungen zwischen Theologie und Philosophie« (s.o.) wird eine solche Philosophie (Kap. VI, nr. 64–79) als die Kraft verstanden, die zu einem denkenden Glauben und einem glaubenden Denken führt (nr. 79).

Die sich daraus in Sonderheit für die Glaubenswissenschaft ergebenden Konsequenzen (»Aktuelle Forderungen und Aufgaben«: Kap. VII, 80–99) konzentrieren sich auf die Notwendigkeit einer »Philosophie von wahrer metaphysischer Tragweite« (nr. 83). Die Enzyklika gibt der Überzeugung Ausdruck, daß die gegenwärtige Krisensituation nicht nur der Philosophie durch »die Verwindung der Metaphysik« gekennzeichnet ist (nr. 83), sondern daß die Distanz von der Metaphysik auch die Theologie in eine Aporie gestürzt hat. Sie steht, wie der Pragmatismus zu Beginn dieses Jahrhunderts, in der Versuchung, die Wahrheiten des Glaubens in »Bedeutungen« aufzulösen (nr. 94) oder sie als bloße Verhaltensregeln anzusehen und sie »rein funktional zu verstehen« (nr. 97). Der universale Erkenntniswert ihrer Sätze und die übergeschichtliche Geltung ihrer Urteile, worin ihre Wahrheit im eigentlichen Sinne besteht, ist jedoch nicht zu halten ohne Voraussetzung einer Metaphysik, deren vollständiger Verlust der Theologie gleichsam den Boden unter den Füßen entziehen müßte.

Faktisch gehen viele Verunsicherungen des Glaubens heute (etwa bezüglich der immanenten Trinität, der hypostatischen Union, der Realpräsenz und Transsubstantiation) auf eine Verleugnung metaphysischer Grundlagen zurück, so daß die Theologie immanentistisch bei der Darstellung geschichtlicher Fakten und ihrer psychologischen oder existentiellen Anwendung stehenzubleiben droht, ohne zu bleibender transzendenter Wahrheit und zum Geheimnis des Glaubens zu gelangen. Aus einer Wiedereinsetzung der Metaphysik, die keiner bestimmten Schulrichtung verhaftet sein muß, würde freilich auch die Verbindlichkeit einer konsistenten sachbezogenen Begriffssprache folgen, die selbst im geschichtlichen Fluß der Gebrauchssprache ihre Gültigkeit behauptet (nr. 96), weil sie als Sprache (nach dem von W. v. Humboldt aufgestellten Prinzip) grundsätzlich übersetzbar ist und in Verkündigung wie Katechese übersetzt werden soll. Anders verfällt die Theologie, wie heute vielfach feststellbar, einem willkürlichen Linguismus, der sie einer sich abschließenden Esoterik nahebringt (nr. 37).

4) Bedeutung und Akzeptanz

Eine Übersicht des nur an den großen Marksteinen verfolgten Gedankenweges der Enzyklika läßt wohl kein anderes Urteil zu, als daß es sich hier um einen gran-

diosen Entwurf handelt, welcher die Entgrenzung der Philosophie zu ihrer Unendlichkeitsberufung unternimmt, um damit auch der Theologie den sicheren Gang zum Verständnis des übernatürlichen Geheimnisses und damit zu einem lebendigen Glauben zu ermöglichen. Die Problemstellung geschieht aber nicht im Binnenbereich philosophisch-theologischer Diskussion, sondern sie erfolgt im Horizont der Welt- und Menschheitsfrage nach der Wahrheit und dem Heil mit dem Anspruch auf universale Geltung. Insofern eignet diesen Überlegungen, die scheinbar nur um ein spezielles Denkproblem kreisen, eine allumfassende geistige Weite, in die z. B. die Einheitsfindung von Gott und Welt, von Christentum und Kultur, von Glaube und wahrer Wissenschaft und überhaupt die rechte Glaubensverkündigung in einer von der bloß funktionalen Vernunft beherrschten Welt hineingehören.

Neben dieser der Enzyklika zuzuschreibenden wesentlichen und universalen Bedeutung bleiben einige Fragen, die der Theologe an diese Lehrkundgebung stellen könnte, von geringerer Relevanz: etwa die Frage nach den auch naturgegebenen Grenzen der Vernunft im Anstieg zum Geheimnis, das Problem des Hell-Dunkels selbst im gelebten Glauben oder die Problematik um eine mögliche Überfremdung des Glaubens durch die Metaphysik. Aber auf solche spezielle Fragepunkte, für deren Beantwortung übrigens in dem Dokument doch auch schon Ansätze vorhanden sind, muß ein die Grundsätze verkündigendes päpstliches Lehrschreiben nicht eingehen.

Gewichtiger erscheint die Frage nach der zu erwartenden Akzeptanz der Lehre der Enzyklika, besonders etwa im westeuropäischen katholischen Raum. Hier ist bei der vorherrschenden Fixierung des Denkens auf die rein äußeren, gesellschaftspolitischen und welthaft-opportunistischen Interessen vieler Kirchenglieder zu vermuten, daß schon das Thema der Enzyklika wie auch seine Behandlung als rein abstrakt-theoretisch, ohne praktische Relevanz und ohne »Bezug zur Basis« in seiner Bedeutung verkannt werden wird. Diese Reaktion würde der Zeitanalyse der Enzyklika entsprechen, welche die Vorherrschaft des Positivismus, des Pragmatismus, des Utilitarismus (wie auch des daraus entstehenden Hedonismus) tatsächlich nicht nur auf die Nichtkatholiken bezieht. Es scheint allerdings fraglich, ob man die Ablehnung der Metaphysik den schlichten Gläubigen anlasten soll, die angeblich von Natur und Herkunft her zu einer Disziplin wie der Metaphysik keine Beziehung haben können.

Aber hier ist zu unterscheiden: Es gibt metaphysische Implikationen, die jedem katholischen Denken eigen sind oder eigen sein müßten. Sie bestehen schlicht in einem natürlichen Sinn für etwas überzeitliches Ganzes, Unveränderliches und Normatives, das mit der göttlichen Schöpfung gegeben ist, an dem die Offenbarung haftet und das sie zugleich zu seiner eigentlichen Höhe erhebt. Aus dem Verlust dieser impliziten Metaphysik, von der schon I. Kant feststellte, daß sie der Mensch gar nicht vermeiden könne²², und die deshalb schon dem schlichten Gläubigen verfügbar ist, sind offensichtlich bereits fatale Folgen abzuleiten, die den Verfall katholi-

²² Vgl. N. Lobkowicz, Überlegungen zum Thema »Warum Metaphysik nicht möglich sein soll«; Zukunft der Metaphysik, 45.

schen Lebens und Glaubens anzeigen²³ (vgl. etwa die »Königsteiner Erklärung«; die faktische Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten; die Kooperation der Kirche bei der Abtreibung; die Ausschaltung der Wahrheitsfrage im ökumenischen Gespräch). Diese Situation erklärt freilich nur, daß die Enzyklika heute auf einen nicht gerade aufgebrochenen Boden fällt; sie nimmt aber den von ihr angesprochenen Christen nicht den Mut wie auch die Verpflichtung, für dieses rudimentär Metaphysische einzutreten, damit das genuin und verbindlich Katholische nicht zu einer Religion des »Als-ob« werde.

Nicht ohne Probleme ist auch die Antwort auf die Frage nach der Akzeptanz auf seiten der von der Enzyklika angesprochenen Philosophien. Auch hier erscheint die Situation nicht sehr günstig und nicht so zubereitet wie etwa nach dem Zweiten Weltkrieg, als K. Jaspers das programmatische Wort von der »betroffenen Neigung« des philosophisch Glaubenden »zu dem wirklich und ernsthaft Offenbarungsgläubigen« sprach²⁴. Andererseits kommt es doch angesichts der Aporetik des rein positivistischen Denkweges auch wieder zu Eingeständnissen bezüglich der Notwendigkeit metaphysischen Denkens, so bei M. Horkheimer, der erklärte, »daß Politik, welche nicht Theologie oder Metaphysik, damit natürlich auch Moral in sich bewahrt, letzten Endes Geschäft bleibt«²⁵. Auch das unablässige Befassen mit der epochalen Bedeutung der vergangenen Metaphysik und ihrer Topologie ist ein Beweis, daß das philosophische Denken von der Metaphysik weiter betroffen bleibt, auch wenn für die Gegenwart die Zustimmung ausbleibt²⁶. Auch wo im Rahmen einer »philosophischen Theologie« die Fraglichkeit des Menschen (sein Vonwoher) ernst genommen wird, kann die metaphysische Antwort nicht gänzlich unbedacht bleiben²⁷. Die »päpstliche Antwort« wird so, und sei es auch nur als Herausforderung, ihren Eindruck nicht verfehlen.

Die Enzyklika »Theologie und Philosophie« ist ein Dokument, das die Kirche in der Gegenwart und Zukunft vor neue Aufgaben stellt. Sie ist ein Dokument, das die Kirche in der Gegenwart und Zukunft vor neue Aufgaben stellt. Sie ist ein Dokument, das die Kirche in der Gegenwart und Zukunft vor neue Aufgaben stellt.

²³ Dazu vgl. H. Kuhn, *Die Kirche im Zeitalter der Revolution*, Graz 1985, 150–160; im Hinblick auf die Gesamtsituation nimmt sich G. Rohrmoser das Recht, von einer »Dekadenz des Christentums« im Westen zu sprechen: Ders., *Christliche Dekadenz in unserer Zeit. Plädoyer für die christliche Vernunft*, Bietenheim/Baden 1996, bes. 55–71.

²⁴ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 535.

²⁵ M. Horkheimer, in: *Der Spiegel* 1970, H. 1/2, 80f.

²⁶ Vgl. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg 1980, 698–702.

²⁷ So in dem aufschlußreichen Werk von W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1972, bes. II, 250–257.

Ermächtigung zur Letztentscheidung

Über den Beratungsschein und einige »Alternativen«

Von Gottfried Paschke, Bad Homburg

Die in der katholischen Kirche hierzulande seit Jahren diskutierte Frage nach dem genauen moralischen Status des Ausstellens von »Beratungsbescheinigungen«, wie sie der Staat für die sogenannte Schwangerschaftskonfliktberatung vorschreibt, hat sich durch den Brief des Papstes vom 11. Januar 1998 an die deutschen Bischöfe keineswegs erledigt. Dafür gibt es wenigstens drei Gründe. Ein erster Grund findet sich im Papstschreiben selbst. Das Dokument legt dar, daß die Ausgabe von Beratungsscheinen sittlich nicht vertretbar ist und sich daher insbesondere für die katholische Kirche verbietet. Es liefert aber keine abschließende Antwort auf die obige Frage. Ein zweiter Grund liegt in der Tatsache, daß katholische Einrichtungen bis zur Stunde Beratungsscheine wie gehabt ausstellen. Ein dritter Grund sind die Ankündigung von bischöflicher Seite, man werde sich »um eine Fassung der Beratungstätigkeit bemühen, die ohne einen Schein der bisherigen Art erfolgt«¹, und die darüber aufgekommene innerkirchliche Debatte.

Ein Argument

Vor der beschriebenen Kulisse sei auf ein außerordentlich starkes Argument hingewiesen, das, soweit ich sehe, bislang nur ansatzweise und ergänzend genutzt wird. Das Argument ist folgendes. Jene derzeit geltenden Gesetze, die sich mit Abtreibung befassen, räumen trotz aller in ihnen enthaltenen Äußerungen über Eigenständigkeit und Schutzwürdigkeit »des ungeborenen Lebens«² der schwangeren Frau ein Letztentscheidungsrecht über das Leben ihres ungeborenen Kindes ein. Sie bilden eine Art Ermächtigungsgesetz. In den Fällen, in denen weder die medizinische noch die kriminologische Indikation greift, sind es die Schwangerschaftskonfliktberatung und die Beratungsbescheinigung, die der Frau dieses Letztentscheidungsrecht zusprechen. Die Beratung, so liest man, »soll ihr helfen, eine verantwortliche und gewissenhafte Entscheidung zu treffen«³. Sie »ist ergebnisoffen zu führen. Sie geht von der Verantwortung der Frau aus. Die Beratung soll ermutigen und Verständnis wecken, nicht belehren oder bevormunden.«⁴ Denkt die Frau an eine Abtreibung, so »erwartet«⁵ man von ihr die Offenlegung ihrer Beweggründe. Verpflichtet ist sie da-

¹ Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 26. 1. 1998 zum Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe. In: Deutsche Tagespost, 29. 1. 1998, S. 5.

² § 5 Abs. 1 Schwangerschaftskonfliktgesetz (SchKG), § 219 Abs. 1 Strafgesetzbuch (StGB).

³ § 219 Abs. 1 StGB.

⁴ § 5 Abs. 1 SchKG.

⁵ § 5 Abs. 2 Nr. 1 SchKG.

zu aber nicht. Der »Beratungscharakter schließt aus, daß die Gesprächs- und Mitwirkungsbereitschaft der schwangeren Frau erzwungen wird«⁶.

Wie auch immer sich die Frau während der Beratung verhalten mag, die Ausstellung eines Beratungsnachweises ist ihr gewiß. Die Beratungseinrichtung muß ihr schriftlich bescheinigen, daß eine Beratung »stattgefunden hat«⁷.

Für diese Bescheinigung besteht nur eine einzige Verwendungsmöglichkeit. Es ist die ihr vom Gesetz zugedachte: die Möglichkeit der Vorlage beim Arzt, falls die Frau »den Schwangerschaftsabbruch verlangt«⁸, das heißt ihr ungeborenes Kind umbringen lassen will. Dann verschaffen ihr und allen anderen am Tötungsakt Beteiligten der Beratungsschein und die Befolgung einiger Verfahrensregeln⁹ Straffreiheit. Eigens ordnet der Gesetzgeber an, die »Ausstellung einer Beratungsbescheinigung darf nicht verweigert werden, wenn durch eine Fortsetzung des Beratungsgesprächs die Beachtung« der gesetzlich »vorgesehenen Fristen unmöglich werden könnte«.¹⁰

Ausgestaltet sind Beratung und Abtreibung zu sozialstaatlich geregelten Dienstleistungen. So sorgt der Staat für »ein ausreichendes plurales Angebot wohnortnaher Beratungsstellen«¹¹ sowie für »ein ausreichendes Angebot ambulanter und stationärer Einrichtungen zur Vornahme von Schwangerschaftsabbrüchen«¹². Ferner ist die Beratung für die Frau und alle, die sonst noch in sie einbezogen werden, »unentgeltlich«¹³. Die Finanzierung einer Abtreibung übernimmt unter bestimmten Voraussetzungen der Staat. Keiner Frau soll eine Abtreibung verwehrt bleiben, nur weil ihr das nötige Geld dafür fehlt.

Durch diese Ausgestaltung von Beratung und Abtreibung zu sozialstaatlich geregelten Dienstleistungen wird das der Frau zugesprochene Letztentscheidungsrecht bekräftigt und überhaupt erst auf breiter Front praktikabel.

Wenn nun die katholische Kirche gemäß den staatlichen Richtlinien Schwangerenberatung betreibt und Beratungsscheine ausgibt, dann gesteht sie also der »beratenen« Frau faktisch zu, daß sie über Leben und Tod ihres ungeborenen Kindes entscheiden dürfe. Jeder Beratungsschein ist mit der Botschaft an die Empfängerin verknüpft: Du und nur du hast unabhängig vom Inhalt der Beratung das letzte Wort über Leben und Tod deines Kindes. Der Schein ermächtigt sie zu dieser Letztentscheidung und ist auch darauf hin angelegt. Durch seine Aushändigung wird ein unschuldiger Mensch in die uneingeschränkte Verfügungsgewalt eines anderen Menschen gegeben. Das aber ist nach katholischer Lehre eine in sich verwerfliche, also eine unter keinen Umständen und durch keine noch so gute Absicht erlaubte Handlung.

Das hier vorgetragene Argument, das ich Letztentscheidungs- oder Ermächtigungsargument nenne, kommt, wie man sieht, ohne Erörterung der Frage aus, ob die Kirche durch das Ausstellen von Beratungsscheinen an Abtreibungen mitwirkt. Es

⁶ § 5 Abs. 2 Nr. 1 SchKG.

⁷ § 7 Abs. 1 SchKG.

⁸ § 218a Abs. 1 Nr. 1 StGB.

⁹ § 218a Abs. 1 StGB, § 218c Abs. 1 StGB, § 219 Abs. 2 Satz 3 StGB.

¹⁰ § 7 Abs. 3 SchKG.

¹¹ § 8 SchKG.

¹² § 13 Abs. 2 SchKG.

¹³ § 6 Abs. 4 SchKG.

erbringt den Nachweis, daß das Scheineausstellen moralisch unhaltbar ist, bereits auf einer dieser Frage vorgelagerten, allgemeineren Ebene. Selbst wenn keine der Frauen, die in katholischen Beratungsstellen die einschlägigen Bescheinigungen erhalten haben, abgetrieben und das seinen Grund in exzellenter Beratung hätte, wäre die Scheinvergabe dennoch nicht moralisch Rechens. Menschenleben zur Disposition zu stellen ist eben nie gestattet.

Mitwirkung

Unter Verwendung des Letztentscheidungsarguments fällt die Beantwortung der genannten Mitwirkungsfrage leicht. Gezielt hat der Gesetzgeber den Beratungsschein so konzipiert, daß seine Aushändigung notwendig eine schwangere Frau zur Letztentscheidung über das Leben ihres ungeborenen Kindes ermächtigt. Die Frau darf wählen: Sie kann ihr Kind leben oder »wegmachen« lassen. Würde der Schein diese Ermächtigung nicht herbeiführen, wäre er überflüssig. Erhält demnach eine schwangere Frau einen Beratungsschein und läßt anschließend ihr Kind abtreiben, so nutzt sie schlicht eine der beiden vom Gesetz vorgesehenen und ihr durch den Beratungsschein eröffneten Möglichkeiten. Folglich ist sowohl das der Abtreibung vorangegangene Ausstellen eines Beratungsscheins als auch das Veranlassen des Ausstellens eine im Sinne der traditionellen katholischen Morallehre formale Mitwirkung an dieser Abtreibung.

Auswirkung

Die Vergabe von Beratungsscheinen richtet sich nicht nur gegen ungeborene Kinder, deren Leben sie bedroht, sondern auch gegen die schwangere Frau und gegen die Allgemeinheit. Gegen die Frau richtet sie sich, weil sie ihr den Weg zu einem kapitalen Fehltritt ebnet. Ihr wird ermöglicht, was die Menschenrechte verbieten und woran sie zerbrechen kann. Gegen die Allgemeinheit richtet sich das Ausstellen des Scheines, weil man ihr damit ein Beispiel der Mißachtung von sittlich unbedingt Gebotenem gibt. Den Bürgern wird signalisiert, über Menschenleben dürfe man unter Umständen sehr wohl verfügen.

Widerlegung

Ein Vorteil des Ermächtigungsarguments besteht darin, daß schon dieses eine Argument genügt, um vielem, was zugunsten des Ausstellens von Beratungsscheinen vorgebracht wird, den Boden zu entziehen. Da ist beispielsweise die gängige Behauptung, das Ausstellen des Scheines sei durch die Absicht, ungeborene Kinder zu retten, gerechtfertigt. Doch auch die beste Absicht gestattet es nicht, ein Menschenleben aufs Spiel zu setzen.

Eine andere Behauptung lautet, wer keine Beratungsscheine vergeben wolle, mache sich des Unterlassens von Hilfeleistung schuldig. Der Vorwurf ist absurd. Die

Ablehnung des Ansinnens, jemandem das Letztentscheidungsrecht über das Leben eines anderen zuzubilligen, widerspricht in keiner Hinsicht der Idee des Helfens.

Des weiteren ist zu hören, eine Frau, die mit einem in einer katholischen Beratungseinrichtung ausgestellten Schein eine straffreie Abtreibung vornehmen lasse, mißbrauche den Schein. Gerade das tut sie nicht. Sie übt lediglich das Letztentscheidungsrecht aus, das ihr durch die Beratung und die Übergabe des Beratungsscheins zugestanden wurde. Im übrigen kann der Beratungsschein gar nicht mißbraucht werden. Er taugt ja zu nichts anderem als zur Vorlage beim Arzt, um eine von Strafe befreite Abtreibung durchführen zu lassen.¹⁴

Häufig wird gesagt, bei den Scheinen, die katholische Einrichtungen ausgeben, handele es sich um Bestätigungen einer Beratung und um nichts weiter. Was mit der Bescheinigung geschehe, sei nicht Sache der Kirche. Dafür trage sie keinerlei Verantwortung. Auch diese Meinung ist falsch. Aufgrund der gesetzlichen Regelungen bewirkt doch die Vergabe des Scheines unweigerlich, daß eine schwangere Frau zur Letztentscheidung über das Leben ihres ungeborenen Kindes ermächtigt wird. Ein jeder, der sich dem staatlichen Beratungssystem einfügt und Beratungsbescheinigungen ausstellt oder ausstellen läßt, ruft diese Ermächtigungs- oder Letztentscheidungswirkung hervor und trägt dafür Verantwortung. Sind auf einem vergebenen Beratungsschein Ermächtigungswirkung und Verantwortung nicht ausdrücklich erwähnt, ändert das nichts an ihrem Vorhandensein.

Überhaupt ist der Name *Beratungsschein* irreführend. Er beschönigt und verharmlost. Er ist ein Instrument zur Verdrängung und Gewissensberuhigung. Mit ihm läßt sich trefflich in die eigene Tasche lügen. Der Sache angemessen wären die Bezeichnungen *Letztentscheidungsschein*, *Ermächtigungsschein*, *Verfügungsschein*. Die bekannte Vokabel *Tötungslizenz* ist drastisch und vielen ein Ärgernis. Jedoch zeigen das Letztentscheidungsargument und die Abtreibungswirklichkeit in Deutschland, daß sie ihre Berechtigung hat.

Beurteilung

Den Weg des Bischofs von Fulda bei der Schwangerenberatung hat bis jetzt keiner der übrigen Bischöfe eingeschlagen. Man scheint danach zu suchen, wie man der Bitte des Papstes auf andere Weise »Folge leisten«¹⁵ kann. Erste Vorschläge sind im Gespräch. In einem von ihnen wird geraten, man solle den Schein »mit einer unmißverständlichen Darstellung der Auffassung der Kirche« zu Beratung und Beratungsschein versehen und der Frau den aufgedruckten Text »gegebenenfalls bei der

¹⁴ Vgl.: *Finnis, John*: Improvisierte Überlegungen [mitgeteilt durch Robert Spaemann]. In: Internationale katholische Zeitschrift 21 (1992), S. 166 f. – *Spaemann, Robert*: Das Entscheidungsrecht der Frau entlastet den Mann und die Mitwelt. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. 5. 1991, S. 12. – *Ders.*: [Ohne Titel] In: Der Beratungsschein aus kirchlicher Hand? Eine Kontroverse. In: Internationale katholische Zeitschrift 21 (1992), S. 161–166, hier S. 165. – *Ders.*: Verantwortung für die Ungeborenen. In: Schriftenreihe der Juristen-Vereinigung Lebensrecht e.V. zu Köln, Nr. 5. Referate der öffentlichen Veranstaltung vom 6. Mai 1988 in Köln. Köln: Kölner Universitätsverlag, 1988, S. 13–30, hier S. 24 f.

¹⁵ Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 26. 1. 1998 zum Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe. In: Deutsche Tagespost, 29. 1. 1998, S. 5.

Aushändigung« des Scheines vorlesen lassen.¹⁶ Gewonnen wäre mit dieser Maßnahme nichts. Solange der Staat ein Dokument als Beratungsbescheinigung anerkennt, zeitigt seine Vergabe ungeachtet aller auf ihm abgedruckten Erklärungen die geschilderte Ermächtigungs- oder Letztentscheidungswirkung, ist der Schein ein Verfügungsschein.

Andere Vorschläge umgehen die Ausstellung des Beratungsscheins. Man denkt an einen »Beraterbrief« für die schwangere Frau oder an eine Regelung, die dem tötungswilligen Arzt auferlegt, bei der Beratungsstelle nachzufragen, ob seine Patientin beraten wurde.¹⁷ Auch von einer eidesstattlichen Erklärung der Frau, daß sie sich habe beraten lassen, ist die Rede.¹⁸ Eine weitere Stimme hielt es für richtig, wenn sich der Staat mit der Aussage der schwangeren Frau gegenüber dem Arzt, sie sei vorschriftsmäßig beraten worden, begnügen würde.¹⁹ Keine dieser Konstruktionen ist annehmbar. Der Beratungsschein entfällt, seine Ermächtigungs Wirkung aber bleibt. Bei der ersten Konstruktion ist sie an den »Beraterbrief« gekoppelt, bei der zweiten an die Antwort der Beratungsstelle auf die Rückfrage des Arztes. Beim dritten und vierten Vorschlag tritt die Ermächtigungs Wirkung allein schon durch die Beratung ein. Folgte der Staat einem dieser beiden Vorschläge, es wäre auf dem Gebiet der Schwangerenberatung das Ende jeglicher sittlich vertretbaren Zusammenarbeit mit ihm.

Beratung

Bei Dostojewski heißt es: Wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt.²⁰ Die Übertragung dieses Wortes auf das Vergehen der Abtreibung lautet: Wenn eine schwangere Frau über Leben und Tod ihres ungeborenen Kindes entscheiden darf, dann ist alles erlaubt. Staat wie Kirche wären gut beraten, sich davon warnen zu lassen.

¹⁶ Knauer, Peter: Schwangerschaftskonfliktberatung und Beratungsschein. In: Stimmen der Zeit 123 (1998), S. 246–252, hier S. 252. – Vgl. »Wertebewußtsein schaffen«. Ein Gespräch mit dem Strafrechtler Albin Eser zur Diskussion über die Schwangerschaftsberatung«. In: Herder-Korrespondenz 52 (1998), S. 178–183, hier S. 181.

¹⁷ Bericht »Die katholischen Bischöfe in Deutschland halten vorläufig am bisherigen Beratungssystem fest«. In: Deutsche Tagespost, 29. 1. 1998, S. 1f., hier S. 2. – Bericht »Fachleute prüfen Lösungen für »Umstieg« in der Beratung«. In: Deutsche Tagespost, 31. 1. 1998, S. 5. – Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, vom 27. 1. 1998 zum Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe. In: Deutsche Tagespost, 29. 1. 1998, S. 5f., hier S. 6. – »Wertebewußtsein schaffen«. Ein Gespräch mit dem Strafrechtler Albin Eser zur Diskussion über die Schwangerschaftsberatung«. In: Herder-Korrespondenz 52 (1998), S. 178–183, hier S. 181.

¹⁸ Bericht »Die katholischen Bischöfe in Deutschland halten vorläufig am bisherigen Beratungssystem fest«. In: Deutsche Tagespost, 29. 1. 1998, S. 1f., hier S. 2. – Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, vom 27. 1. 1998 zum Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe. In: Deutsche Tagespost, 29. 1. 1998, S. 5f., hier S. 6.

¹⁹ Meldung »Reinelt zur kirchlichen Schwangerenkonfliktberatung«. In: Deutsche Tagespost, 7. 2. 1998, S. 5. – Vgl. »Wertebewußtsein schaffen«. Ein Gespräch mit dem Strafrechtler Albin Eser zur Diskussion über die Schwangerschaftsberatung«. In: Herder-Korrespondenz 52 (1998), S. 178–183, hier S. 181.

²⁰ Dostojewski, Fedor M.: Die Brüder Karamasoff. Klagenfurt: Neuer Kaiser Verlag, Hans Kaiser, 1978, S. 421f., 424 (elftes Buch, IV. Kapitel), 459f. (elftes Buch, VIII. Kapitel).

Exegese

Schulz, Hans-Joachim: *Die apostolische Herkunft der Evangelien. Zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier. Dritte, völlig neu gestaltete und aktualisierte Auflage (Quaestiones Disputatae 145), Freiburg – Basel – Wien 1997, 405 S., ISBN 3-451-02145-5, DM 68,00.*

Außenseiter sind in der »Zunft« selten willkommen. Und wenn sie schier unumstößliche Dogmen in Frage stellen, werden auch ihre solidesten Argumente selten gewürdigt. Das Wort »kritisch«, das auf Unterscheidungsvermögen und Diskussionsbereitschaft (die ernsthaft immer Lernbereitschaft einschließt) verweisen sollte, ist in weiten Kreisen der sogenannten historisch-kritischen Exegese seit langem mit dem Vorurteil verkoppelt, wonach nur ein negatives, die Überlieferung skeptisch beurteilendes, der eigenen Hypothese mehr Zutrauen schenkendes »Ergebnis« einer sogenannten Untersuchung dieses Prädikat »kritisch« verdiene. Der – auch ethisch einzig verantwortbare – Grundsatz »in dubio pro traditione« ist in der »Zunft« längst über Bord geworfen worden – zugunsten nicht selten pseudowissenschaftlicher Besserwisserei, die von Profanhistorikern schon oft genug – freilich ohne Wirkung – entlarvt worden ist.

Hans-Joachim Schulz gehört nicht zur »Zunft«, er ist Professor für Ostkirchenkunde und ökumenische Theologie an der Universität Würzburg. Er ordnet seine streng historisch und gattungsgeschichtlich argumentierende Untersuchung bewußt einem fundamentaltheologischen Horizont im Rahmen katholischer Theologie zu; und auch das ist heute nicht selten – seltsamerweise – anstößig. Es war (obwohl die nun schon notwendig gewordene 3. Auflage verlegerische Zurückhaltung widerlegt) schwierig, seine Arbeit zu publizieren; und der Herausgeber der *Quaestiones Disputatae* tat es nur mit im Vorwort zur 1. Auflage deutlich geäußerten Bedenken. Im Vorwort zur 3. Auflage sieht sich der Autor sogar genötigt zu notieren: »Manche katholischen Rezensenten werten bereits die Auseinandersetzung mit Bultmann und seiner Schule, aufgrund seines die Geschichtsmächtigkeit des Heilshandelns Gottes überspringenden Glaubensverständnisses ... als unökumenisch« (S. VII).

Worum geht es in der »Quaestio Disputata« von Hans-Joachim Schulz?

– Um ein Votum für die ungebrochene Kontinuität der apostolischen Verkündigung in den

Evangelien, um eine neue Würdigung »der einheitlichen Zuweisungstradition der Evangelienüberschriften und der patristischen Zeugnisse seit dem 1. Jahrhundert« (S. 24) – und deren Untermauerung durch historische, exegetische, gattungs- und formkritische Einsichten.

– Auch um den Aufweis entscheidender »Geburtsfehler« der historisch-kritischen Methode: »rationalistische Vorentscheidungen und historische Irrtümer« (S. 79).

– In der 3. Auflage auch um den kritischen Vergleich »zweier gegensätzlicher Stellungnahmen der Bibelkommission zur Formgeschichte: Kritik ihrer Vorurteile (1964) und harmonistische Glättung ihrer Positionen (1993)« (S. 99), wobei das Dokument von 1993 »Die Interpretation der Bibel in der Kirche« mit dem Stichwort »Methodendeskription unter Ausblendung der katholischerseits nicht rezipierbaren Faktoren« (S. 106) charakterisiert wird; auch an scharfer Kritik daran wird nicht gespart, z. B.: »die herkömmliche, rationalistisch befrachtete Formgeschichte und (mit noch mehr Enthusiasmus) die von Schülern Bultmanns kreierte und als »Redaktionsgeschichte« benannte Methode (werde) pauschal gesundgebetet« (S. 108); oder: »Auch der methodenimmanente Gebrauch des Begriffs »christliche Gemeinschaft« im Sinne eines kreativen Kollektivs, das Jesusüberlieferungen spontan »hervorbringt« – fern vom katholischen Verständnis der von Christus auf das Fundament der Apostel begründeten und aufbauten Kirche – scheint die Verfasser nicht zu stören« (S. 109).

– In der Hauptsache geht es dann um eine Ortung aller vier Evangelien im »wiederentdeckten jüdisch-christlichen Traditionskontinuum«, dem »Lebensraum einer frühen Gestaltung von Evangelientradition« (S. 110), in dem sich – ausweislich des »Spiegels kerygmatischer und liturgischer Zeugnisse des Paulus« – die »Struktur der ältesten Evangelientradition« (S. 125) ausgebildet hat.

Unter den zahlreichen wichtigen Beobachtungen dieses Abschnitts scheint mir die folgende besonders beachtenswert: »Gegenüber theologischen Mißverständnissen, die Tod und Auferstehung Jesu zum absolut voraussetzungslosen Ausgangspunkt allen christlichen Glaubens machen wollen, ist von der jüdischen Tradition und den alttestamentlichen Schriften her in Erinnerung zu rufen, daß bei aller (meist verkannten) Vielfalt der jüdischen Vorstellungen vom *Messias* (wie auch derer vom erwählten »Gerechten«: Weish 2; 5), keine einzige denkbar

ist, in der die Erwählung des Messias (oder die zum ›Knecht‹: Jes 53; bzw. zum ›Sohn Gottes‹: Weish 2,18) erst *jenseits* des Todes einsetzen würde. Dies ist zu bedenken unbeschadet dessen, daß der spezifisch christliche Glaube, der Jesus als den Christus offen verkündet, *nachösterlich* ist und daß der zum ›Gottesknecht‹ und ›Sohn Gottes‹ Erwählte in seinem *irdischen Leben* als solcher unter den Zeitgenossen und Widersachern unerkannt bleiben konnte« (S. 134).

– H.-J. Schulz stellt die vier Evangelien (nicht in kanonischer Reihung!) nacheinander so vor: »Das Markusevangelium: Christuszeugnis in kerygmatisch-missionarischer Prägung« (S. 187ff); »Das Matthäusevangelium: Kirche und apostolische Autorität nach dem Martyrium Petri« (S. 219ff); »Der Kairos des lukanischen Doppelwerkes: die in der Mission Pauli exemplarisch erfüllte ›Zeugenschaft bis an die Grenzen der Erde‹« (S. 243ff); »Das Johannesevangelium: Augenzeugenerfahrung und paschatheologisch orientierte Christusanamnese« (S. 291ff).

Im ganzen bietet H.-J. Schulz das erfreuliche Beispiel der kritischen Aufnahme und fruchtbaren Weiterführung einer Hypothese, nämlich meiner Rekonstruktion einer vormarkinischen Passionsgeschichte, die er durch den Aufweis ihrer paschahaggadischen Struktur genauer verorten und in ihrer Überlieferungsqualität bestätigen kann (S. 162ff): »Mehr noch als im Zeugnis der Apostel aufgrund *gemeinsamer Erinnerung* ist gerade in der passahaggadischen Gestalt der urgemeindlichen Passionsgeschichte der *Glaubensrealismus Petri* lebendig, der sich in der *liturgischen* Auferbauung der Urgemeinde unverwechselbarer mitteilte, als dies im Rahmen sonstiger apostolischer Tätigkeiten geschah« (S. 175f). »Die überlieferungsgeschichtlichen und literarkritischen Argumente von *Pesch* zugunsten einer frühen schriftlichen Entstehung der ›vormarkinischen Passionsgeschichte‹ in der *Jerusalem* Gemeinde werden aufgrund unserer passahaggadischen Deutung im Ergebnis weitestgehend bestätigt« (S. 181).

Was die Datierung aller vier Evangelien angeht, bringt H.-J. Schulz ein ansehnliches Potential von Argumenten für die 60er Jahre bei. Dabei entsteht freilich, worauf wir zurückkommen müssen, ein gewisses Gefährde, das auch historische Urteile – durch getrübe Sicht – zu beeinflussen scheint. Bei den Verfasserfragen verteidigt Schulz mit wirklich guten Gründen die altkirchliche Zuweisungstradition, von der er zusammenfassend anführt: »Diese sieht, traditionsgeschichtlich sehr berechtigt, die Entstehung der vier Evangelien in engster Verbindung mit der apostolischen Verkündigung und der

Ausbreitung der Kirche durch die apostolische Mission. Sie konzipiert demgemäß die Abfassungszeiten entsprechend den Schlüsselsituationen der apostolischen Kirche selbst und ist nicht so sehr an einem *terminus post quem* interessiert, der sich aus bestimmten Einzelformulierungen oder aus der Erwähnung bzw. Widerspiegelung der jeweils letzten Ereignisse der Abfassungszeit erkennen läßt« (S. 67).

Das *Markusevangelium* datiert Schulz aufgrund missions- und zeitgeschichtlicher Daten »auf die Jahre um 60« (S. 201), noch zu Lebzeiten Petri (dessen Tod er allerdings gegen die Hinweise aus altkirchlicher Tradition, die von einem 25jährigen Episkopat Petri in Rom sprechen und von seiner Hinrichtung in Abwesenheit Neros und so auf das Jahr 67 n. Chr. hinweisen, auf das Jahr 65 datiert [S. 241]). Dazu fügt sich, was »die inneren Kriterien des Petrusbildes im Mk-Ev, nämlich eine große Transparenz für die Rolle Petri im Jüngerkreis des irdischen Jesus (einschließlich seines oftmaligen Versagens), aber mehr noch auch die Widerspiegelung dessen, was der durch den Auferstandenen neu berufene Petrus für die Gemeinde des Mk-Ev bedeutet«, erkennen lassen, nämlich einen Verfasser, »zu dem bestens paßt, was in neutestamentlichen Schriften (Apg 12,12.25; 13,5.13; Kol 4,10; Phlm 24; 1 Petr 5,13; 2 Tim 4,11) über Markus gesagt wird, insofern dieser einer der *besonderen Vertrauten* Petri war und an der von Petrus und Paulus vorangetriebenen Mission teilhatte« (S. 214f).

Das Matthäusevangelium ist nach der Auffassung von Schulz in den Jahren 66–70 entstanden; der *Terminus post quem* ist das Martyrium Petri (wonach m. E. also zu korrigieren wäre: zwischen 67–70). Die altkirchlichen Verfasserangaben zum Matthäusevangelium würdigt Schulz kritisch so: Die inneren Kriterien schließen »eine Verfasser-schaft des Apostels Matthäus für den *definitiven* Text des Mt-Ev nahezu aus« (S. 219). Jedoch: »Eine Traditionsvermittlung von Logien Jesu an die Gemeinde von Antiochien durch Altpetel, und speziell durch Matthäus, harmoniert nicht nur mit der Tatsache, daß die Logienquelle – aufgrund ihres (völlig begründeten) apostolischen Ansehens – in *zwei* der vier Evangelien einging, deren definitive Verfasser mit Antiochien in Zusammenhang stehen« (S. 221).

Der Paulusbegleiter Lukas aus Antiochien gilt Schulz auch als Verfasser des *lukanischen Doppelwerkes*, entsprechend als der in den Wir-Berichten der Apostelgeschichte erkennbare Augenzeuge (für den ich in meinem Apg-Kommentar Timotheus halte, womit sich Schulz leider nicht auseinandersetzt). Das lukanische Doppelwerk soll schon um

62 entstanden sein, kurz nach dem Mk-Ev, das von Lukas benutzt ist (vgl. S. 288).

Wichtig ist der Hinweis, daß wohl »von Rom« jene Entwicklung ausgegangen ist (und sich hier schon vor dem Ende des 1. Jahrhunderts durchgesetzt hat), die aufgrund der programmatischen Verwendung des Begriffs »euangelion« im 1. Vers des in Rom entstandenen Mk-Ev speziell das *schriftliche* Glaubenszeugnis vom Leben des Herrn als »Evangelium« verstehen läßt und die diesem Begriff eine Übertragung auch auf die analogen Werke des Matthäus, Lukas und Johannes eröffnet hat« (S. 219).

Als Verfasser des *Johannesevangeliums* kommt nach Schulz nur der Zebedäide Johannes in Frage, der das Evangelium freilich erst nach dem Tod Petri vollendete. »Doch auch das verschriftete Evangelium dürfte noch lange Zeit innerhalb der johanneischen Gemeinde vom Evangelisten zurückgehalten worden sein, bis es die *Schüler des Johannes* nach dem Tod des Meisters in Form des *textus receptus* (einschließlich 21,24f) in andere Gemeinden versandten« (S. 384).

Daß Rom, Antiochien und Ephesus die entscheidenden Zentren der Evangelienschreibung waren – und zwar wegen der dort lebenden apostolischen Zeugen – ist gewiß die wirklichkeitsnächste und durch die altkirchliche Überlieferung gedeckte Annahme. Mit Recht wehrt sich Schulz gegen Hypothesen, welche »die Kommunikation zwischen den großen apostolischen Ortskirchen zu einem Spiel des Zufalls« degradieren und »den Gesetzmäßigkeiten der apostolischen Mission« widersprechen, »die es in Wirklichkeit verstand, Kommunikations- und Reisemöglichkeiten äußerst wirksam zu nutzen« (S. 224).

Würde die »Zunft« in ein detailliertes Gespräch mit H.-J. Schulz eintreten, das darauf bedacht wäre, den Spielraum der Spekulationen und unsachgemäßen Kritik einzuengen und die verfügbaren Daten und möglichen Kombinationen in den Versuch eines fruchtbaren Puzzles einzubringen, könnte m. E. die Einleitungswissenschaft – in der von Schulz mit Recht angestrebten fundamentaltheologischen Rückbindung – nicht nur eine neue Blüte erleben, sondern auch neu der Kirche ihre theologischen Dienste anbieten.

Dabei ließen sich im einzelnen gewiß manche Korrekturen an dem von H.-J. Schulz entworfenen Bild anbringen, was hier wenigstens an einem Beispiel ein wenig ausführlicher erörtert werden soll. Die Gründe, warum Schulz die johanneische Passionschronologie vor der synoptischen (und der vormarkinischen, aus den frühesten Jahren Jerusalemer Tradition stammenden – wie ja auch Schulz annimmt!) bevorzugt und als historisch erklärt,

leuchtet mir nicht ein. Das »Evangelium der Urgemeinde«, dessen paschaanamnetische Prägung Schulz (gerade damit meine Rekonstruktion bestätigend) erkannt hat, setzt zweifellos Jesu letztes Mahl als Paschamahl voraus, das nur am 14. Nisan stattfinden konnte. Eine frühe – gegen den tatsächlichen Ablauf der historischen Ereignisse – vorgenommene Umprägung ist höchst unwahrscheinlich. Und auch im Johannesevangelium haben sich noch Spuren davon erhalten, daß seine Tradition um das letzte Mahl Jesu als ein Paschamahl wußte, wie schon Joachim Jeremias deutlich gezeigt hat. Die johanneische Passionschronologie ist durchgängig erkennbar auf die Identifizierung Jesu als des »wahren Paschalamm« hin angelegt, ebenso wie die johanneische Schriftauslegung in der Passionsgeschichte. Die Ansetzung der Salbung Jesu auf den 10. Nisan entspricht dieser Absicht ebenso – das Paschalamm wird bereitgestellt – wie die spätere Schilderung, daß dem wahren Lamm kein Knochen zerbrochen wird. Dabei besteht die johanneische Zuspitzung gerade auch darin, daß die Gegner Jesu ihn als Irrlehrer verkennen, der zur 6. Stunde des 14. Nisan wie ein gefährlicher Sauerteig hinausgeschafft werden muß.

Eine Reduzierung der hochsymbolischen Inszenierung in der johanneischen Passionsgeschichte in die einfachere Deutung des Geschehens in der vormarkinischen Passionsgeschichte – deren historische Einzelzüge Schulz auch für bedeutsam hält und in seiner Auslegung noch konturiert; z. B. Petrus und Johannes als die beiden Jünger, die das Paschamahl vorbereiten – ist unwahrscheinlich. Dort, im »Evangelium der Urgemeinde«, ist festgehalten, daß Jesus mit den Zwölfen das Paschamahl feierte und sich ihnen als Mitte der künftigen Ekklēsia in den Gaben von Brot und Wein zueignete, bevor er in der folgenden Nacht und am folgenden Tag selbst als der Knecht »wie ein Lamm« zur Schlachtbank geführt wurde. Die Deutung Jesu als des Paschalamm, wie sie schon Paulus in 1 Kor voraussetzt, hat die johanneische Schilderung inspiriert – bis hin zur Umprägung der Chronologie und zur Neufassung der Mahlszene (die Schulz als ein Toda-Mahl deuten möchte), in der die Fußwaschung nun vor den Abschiedsreden in den Mittelpunkt rücken konnte.

Hervorgehoben werden soll am Schluß dieser wenigen Hinweise auf ein überreiches Buch noch die Klarheit, mit welcher H.-J. Schulz jegliche anti-judaistische Deutung der Evangelien zurückweist. Z. B.: Die lukanische Sicht der Zeitgeschichte hat nichts zu tun »mit einer (theologisch verfehlten) These von der endgültigen Verwerfung des jüdischen Volkes« (S. 255).

Rudolf Pesch, Bad Tölz

Christliche Gesellschaftslehre

Anton Rauscher (Hsrg.), Zukunftsfähige Gesellschaft, Beiträge zu Grundfragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik, Soziale Orientierung Bd. 12, Berlin 1998, 217 S., ISBN -8-994-5

In einem gemeinsamen Wort haben sich die katholische und die evangelische Kirche in Deutschland zu Grundfragen der Wirtschafts- und Sozialordnung geäußert. Im Februar 1998 mahnten die Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD anläßlich des ersten Jahrtages der Veröffentlichung des gemeinsamen Wortes „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ eine bessere Rezeption des kirchlichen Wortes an. Angesichts einer Rekordzahl von nahezu 5 Millionen offiziell registrierten Arbeitslosen und anhaltender Diskussionen um den Umbau des Sozialstaates ist eine Besinnung auf die Grundlagen und Ziele des Wirtschaftens höchst notwendig. Wer sich an dieser Debatte qualifiziert beteiligen will, sei auf den von Anton Rauscher herausgegebenen Band „Zukunftsfähige Gesellschaft“ hingewiesen. Die Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft, die Globalisierung, die künftigen Arbeitsmärkte, Sozial-, Familien-, und Gesundheitspolitik sind zentrale Fragen, mit denen sich die Autoren befassen. Die Themenauswahl läßt keinen Zweifel, daß es dem Herausgeber und den Autoren um einen aktiven Beitrag zur Diskussion derjenigen Themen geht, die die Gesellschaft derzeit am stärksten bewegen. Anton Rauscher, langjähriger Ordinarius für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Augsburg und Leiter der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, gelang in diesem Band die Versammlung hochkarätiger Autoren, die die anstehenden Themen nicht nuraus fundierter Theorie, sondern auch aus praktischer Verantwortung zu behandeln in der Lage sind. Diese Kombination macht die vorliegenden Beiträge besonders interessant und hilfreich. In den 11 Beiträgen melden sich zu Wort: Anton Rauscher, Alfred Schüller, Egon Tuchfeld, Christian Watrin, Gerhard D. Kleinhenz, Gernot Gutmann, Heinz Lampert, Günther Neubauer, Lothar Roos, Wolfgang Ockenfels, Hans Tietmeyer. Die Autoren sind allesamt angesehene Fachleute. Ihre Zusammenstellung garantiert eine Behandlung der gewählten Fragestellung, die über den Verdacht einer bloß binnenkirchlich orientierten Betrachtung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Fragestellung erhaben ist. Der Band dokumentiert einen anregenden Dialog zwischen kirchlich-theologischen, wirt-

schaftlichen und sozialwissenschaftlichen Denk- und Lösungswegen. Mit guten Gründen führt deshalb der Herausgeber in seiner Einführung an, daß mit diesem Band Sachkompetenz und wissenschaftliche Verantwortung der Autoren in eine Grundlagen diskussion unserer Gesellschaft eingebracht werden sollen, wobei diese sich der Reform von Wirtschaft und Gesellschaft im Sinne der Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität verpflichtet wissen. Wer meint, die aktuellen Probleme ließen sich durch mehr Staat und mehr Lenkung lösen, sollte sich mit diesen Beiträgen auseinandersetzen. Dasselbe gilt für diejenigen, die die Zukunft in „neoliberalen“ Ideen sehen. Die soziale Marktwirtschaft wird nicht verabschiedet. Wie es im gemeinsamen Wort der Kirchen heißt, hat kein anderes Wirtschaftsmodell den Ausgleich zwischen Freiheit und sozialer Verantwortung besser geleistet. Darum geht es in den 11 Beiträgen des Bandes auch um die Erneuerung von Wirtschaft und Gesellschaft auf der geistigen Grundlage der sozialen Marktwirtschaft. Es geht nicht um einen Wechsel des Modells von Wirtschaft und Gesellschaft, sondern um dessen Erneuerung und mithin um dessen Zukunfts- und künftige Leistungsfähigkeit. Zu diesem Ziel tragen die Autoren in konzentrierter und übersichtlicher Form eine Fülle von Überlegungen und Vorschlägen bei, die für den Theoretiker ebenso anregend sind wie für denjenigen, der in konkreter Handlungsverantwortung steht. Der vorliegende Band eignet sich sehr gut, die Impulse des gemeinsamen Wortes der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ noch nachhaltiger zu verbreiten und zu dessen erfolgreicher Rezeption beizutragen. Wenn es um eine Reform von Wirtschaft und Gesellschaft geht, soll diese Reform eben nicht mit einem Abschied von den christlichen Grundwerten verbunden sein, die die soziale Marktwirtschaft möglich machten. Eine dem Menschen dienliche zukunftsfähige Gesellschaft bedarf vielmehr einer Wiederbesinnung auf die tragenden Werte, die sich bewährt haben. Ein aktiver Beitrag von Christen in Wirtschafts- und Sozialpolitik muß auf diesem Hintergrund geradezu als unentbehrlich angesehen werden.

Bemerkenswert ist, daß sich in vielen Beiträgen sehr deutlich zeigt, wie bedeutsam die für die katholische Soziallehre und das christliche Menschenbild grundlegenden Werte der Freiheit der Person, aber auch deren Verantwortlichkeit, der Gerechtigkeit, der Subsidiarität und Solidarität für eine Modernisierung der sozialen Marktwirtschaft

sind. Dazu gehören die Freiheit zur unternehmerischen Initiative, die gesellschaftliche Verantwortung des Unternehmers, die Stärkung der Eigeninitiative und Eigenverantwortung für Gesundheits- und Altersvorsorge ohne die bisherigen Sicherungssysteme dadurch abzulösen, die Verbesserung der Vermögensbildung durch Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivvermögen. Entworfen wird das Bild einer auf Freiheit und Gerechtigkeit aufgebauten Gesellschaft, die gerade durch die Stärkung von Freiheit und Verantwortung zukunftsfähig werden soll. Bemerkenswert ist, daß im dem bereits erwähnten gemeinsamen Wort der Kirchen schon in der Überschrift gleichfalls für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit geworben wird. Der Begriff „Freiheit“ jedoch fehlt in der thematischen Grundaussage, wiewohl er im Text durchaus seinen Platz hat. Der vorliegende Band akzentuiert zusätzlich den Wert der Freiheit. Demgegenüber scheinen manche Visionen zur Zukunft von Wirtschaft und Gesellschaft, insbesondere solche, die im Grunde einen Modellwechsel des Wirtschaftssystems anstreben, Gerechtigkeit und Solidarität mehr unter dem Vorzeichen der Gleichheit als unter dem der Freiheit zu verstehen. Die Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft setzt jedoch Freiheit voraus. Die vorliegenden Beiträge

bevorzugen daher auch in der Frage des Abbaus der Arbeitslosigkeit alle Strategien, die auf dem ersten Arbeitsmarkt neue Arbeitsplätze schaffen. Investieren hat Vorrang vor Teilen. Letzteres kann auf Zeit einem Mangel abhelfen, nicht jedoch eine Zukunftsperspektive eröffnen, die dem Problem der Arbeitslosigkeit abhelfen könnte. Mit Interesse wird man vermerken können, daß sich der Band mit einem Schwerpunkt der Familie und der Familienpolitik widmet. Dieses Anliegen wird nur allzu oft stiefmütterlich als bloßes Randund Nischenthema angesehen. Dagegen besitzt es in einer freiheitlichen Gesellschaft, die auf christlichen Werten basiert, eine hochrangige Bedeutung.

Anton Rauscher hat in Zusammenarbeit mit einem Team bewährter Fachleute einen Band zusammengestellt, der in der gegenwärtig nicht selten hektisch geführten Diskussion um eine zukunftsfähige Gesellschaft und deren Wirtschafts- und Sozialpolitik klare Maßstäbe und fundierte Orientierung gibt. Daß in diesem Fall auch das wissenschaftliche Niveau der Beiträge einer guten Verständlichkeit nicht im Wege steht, wird der Leser begrüßen. Es trägt wesentlich dazu bei, die Grundlagen des Bandes und der darin vertretenen Autoren breit vermitteln zu können.

Eugen Kleindienst, Augsburg

Philosophie

Possenti, Vittorio: *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*, Rom: Armando ed. 1995, 176 S., ISBN 88-7144-595-3.

In seinem Hauptanliegen bereits durch das Buch *Kritischer Rationalismus und Metaphysik* (1994) angekündigt, ist Ende 1995 Possentis Essay über den Nihilismus erschienen. »Ein allgegenwärtiges und polyedrisches Ereignis«, wesentlicher Bestandteil des kulturellen Selbstbewußtseins unserer Epoche, wird der Nihilismus in vielerlei Hinsicht charakterisiert; von der philosophischen Reflexion, von der religiösen Meditation, von der Dichtung: »Tod Gottes«, Abwesenheit von Sinn, Auflösung der Werte, Verlust der Mitte, etc.. P. bemüht sich, das »Wesen« des Nihilismus zu klären im Ausgang von einer zentralen metaphysischen Annahme: »Nihilismus ist für uns in erster Linie nicht das Ereignis, durch das die höchsten Werte entwertet werden, die Ankündigung, daß »Gott tot« oder das Leben sinnlos ist, sondern der Bruch der unmittelbaren intentionalen Beziehung zwischen Denken und Sein.« Der Autor möchte daher den theoretischen Nihilismus fokussieren, oder besser die theoretische (spekulative) Dimension des Nihilismus. An

der Wurzel des Nihilismus steht für P. eine »anti-realistische Option« (dieses Motiv hatte schon Jacobi antizipiert): »Das Wesen des spekulativen Nihilismus läßt sich präzise als *Antirealismus* definieren.« »Seine Pointe«, erklärt P., indem er die historisch-theoretische Grundthese seiner Studie auf den Punkt bringt, »scheint in einer völligen Abdankung des Intellekts zugunsten des Willens (Nietzsche) zu liegen, in der Auflösung des ganzen Prozesses der Wirklichkeit im reinen Akt oder der Selbstschöpfung des transzendentalen Ichs (Gentile), in der Destruktion des Begriffs der Wahrheit als *adaequatio* (Heidegger).« Auf streng theoretischer Ebene wird diese These auch so formuliert: »Das Wesen des spekulativen Nihilismus liegt (und hat seinen Ursprung) in der Unfähigkeit, zu einer eidetisch-urteilenden Visualisierung des Seins zu kommen. Dieses fundamentale Ereignis ist eng verbunden mit der Krise der Metaphysik der Vernunft (*intellectus/nous*) und damit dem Verzicht auf die intellektuelle Intuition, vor allem die intellektuelle Intuition des Seins, wie das Urteil sie erreicht.«

Diese Hauptthesen werden in speziellen Untersuchungen entwickelt und vertieft: Nietzsche, Gentile und Heidegger sind der Gegenstand der zentra-

len Kapitel des Buches (bemerkenswert die Interpretation des Heideggerschen Denkens als Suche nach einer »Erfahrung des Selbst«); doch schenkt P. auch den Wegen der zeitgenössischen Philosophie seine Aufmerksamkeit, die auf verschiedene Weise das Thema des Nihilismus kreuzen, wie z.B. der Hermeneutik und dem »postmetaphysischen Denken« (Habermas). Er geht auch Strömungen der philosophischen Reflexion nach, auf die der Nihilismus lähmend gewirkt hat (die Geschichtsphilosophie, der Humanismus), um die Möglichkeit neuer Entwicklungen im Licht einer Wiederentdeckung der »Seinsphilosophie« (der »Onto-Sophie«, von der Jacques Maritain spricht) zu eröffnen. Denn alternativ zu den verbreiteten Deutungen des Nihilismus als »Epochenschicksal« sieht P. im Nihilismus ein »offenes Ereignis«: Er ist nicht etwas, was »dem Sein zustößt«, sondern »dem Subjekt«, so daß er »in die Klasse der nicht-notwendigen, vielmehr offenen und umkehrbaren Ereignisse gehört«. Auf dieser Basis – wo »keinerlei Notwendigkeit am Werk ist« – läßt sich, so P., sinnvoll eine »Aufhebung« des Nihilismus denken, eine Aufhebung, die nicht durch einen dialektischen Umschlag und auch nicht durch eine Bewährung erfolgt, sondern als »Antwort auf eine Herausforderung« durch eine strikte Trennung von Realismus und Antirealismus. Es geht darum, auf der Ebene grundlegender Reflexion an der »postnihilistischen Wiederentdeckung der Seinsphilosophie« zu arbeiten. P. behauptet, daß die Metaphysik des Seins einen rechtmäßigen Anspruch auf überkulturelle und -zeitliche Gültigkeit erheben kann (daher seine interessante Kritik des »Kontextualismus«), und zwar auf der Basis einer der spekulativ kühnsten Thesen seines Buches, nämlich daß »der Erkenntnisakt des Intellekts die historischen und kulturellen Bedingungen, unter denen er das Sein erfährt, wenigstens teilweise transzendiert«. P. leugnet natürlich nicht, daß das Ich des Bewußtseins in zeit- und kulturgebundener Weise erkennt, aber er hält dafür, daß der Erkenntnisakt *konstitutiv* in eine intellektuelle Intuition (des Seins) eingebettet ist, die an und für sich eine historisch-zeitliche Kontextualisierung transzendiert. Hierauf beruht die ent-

scheidende Differenz gegenüber der Hermeneutik Heideggerscher Prägung (man denke an Heideggers Kant-Interpretation) und gegenüber dem Verständnis des Seins als Sprache: es ist die Behauptung, das Dasein als fleischgewordener Geist sei nicht nur »In-der-Welt-sein«, sondern gründe zuallererst in der intellektuellen Intuition und sei darin und dadurch Beziehung mit dem Sein.

P. hat sich im Panorama der zeitgenössischen Philosophie beträchtliche Verdienste erworben, indem er dieses zentrale Thema hervorgehoben und zum Gegenstand unablässiger Vertiefung und engagierter Klarstellung gemacht hat. Er weiß sehr wohl, daß die Philosophie das Leben nicht erschöpft, daß es im Leben Risse und Abgründe gibt, die nur von der Liebe überwunden werden können (dies betont zu haben, ist der wahre Kern des Existentialismus). Er meint aber, daß die Metaphysik, die »erste Philosophie«, insofern sie Erkenntnis der Wahrheit des Seins und methodische Trennung dieser Wahrheit vom Irrtum ist, dem Leben selbst einen fundamentalen Dienst erweist, auch wenn dieser nur partiell und im Bewußtsein der Grenzen der grundlegenden Reflexion vollzogen wird. Der Logos – der sich nicht mit dem logischen Denken allein identifiziert, sondern radikal als ontologisches Sensorium aufgefaßt werden muß – entfremdet uns nicht vom Sein, sondern »re-duziert« uns darauf. Wenn ich auch zu der Ansicht neige, daß der philosophische Realismus, und besonders die Lehre von der intellektuellen Intuition, durch eine transzendente Reflexion auf die das Bewußtsein konstituierenden Akte vervollständigt werden müßten, kann ich nicht umhin, der tiefen Anregung, der Grundintention dieser Untersuchung P.s meinen persönlichen Konsens zum Ausdruck zu bringen. Es ist eine wahre »philosophische Unternehmung«, zu Recht kritisch gegenüber den Modemeinungen und »auf die Sachen selbst« gerichtet, die ein verantwortlicheres, genaueres Nachdenken mit größerem spekulativen Tiefgang über die Natur des Nihilismus sowie das Wesen und die Aufgabe der Philosophie einfordert.

Marco Ivaldo, Neapel

(übersetzt von Peter Nickl, Hannover)

Kirchenrecht

Carlen, Louis: *Maria im Recht* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 50), Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1997, brosch., 258 S., ISBN 3-7278-1108-0.

Der Titel des Buches klingt für Theologen ungewohnt, ist aber korrekt und angemessen. L. Carlen,

der mit vielen Untersuchungen über das Verhältnis von Kirche und Staat und die rechtliche Seite des Glaubens hervorgetreten ist, erforscht hier verschiedene rechtliche Aspekte der Marienverehrung. In einem Geleitwort weist Alfons M. Kardinal Stickler darauf hin, daß rein juridisches Denken wenig Gespür für das »Verhältnis einer zentralen

Figur des katholischen Christentums, nämlich Marias, der Mutter des menschengewordenen Gottes, zum menschlichen positiven Recht« aufbringt.

Im 1. Kapitel (S. 4–38) werden unter der Überschrift »Königin« alle die Dinge dargestellt, die mit Maria als Königin, Kaiserin, Herzogin zu tun haben, wie Krone, Kleidung, Titel. Dabei lassen sich aus der Art der Kronen und der Weise der Krönung usw. viele Beziehungen zum höfischen Zeremoniell und zu bestimmten Herrscherhäusern aufzeigen. Solche Bezüge tragen auch rechtlichen Charakter. Darüber hinaus läßt sich eine sakrale Überhöhung im Sinn einer staatsideologisch bedeutsamen Symbolhandlung feststellen. Insofern werden auch rechtliche Vorschriften für die Krönung eines Marienbildes verständlich.

Das 2. Kapitel (S. 39–91) behandelt Maria als Patronin. Die rechtlichen Zusammenhänge und Verpflichtungen, bei Patronaten über Staaten, Städte und Universitäten, werden bedacht. Auch auf Münzen, Siegeln, Wappen, Briefmarken finden sich Madonnenbilder: Es sind Herrschafts- und Hoheitszeichen als Ausdruck der Verehrung. Fahnen als Hoheitszeichen werden mit dem Bild Marias versehen, die gleichsam Schlachtenhelferin oder Generalissima ist und deren Entehrung seitens der weltlichen Macht geahndet wird. Interessant und Zeichen tiefer Frömmigkeit ist auch die mancherorts gebräuchliche Formulierung in Testamenten, also zweifellos rechtlich bedeutsamen Dokumenten: »Meine Seele vermache ich Gott und der allerseeligsten Jungfrau Maria.«

Das 3. Kapitel (S. 93–102) steht unter dem Stichwort »Schutzmantelmadonna«. Mantelflucht und Mantelkindschaft waren rechtlich anerkannte Weisen der Asyl- und Schutzsuche, die Mantelumhüllung war ein Ritual der Adoption. Diese Formen wurden nun ebenfalls religiös in Hinblick auf Maria gebraucht: Die Rechtssymbolik gilt für den weltlichen und den religiösen Bereich.

Das 4. Kapitel (S. 103–112) mit der Überschrift »Fürsprecherin« zeigt schon an dem Wort »advocata« einen rechtlichen Hintergrund auf. Das 5. Kap. (S. 113–122) geht speziell auf Maria als »Rechts- und Prozeßhelferin« ein. Die »Verkündigung« (6. Kap., S. 123–136) kann auch ein Rechtsakt sein. Vor allem ist hier auf die Attribute des Erzengels zu achten (Stab, Lilie, Schrift als versiegelter Brief, Wurzel Jesse), die ihn als Boten ausweisen. Im 7. Kap. (S. 131–146) werden die rechtlichen Aspekte der »Verlobung – Vermählung Mariens« mit Josef thematisiert. Diese Vermählung spielte z.B. eine gewichtige Rolle bei der Begründung des Grundsatzes, daß die Ehe nicht durch den Beischlaf, sondern durch den Konsens zustande kommt. Das 8.

Kap. (S. 147–158) behandelt die rechtsverbindliche Seite der Dogmen, Kap. 9 (S. 159–165) die Anerkennung und Verbindlichkeit von Marienerscheinungen. Umfangreicher ist der nächste Abschnitt (S. 167–185), der die rechtliche Seite von Marienfesten darstellt (Feiertagsschutz, Bestimmungen des CIC, Konkordatsregelungen, konkrete staatliche Gesetzgebung). Die Wallfahrt (S. 185–201) steht ebenfalls in vielfältiger Hinsicht in einer Beziehung zum Recht (Gelübde, Verpflichtung, Stellvertretung, Verfügung eines Erblassers, Strafwallfahrten, Unterdrückung der Wallfahrten). Auch die »Frevel gegen Maria« werden z.T. seitens des kirchlichen und weltlichen Strafrechts geahndet (S. 203–228). Im 13. Kap. (S. 229–237) werden Marienkirchen als Rechtsorte geschildert.

Dem Rezensenten ist es nicht möglich, in einem kurzen Überblick die vielfältigen Beziehungen zwischen Maria und Recht darzustellen, die Vf. aufgezeigt hat. Die vielen Beispiele aus Kunst und Brauchtum machen das instruktive Buch auch leicht leserlich. Die Belesenheit des Vf.s ist zu bewundern. Der Text ist durch 45 Bilder anschaulich geworden. Dem Vf. ist es großartig gelungen, die bedeutende Stellung Marias im Leben und Denken von Staat und Recht aufzuzeigen. Bei einer Neuauflage sollte man die Abhandlung noch einmal auf Druck- oder Schreibfehler hin durchsehen. Gewisse Einwände des Theologen (etwa S. 148: »Die orthodoxe Kirche kennt kein Mariendogma«) seien dem Juristen angesichts seiner großartigen gelehrten Arbeit nachgesehen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenschrift für Hubert Müller (=Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 27), Würzburg: Echter Verlag 1997, ISBN 3-429-01863-3, 300 S.,

Mit Hubert Müller, Professor für Kirchenrecht in Bonn, Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und sachkundigem Berater in zahlreichen kirchlichen Gremien, hat die deutsche Kanonistik einen angesehenen und einflußreichen Vertreter verloren. In dem hier anzuzeigenden Band greifen die Schüler Hubert Müllers in zehn Beiträgen die zentralen Themen ihres Lehrers auf, nämlich Ökumene, rechtliche Verfaßtheit der Ortskirche, Bischofsrechte und Mitverantwortung, und denken seine vom Zweiten Vatikanischen Konzil wesentlich inspirierten Ansätze weiter.

Zwar kann im Rahmen dieser Besprechung auf die einzelnen Beiträge nicht angemessen eingegangen werden. Es sollen jedoch zumindest die Auto-

ren und die jeweiligen Themenbereiche kurz genannt werden. Den Beiträgen vorangestellt ist der bislang in deutscher Sprache unveröffentlichte Vortrag Hubert Müllers »Verwirklichung der Katholizität in der Ortskirche«, den dieser beim Internationalen Colloquium zum Thema »Ortskirche und Katholizität« in Salamanca im April 1991 gehalten hat. Im Anschluß daran untersucht Felix Bernard in seinem Beitrag »Der ökumenische Auftrag« (S. 39–65) Möglichkeiten und Grenzen des katholischen Kirchenrechts. Dabei zeigt er zunächst Grundlagen und Funktionen dieses Rechts sowie dessen ökumenische Dimensionen auf und beleuchtet dann die ökumenisch relevanten Normen des Codex Iuris Canonici. Toleranz und Pluralität sieht er als notwendige Kategorien für die Wiederherstellung der Einheit. Relativ früh hat sich Hubert Müller im deutschsprachigen Raum mehrfach mit der Frage der rechtlichen Stellung der Frau in der Kirche befaßt. Norbert Lüdecke führt daher unter der Überschrift »Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983« (S. 66–90) Müllers wissenschaftliches Interesse an der Frauenfrage vor dem Hintergrund der Aussagen des Apostolischen Schreibens Johannes Pauls II. »*Ordinatio sacerdotalis*« und unter dem Blickwinkel der Konsequenzen für die rechtliche Grundstellung der Frau im Recht der lateinischen Kirche fort. Abschließend bemerkt er, daß das Verhältnis der Frau zur katholischen Kirche nur stabilisiert werden könne, wenn es gelingt, die lehramtliche Position und ihre rechtlichen Konsequenzen so zu vermitteln, daß sich die Frauen ihrer in rechtlicher Hinsicht untergeordneten Stellung bewußt sind und sie nicht als Widerspruch zu ihrer den Männern gleichen Würde, sondern als Verwirklichung ihrer spezifischen weiblichen Eigenart und kirchlichen Berufung verstehen (S. 89). Ursula Beykirch geht der Frage nach der Effizienz des Remonstrationsrechts der Bischöfe gegen unzulängliche universalkirchliche Gesetze nach, das sich zwar nicht im Codex Iuris Canonici findet, das jedoch der kirchenrechtswissenschaftlichen Literatur als Rechtsmittel bekannt ist und von ihr nach wie vor bezeugt wird (S. 91–116). Wenngleich die Handhabung dieses Remonstrationsrechts transparenter geworden ist, scheinen doch nicht alle Probleme gelöst, so insbesondere im Blick auf die konkrete Durchführung dieses Rechts. In den Diözesansynoden, die eine lange Rechtstradition aufweisen und im Codex Iuris Canonici eine Bestätigung gefunden haben, kommen, wie Hubert Müller betont, Strukturen der Mitverantwortung zum Ausdruck. Ronald P. Klein befaßt sich in seinem Beitrag »Diözesansynode – Forum – Pastoralge-

spräch« (S. 117–141) zunächst mit der Entwicklungsgeschichte der Diözesansynode und den derzeit geltenden rechtlichen Bestimmungen. Er skizziert die im deutschen Sprachraum seit 1983 abgehaltenen drei Diözesansynoden und zeigt den weiterhin erfolgten Wandel zu analogen außerkodikarischen diözesanen Konsultationsformen auf, wie z. B. den Diözesanforen oder Pastoralgesprächen, die sich deutlich vom Grundtyp der Diözesansynode unterscheiden. Wiederholt hat sich Hubert Müller kritisch mit der Einrichtung des Priesterrats auseinandergesetzt, indem er einerseits die Bestimmungen des Codex Iuris Canonici positiv gewürdigt, andererseits aber zugleich deren partikularrechtliche Ausgestaltung als unzureichend erachtet hat. Daher untersucht Georg Bier »Gleichsam Senat des Bischofs? Der Priesterrat zwischen Anspruch und Wirklichkeit« (S. 142–168) die diesbezüglichen universalrechtlichen Normen und zugleich die partikulare Ausgestaltung in den deutschen Diözesen. Er stellt fest, daß die rechtliche Ausgestaltung des Priesterrats im CIC in zahlreichen Punkten nicht der Stellung entspricht, die ihm als dem Senat des Bischofs und als dem Organ des institutionalisierten Zusammenwirkens von Bischof und Presbyterium in der Leitung der Diözese im Horizont der konziliaren Ekklesiologie zukäme (S. 156). Weder die universalkirchliche Gesetzgebung noch die partikularrechtliche Ausgestaltung in Deutschland werde dem vom kirchlichen Gesetzgeber und ebenso bereits vom Zweiten Vatikanischen Konzil formulierten Anspruch gerecht, den Priesterrat als Senat des Bischofs und damit als das Konsultationsorgan des Bischofs zu profilieren (S. 165 f.). Das von Hubert Müller erhobene Postulat, nämlich dem Priesterrat die ihm zustehende Stellung in der Leitung der Diözese zuzuweisen und seine Senatsfunktion zur Geltung zu bringen, sieht Bier bislang nicht aufgegriffen. Der in den Codex Iuris Canonici infolge von Priestermangel neu aufgenommene c. 517 § 2 hat Anlaß zu intensiven kirchenrechtlichen Untersuchungen sowie in verschiedenen deutschsprachigen Diözesen zu pastoralen Leitungskonzepten für Pfarreien ohne Pfarrer geführt. Unter Einbeziehung dieser Literatur und der verschiedenen Modelle geht Thomas Schüller unter der Überschrift »Hirtensorge in Pfarreien ohne Pfarrer. Der c. 517 § 2/CIC 1983 – eine kirchenrechtliche Norm für neue Formen der Gemeindeleitung?« (S. 169–195) kritisch den rechtlichen Bestimmungen sowie der partikularrechtlichen Umsetzung am Beispiel deutschsprachiger Diözesen nach und klammert auch offene rechtliche und theologische Fragen nicht aus. Can. 512 § 2 stelle keine kirchenrechtliche Hilfe dar, die theologi-

schen Probleme zu lösen, sondern indiziere ungeschminkt die amts theologische und damit ekklesiologische Krise der Kirche. Albert Sieger OSB weist anhand der Bestimmungen zur Abtsnachfolge in der Benediktsregel in seinem Beitrag »Die Abtsbestellung nach Kapitel 64 der Benediktsregel – ein Modell für kirchliche Ämterbesetzungen?« (S. 196–217) wesentliche Elemente für alle kirchlichen Ämterbesetzungen auf. Das spirituelle, das autoritative und das die konkrete Gemeinschaft berücksichtigende Element müßte auch bei heutigen Wahlen gelten. Gegenüber dem heute stärker interessierenden Element der Wahl, einem eher als »demokratisch« verstandenen Aspekt, lasse sich von hier aus die grundlegende Bedeutung des spirituellen und des autoritativen Moments aufzeigen, aber auch in Nachwirkung des Prinzips der *pars sanior* die Notwendigkeit eindeutiger und gleichzeitig die Bedürfnisse der Gemeinschaft und auch der Minderheiten in ihr berücksichtigender Regelungen (S. 217). Den Abschluß bilden die Beiträge von Roland Scheulen »Der Firmspender in der kirchlichen Rechtsordnung« (S. 218–240), Wilhelm Kursawa »Zum Sakrament der Versöhnung. Grundsatzfragen und neuere Entwicklungen« (S. 241–260) und Josef Weber »Der Diözesanrichter. Verfassungsrechtliche Gestalt und gegenwärtige Ausgestaltung« (S. 261–277). Dabei greift Scheulen u.a. die von Müller behandelte Frage nach dem

Minister originarius dieses Sakraments und nach der Begründung der Firmspendung in der Weihegewalt auf und sieht Kursawa die von Müller erhobene Forderung nach einer unmittelbaren Übertragung der Beichtvollmacht des Priesters durch die Weihe ohne zusätzliche Befugnis im kirchlichen Gesetzbuch nur zum Teil berücksichtigt. Auch die Frage »Beichte im Internet?« wird thematisiert. Schließlich legt der Bamberger Diözesanrichter Weber auf dem rechtsgeschichtlichen Hintergrund das Amt und die Aufgabe des Diözesanrichters nach den geltenden Rechtsbestimmungen dar und zeigt derzeit aktuelle Problemstellungen auf.

Ein Autoren-, Sachwort- und Stellenregister erleichtern die praktische Arbeit. Die Bibliographie (S. 278–284) und der Lebenslauf Huberts Müllers (S. 11–13) sowie ein Mitarbeiterverzeichnis ergänzen den Band. Die von Müller angesprochenen Problemkreise des kirchlichen Rechts sind auch heute noch aktuell. Müllers Schüler zeigen nicht nur die Gedanken ihres Lehrers auf, sondern untersuchen die Auswirkung seiner Aussagen auf die gegenwärtige kirchliche Situation. Zugleich entwickeln sie Perspektiven für die Zukunft. Wer einen Einblick in die gegenwärtige kirchenrechtliche Diskussion gewinnen und mögliche Lösungsansätze kennenlernen will, ist mit der Gedenkschrift gut bedient.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Geschichte

Heid, Stefan: *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997, 339 S., ISBN 3-506-73926-3, DM 39,80.

Im deutschsprachigen Raum herrscht weithin die Auffassung (die entgegengesetzte Literatur wurde nicht ins Deutsche übersetzt bzw. nicht beachtet), in den ersten Jahrhunderten hätten zwar viele Kleriker ehelos gelebt, aber die meisten hätten ihre Geschlechtlichkeit in einer Ehe ausgeübt. Erst allmählich hätten eine ehe- und leibfeindliche Strömung, die zunehmende Sakralisierung des Amtes und die häufigere Eucharistiefeyer aufgrund der geforderten kultisch-rituellen Reinheit eine zeitweilige bzw. vollständige Enthaltsamkeit geboten erscheinen lassen. Die Synode von Elvira habe deshalb gegen breiten Widerstand die »unnatürliche« Enthaltsamkeit dekretiert. Dazu kommt noch der Bericht des Historikers Sokrates († 439), daß ein Bischof Paphnutius auf dem Konzil von Nizäa die völlige Enthaltsamkeit in der Ehe als unzumutbare Härte und die Ehe als makellos bezeichnet und nur für be-

reits geweihte Kleriker ein Heiratsverbot verlangt habe; Paphnutius habe dafür die Zustimmung des Konzils gefunden. Stimmt dieser Bericht, wäre erst nach Nizäa und allenfalls nur im Westen eine allgemeine Zölibatsregelung eingeführt worden. St. Heid (vgl. die Rezension seiner Dissertation: FKTh 10 [1994] H 2, 148–150) hält allerdings mit dem Byzantinisten Fr. Winkelmann diesen Bericht für eine Legende. Nach Heid hat es zwar im Altertum keinen Zölibat im Sinn von dauernder, mit der Weihe beginnender Ehelosigkeit, aber im Sinn von Enthaltsamkeit gegeben.

Vf. führt dann Beispiele dafür an, daß diese Enthaltsamkeit schon von Amtsträgern in neutestamentlicher Zeit beachtet wurde. Möglicherweise entsprang das Eunuchenwort (Mt 19,12) einem Vorwurf an Jesus. Auf alle Fälle hätte vom verheirateten Petrus (vgl. Mk 1,30) nicht das Wort verkündet werden können, alles verlassen zu haben (vgl. Mt 19,27ff), wenn er seine Ehe im bisherigen Sinn weitergeführt hätte. Hier wird auch 1 Kor 9,2ff gesichtet. Die Apokryphen zeigen im 2. Jh., daß man der Überzeugung war, die Apostel hätten

enthaltssam gelebt. 1 Kor 7 handle zwar nicht von Amtsträgern, doch betone Paulus provokativ, daß es gut sei, ehelos zu leben. (Die Stelle hätte allerdings auch von der Sicht der ohne geschlechtliche Gemeinschaft Zusammenlebenden beleuchtet werden müssen – vgl. 1 Kor 7,36 –, dann verliert sie den ehefeindlichen Touch.) Paulus geht es vor allem um die Freiheit in Christus statt der Bindung an Weltliche, ohne aber die Welt zu verachten. Wie sich nun das Leben Jesu und der Apostel in der nächsten Generation bei den Amtsträgern ausgewirkt hat, ist aus den Pastoralbriefen zu erschließen. Die Formulierung: »einer Frau Mann« (1 Tim 3,2; 3,12; Tit 1,6) und ihr Kontext scheinen geradezu den *vir probatus*, der verheiratet ist und anständige Kinder hat, als Kandidaten für ein kirchliches Amt zu empfehlen und nicht für den Zölibat zu sprechen. Jedoch zeigt Heid, daß es sich hier um »kirchenrechtliche« Kriterien zur Auswahl von »Weihesakandidaten« handelt, wobei sowohl bei Paulus (vgl. Röm 7,3f; 1 Kor 7,39) als auch in 1 Tim (vgl. 5,14, wo der jungen Witwe die Wiederheirat geraten wird) nicht eine Abqualifizierung der Zweitehe gemeint ist; ebenso unverständlich wäre aber – nach 1 Kor 7! – die Forderung, daß jeder Weihesakandidat verheiratet sein müsse. Der Grund für die »Einzigehe« liegt, wie Heid aufzeigt, darin, daß man einem zweimal Verheirateten nicht die Enthaltssamkeit zutraute, die man von einem verheirateten Amtsträger erwartete. Wer in den Stand der Witwen aufgenommen werden wollte, durfte ebenfalls nur einmal verheiratet gewesen sein (vgl. 1 Tim 5,9). »Die herrschende Meinung, das Neue Testament entbehre jeden Belegs für eine Zölibatsdisziplin, spreche sogar gegen sie, kann somit einer vertieften und differenzierten Prüfung kaum standhalten« (51).

Für das zweite Jh. fehlen nach Heid die Belege über die Lebensführung der Kleriker. Aus dem dritten Jh. kann sich Vf. auf Clemens Al. und Tertullian für seine These berufen. Nach Clemens, der sich gegen die gnostische Leibesverachtung gewandt hat, waren die Apostel, auch Paulus, verheiratet, hätten aber mit ihren Frauen seit ihrer Berufung nicht mehr ehelich verkehrt. Es hätte offensichtlich ein Digamieverbot für Kleriker gegeben und ein Kleriker wurde abgesetzt, wenn sich herausstellte, daß er nach der Weihe geheiratet hat oder in zweiter Ehe lebt. Der Grund dafür kann nicht in einer Geringschätzung der zweiten Ehe liegen, obwohl diese Geringschätzung fürs Altertum nachweisbar ist, sondern in der allgemeinen eingehaltenen enthaltssamen Lebensweise der verheirateten Kleriker; diese Lebensweise hätte man aber einem Digamisten nicht mehr recht zugetraut. Warum ein zweites Mal

heiraten, wenn die Ehe nicht leiblich vollzogen werden soll. Für das dritte Jh. ist die Klerikerenthaltssamkeit klar belegt, und zwar zuerst im Osten. Die Didaskalie erwähnt als Auswahlkriterium das *unius uxoris vir* der Pastoralbriefe, auch die Frau wird erwähnt (die ja ebenfalls enthaltssam leben muß). Auch die Forderung, der Bischof solle in der Regel nicht unter 50 Jahren sein, gehört in diesen Zusammenhang. Origenes behauptet das Digamieverbot – ein Beispiel für sein Bestehen. Origenes setzt die zeitweilige Enthaltssamkeit der Leviten der vollen der christlichen Priester gegenüber. Vor allem mit der täglichen Eucharistie wurde der Enthaltssamkeitszölibat schon im dritten Jh. zusätzlich begründet. Kanon 33 der Synode von Elvira (306), der bestimmt, daß verheiratete Bischöfe, Priester und Diakone nicht mit ihren Frauen zusammenkommen und Kinder zeugen sollen und daß Zuwiderhandelnde des Amtes enthoben werden sollen, konnte nur auf dem Hintergrund der Paphnutios-Legende als Verschärfung gelten (weil dann auch verheirateten Klerikern das eheliche Zusammenleben verboten worden wäre); da jedoch die eheliche Enthaltssamkeit der Kleriker vorauszusetzen ist, kann der Kanon nur als Erinnerung an einen alten Grundsatz gelten.

Heid zeigt dann die weitere Durchführung und Bezeugung des Enthaltssamkeitsgebots, seine Geltung auch für Diakone und die Konsequenzen für Klerikerfrauen: Männer, deren Frauen die Ehe gebrochen hatten, wurden in Hinblick auf die unsichere Fähigkeit ihrer Frauen, enthaltssam zu leben, nicht geweiht(!); schließlich wurde auch die Digamie von Klerikerfrauen als Weihehindernis betrachtet. Das Bestehen eines Enthaltssamkeitsgebots wird auch dadurch bestätigt, daß für die ersten Jahrhunderte nichts von Kindern berichtet ist, die Kleriker ungeahndet gezeugt hätten, oder daß jemand kurz vor der Weihe noch schnell geheiratet hatte.

Im vierten Jh. wurde diese Regelung beibehalten, auch wenn das Digamieverbot kritisiert und gelockert wurde (nicht aber die Enthaltssamkeitsverpflichtung für Kleriker!). Der Trend geht in Richtung ehelose Kleriker. Verschiedene Problemfälle (der Auslegung) werden dabei besprochen (Gregor, der Vater Gregors von Nazianz; Synesios). In einem weiteren Abschnitt untersucht Heid die Klerikerenthaltssamkeit in der westlichen Kirche des vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts: Die behandelten Themen sind sowohl die Problemfälle und ihre Lösung, die Verdächtigung der Klerikerenthaltssamkeit als Manichäismus und die Frage, ob die Enthaltssamkeit mit dem Aufkommen der täglichen Zelebration zusammenhängt: »Der Enthaltssamkeitszölibat ist im Westen längst

Kirchendisziplin, bevor die tägliche Eucharistiefeyer aktuell wurde.« Im letzten Abschnitt wird das gemeinsame Erbe der Klerikerenthaltssamkeit im weiteren Schicksal der Kirche bis zur Neuerung auf der trullanischen Synode von 691 dargestellt.

St. Heid hat eine Überfülle von Material zum Beleg der Klerikerenthaltssamkeit zusammengetragen. Auch wenn manche Stellen zwischen Gegnern und Befürwortern des Zölibats umstritten sein mögen: Die Fülle des Materials in seiner Gesamtheit überzeugt. Viele der Argumente der Gegner der heutigen Zölibatsordnung brechen zusammen. Verheiratete Apostel und Bischöfe können nicht mehr gegen die heutige Ordnung herangezogen werden. Dies mögen Prediger bedenken, die mit besonderem Nachdruck die »Schwiegermutter« des Petrus hervorheben, aber Mk 10,29ff ignorieren, aber auch Kirchenvolksbegehrer. Aber auch Bischöfe, denen in der heutigen Diskussion nicht mehr einfällt, als daß sie persönlich den Zölibat bejahen, er aber jederzeit von der Kirche aufgehoben werden könnte, mögen sich durch die Lektüre dieses Buches zur Nachdenklichkeit anregen lassen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

De Vry, Volker: Liborius. Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte. Mit einem Anhang der Manuscripta Liboriana, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997, XVIII + 382 S., geb., ISBN 3-506-72012-0, DM 88,00.

1997 gedachten die Kirchen von Paderborn und Le Mans (Frankreich) des 1600. Todestages des hl. Liborius. Die Reliquien des hl. Bischofs von Le Mans wurden 836 nach Paderborn übertragen. Seit dieser Zeit existiert zwischen den beiden Bistümern eine Freundschaft, die bei der Übergabe der Reliquien als »Liebesbund ewiger Bruderschaft« bezeichnet wurde. Die politischen Spannungen späterer Zeit zwischen Deutschen und Franzosen konnten diese Verbindung nicht zerstören, die nach dem Zweiten Weltkrieg sich als wirksame Keimzelle für zahlreiche Städtefreundschaften erwies sowie als Modell für ein christliches Europa. Das Liborifest in Paderborn gehört zu den eindrucksvollsten Manifestationen der katholischen Volksfrömmigkeit in Deutschland (23. Juli mit der äußeren Feier am folgenden Sonntag, der mit einer Festwoche verbunden ist). »Wer Ende Juli die Libori-Feierlichkeiten besucht, ist oft überwältigt, mit welcher Festfreude Kirche und Stadt Paderborn in einer weitbekannten und einzigartigen Symbiose das Hochfest des heiligen Liborius begehen« (XIII).

Das Interesse am heiligen Liborius ragt dabei weit über die Bistümer von Paderborn und Le Mans hinaus. Um so mehr ist die vorliegende Publikation zu begrüßen, in der erstmals mit wissenschaftlicher Exaktheit sämtliche Quellen über das Leben des Heiligen sowie zur Übertragung seiner Reliquien aufgezeigt und kommentiert werden.

Die Einleitung zur erweiterten Doktorarbeit beschreibt die Entwicklung der Liborius-Hagiographie von ihren Anfängen bis hinein ins Spätmittelalter (1–158). Dabei konnte aufgrund umfangreicher Archivstudien, die fast 180 mittelalterliche Handschriften berücksichtigen, wissenschaftliches Neuland erschlossen werden. Dem Studienteil folgt die kritische Edition der bekanntesten Quelle, die eines Paderborner Anonymus über das Leben und die Übertragung der Reliquien des Heiligen; beigelegt wird eine deutsche Übersetzung (187–221). Unter den bislang unbekannten Quellen wurde eine kurzgefaßte Liboriusvita für die Edition ausgewählt, die ebenfalls wiedergegeben wird (wenn auch nur auf lateinisch: 223; dazu 265). Hilfreich wäre darüber hinaus die erneute Edition des Erconrad (Diakon aus Le Mans) zugeschriebenen Translationsberichtes gewesen, der freilich im Studienteil ausgiebig diskutiert wird (109–158).

Auf den Editionsteil folgt ein umfangreicher »Anhang« mit Beschreibungen von Handschriften, die nach verschiedenen Kriterien geordnet werden (225–354). Es schließt sich an eine 20seitige Liborius-Bibliographie, die auch die spätere Verehrung des Heiligen mit einbezieht (355–374). Ebensovienig fehlt ein Personen-, Sach- und Ortsregister. Zu erwähnen ist nicht zuletzt eine beachtliche Anzahl von Bildern, insbesondere zur exemplarischen Wiedergabe von Handschriften. Das respektable Werk ist Zeugnis eines gewaltigen Fleißes in der Quellenforschung und gehört in die Bibliothek eines jeden Historikers und Theologen, der sich für die Geschichte und die Jahrhunderte übergreifende Bedeutung des hl. Liborius interessiert.

Manfred Hauke, Lugano

Beer, Theobald / v. Stockhausen, Alma (Hrsg.): Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater – Übersetzt und bearbeitet am Institut für Lutherforschung der Gustav-Siewerth-Akademie von Theobald Beer, Weilheim-Bierbronnen 1998, 375 S., ISBN 3-298273-90-6.

Den Galaterkommentar Luthers von 1531 und 1535 kann man als eine Zusammenfassung seiner Theologie bezeichnen. Er hat die Forschung immer wieder beschäftigt. Das Werk ist nicht zuletzt für Luthers Rechtfertigungslehre von Bedeutung.

Jetzt legt Theobald Beer – der führende katholische Lutherforscher in Deutschland – eine deutsche Übersetzung des Galaterkommentars von 1531 vor. Er unterscheidet sich an vielen Stellen von der Fassung aus dem Jahre 1535, der der Herausgeber Rörer zahlreiche Ergänzungen hinzugefügt hat. Als Beispiel für diese Unterschiede sei nur auf die von Josef Lortz in seiner »Reformation in Deutschland« zitierten Worte aus der Fassung von 1535 hingewiesen: Wenn der Papst ihm die Glaubensgerechtigkeit zubilligen würde, dann wolle er ihm nicht nur die Füße küssen, sondern ihn auf den Händen tragen (I, 436). In der Ausgabe von 1531 lautet der Text: Wenn der Papst dazu nachgeben will, daß seine Gesetze [nicht rechtfertigen], dann will ich ihm die Füße küssen, aber er soll mir nicht lange Papst bleiben.

Angeichts der theologischen Bedeutung des Galaterkommentars hat dieser in der Forschung immer wieder entsprechende Beachtung gefunden. Ich erwähne Josef Lortz, Peter Manns, Walter Kasper und Karin Bornkamm.

Peter Manns hat aus seiner Sicht zusammenfassend die Ansichten Luthers in einem Aufsatz »Fides absoluta – Fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers« in der Festschrift für Hubert Jedin I (1965) dargestellt. 1963 legte Karin Bornkamm eine Untersuchung vor: »Luthers Auslegung des Galaterbriefes von 1519 und 1531. Ein Vergleich«. In meiner Arbeit »Martin Luther und der Papst« (Münster ⁵1989) habe ich zu der These kritisch Stellung genommen, daß noch 1531 die Möglichkeit einer Einigung zwischen Luther und dem Papst bestand. So hat Josef Lortz die Ansicht vertreten, daß Luthers dogmatische Intoleranz auf einen außerordentlich engen Kreis beschränkt bleibe. Er vertritt die These: Wer immer lehre, daß alles Heil des Menschen von Gott, seiner Gnade, vom Glauben komme, mit dem wolle Luther Frieden schließen – und sei es auch der Papst in Rom.

Diese Bemerkungen machen bereits deutlich, welches Gewicht dem Galaterkommentar Luthers zukommt, den Beer jetzt in deutscher Übersetzung nach der Ausgabe von 1531 veröffentlicht hat. Sie trägt den Titel: »Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater«.

Die Galater-Vorlesung von 1531 hat Georg Rörer überliefert und ist in einer Jenaer Handschrift erhalten. Beer hat nicht die Fassung des Kommentars von 1535 vorgelegt, weil bei der Herausgabe des Kommentars von 1535 zwischen den einzelnen Zeilen und an den Rändern viel hinzugefügt wurde und sich Änderungen im Text finden, wie ein Blick in die Weimarer Lutherausgabe zeigt, die Rörers originale Nachschrift und seine Edition von 1535

veröffentlicht hat. Der Text der Weimarer Ausgabe liegt seit 1911 bzw. 1914 in lateinischer Sprache vor.

In seinem Kommentar beginnt Luther seine Erklärungen mit der Darstellung des Gegenstandes oder des Grundgedankens, d.h. die Sache, die Paulus behandelt. Als zentrale Aussagen nennt Luther, daß er die Lehre von der Gerechtigkeit, dem Glauben, der Gnade, der Vergebung der Sünden festigen will. Aus diesen Worten wird die Aktualität deutlich, die der Kommentar für die gegenwärtige Diskussion über die Rechtfertigungslehre hat. Luthers Abstand von der katholischen Rechtfertigungslehre wird an vielen Stellen sichtbar.

Die Arbeit des Galaterkommentars Luthers von 1531 durch Theobald Beer ist eine reife Leistung. In einem Anhang fügt er noch »Bemerkungen zur Frage der Interpretation der Confessio Augustana« hinzu.

Die 360 Seiten der Übersetzung des Galaterkommentars durch Beer bieten eine Fülle von zentralen Aussagen über Luthers Theologie. Sie sind ein reicher Schatz für die Ansichten Luthers. Man kann sie als eine Summe der lutherischen Theologie bezeichnen, die er von Anfang an festgehalten hat, ein für Luthers Theologie aufschlußreiches und maßgebendes Werk. Es zeigt zugleich die theologischen Differenzen auf, die zwischen Luther und den Katholiken bestehen. Zurück zu den Quellen! Diese Forderung macht der vorliegende Band deutlich. Ein Werk, das verdient, intensiv studiert zu werden. Es macht den Abstand deutlich, der die katholische Theologie von Luther trennt.

Theobald Beer gebührt ein besonderer Dank für die vorliegende Übersetzung, die eine wichtige Ergänzung zu seiner grundlegenden Zusammenfassung der Theologie Luthers in seinem Werk »Der fröhliche Wechsel und Streit« darstellt.

Remigius Bäumer

Düren, Sabine: Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube (= Theorie und Forschung, Bd. 535; Theologie, Bd. 34), Regensburg: Roderer 1998, 620 S., ISBN 3-89073-237-2, DM 62,00.

Die katholische Frauenbewegung hob sich von der allgemeinen Frauenbewegung nicht dadurch ab, daß sie zu allem »den katholischen i-Punkt« dazusetzte. Vielmehr verfolgte sie seit ihrem Beginn im Jahre 1903 eigene Zielsetzungen (47). Mit Schwung und Energie vertrat sie neue und doch auch »alte« christliche Ansätze, und sie verstand es meisterhaft, der Frau zu helfen, sie selbst zu sein.

Katholische Frauen begrüßten die Emanzipation. Sie setzten sich für das Frauenwahlrecht, die Frauenbildung und das Frauenstudium ein und engagierten sich für die kulturelle, politische und sozialwirtschaftliche Anerkennung der Frau. Zugleich bemühten sie sich aber auch, die Einseitigkeiten der bürgerlichen Frauenbewegung auszugleichen. Sie suchten Wege, in den neu errungenen Tätigkeitsbereichen die weibliche Eigenart zur Entfaltung zu bringen (519).

Sabine Düren, eine junge Theologin im Erziehungsurlaub, geht diesem Engagement in der vorliegenden Dissertation gründlich nach. Sie untersucht die theologisch-anthropologischen Aussagen über das Wesen der Frau in der deutschsprachigen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, also in jenen Jahren, in denen die Frauenbewegung zu einem Höhepunkt gelangte. Im Zentrum der Untersuchung stehen vier Frauen, die im Laufe ihres Lebens zum katholischen Glauben gefunden und dann intensiv in der katholischen Frauenbewegung gewirkt haben. Sie können mit Recht als »christliche Feministinnen« bezeichnet werden (521).

Allen voran ist die große Dichterin *Gertrud von Le Fort* (1876–1971) zu nennen. Sie wurde als erste Frau zur Ehrendoktorin der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München ernannt. In ihren Erzählungen und Novellen stellt sie symbolisch dar, wie Frausein gelingen kann. Wenn bei ihr vom »Ewig-Weiblichen« die Rede ist, so ist darunter der religiöse Rang des Weiblichen, das kosmisch-metaphysische Antlitz der Frau zu verstehen (106). Für Gertrud von Le Fort ist die Frau in besonderer Weise dazu berufen, die Welt menschlich und liebenswert zu gestalten und auch den Hilflosen und Schuldigen Schutz zu bieten: »Erbarmen statt Vergeltung, Barmherzigkeit statt männlichem Gerechtigkeits- und Vergeltungswahn« (433).

Die norwegische Dichterin und Literaturnobelpreisträgerin *Sigrid Undset* (1882–1949) fand gerade in ihrer Auseinandersetzung mit der weiblichen Berufung zum katholischen Glauben. Sie stellt in ihren Romanen vor allem verheiratete Frauen vor und sucht nach einem harmonischen Verhältnis zwischen den Ehepartnern. Öfter wird die Vermutung geäußert, daß die Dichterin in ihren Romanen viel von sich selbst erzähle. Und da sie ihre Meinung zur Ehe im Laufe ihres Lebens geändert hat, begegnet der Leser in ihren Werken »der Vielzahl der modernen Eheauffassungen in ihrem Widerstreit« (353). Sigrid Undset wendet sich gegen das traditionsgebundene Spießertum (391); sie scheut andererseits aber auch nicht davor zurück, die Schwächen der liberalen Theorien aufzuzeigen. Eine der Grundaussagen ihrer Werke lautet: Die

»neue« Moral besteht den Praxistest nicht, weil es ihr nicht gelingt, die Menschen glücklich zu machen; die katholische Ehe- und Sexualmoral dagegen ist anspruchsvoll, aber befreiend. Nach Sigrid Undsets Konversion nehmen »Sinnlichkeit, Lebensfreude und Tatkraft« bei den Protagonisten ihrer Romane eher noch zu. Ein bei ihr immer wiederkehrendes Thema ist die Unauflöslichkeit der Ehe. Für sie ist selbst Ehebruch kein Trennungsgrund. Nicht sexuelle Schwächen und Verfehlungen zerstören eine Lebensgemeinschaft, sondern Stolz und Egoismus zermürben sie (355). Nach der Meinung einiger zeitgenössischer Kritiker leben in Sigrid Undsets Romanen »Menschen, auf die man voll Vertrauen blickt, weil sie echt und wahr und dadurch stark sind, weil sie nicht nur an sich und ihr kleines Leben denken, sondern einen großen Kreis um sich sammeln, um in dieser Gemeinschaft gebend und empfangend ihr Leben bis in den Tod zu erfüllen« (464).

Ilse von Stach (1879–1939), die in der Zwischenkriegszeit wohl als die katholische Schriftstellerin Deutschlands schlechthin galt und schnell in Vergessenheit geriet, ist eher der Prototyp einer mit sich selbst und ihrer Situation unzufriedenen Frau: »Alle, fast alle Gedichte sind von Männern gedichtet«, klagt sie. »Die Probleme sind bis zur Erschlaffung abgewandelt im Gehirn und im Blute und in der Sprache des Mannes. Es ist gut, wenn endlich Frauen das Wort finden, für das Niegessagte, Nieerkannte. Es ist der Mühe wert, und des Leidens wert, heute eine Dichterin zu sein – und kein Dichter« (99). Nach Ilse von Stach ist eine echte Emanzipation für die verheiratete Frau kaum möglich; denn eine Mutter steht grundsätzlich im Konflikt mit den Erwartungen des gesellschaftlichen Umfelds (481). Die Dichterin gesteht, daß es nicht die Beweggründe des liberalen Frauenkampfes sind, die sie antreiben, sondern »das eingeborene germanische Grundgefühl, das gegen die orientalischen Anschauungen vom physisch-geistigen Minderwert der Frau sich sträubt« (102). Die Dramen Stachs haben gewöhnlich nur eine spärliche äußere Handlung. Der Konflikt spielt sich im Innern der Personen ab. Doch diese scheinen die Krisen, die sie erleben, nicht wirklich zu überwinden. Sie wirken häufig überspannt und wenig realistisch (425).

Edith Stein (1891–1939) schließlich, die gebürtige Jüdin und spätere Karmelitin, ist weit mehr als eine »selbstbewußte, intellektuelle Akademikerin« (82). Sie ist auch eine heilige Märtyrerin, die Papst Johannes Paul II. den heutigen Frauen als Vorbild empfahl (83). In ihrer Jugend bezeichnete sie sich als Atheistin und »radikale Feministin«; förderte später aber gerade die christlichen Frauen durch ih-

re tiefsinnigen und zugleich realistischen Schriften. Sie sieht Mann und Frau nicht als Konkurrenten, sondern als Partner (521). »Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre«, sagt sie klar (105). Und sie scheut sich nicht, die Konventionen ihrer Gesellschaft offen zu kritisieren: »Meinungen und Urteile der einzelnen Menschen sind weitgehend bestimmt durch das, was man denkt und man sagt ... Weil man bis vor wenigen Jahrzehnten der Ansicht war, die Frau gehöre ins Haus und sei zu nichts anderem zu gebrauchen, hat es langwierige und schwere Kämpfe gekostet, bis der zu eng gewordene Wirkungskreis erweitert werden konnte. Wer dies man ist, ist sehr schwer zu fassen« (108).

Anhand zahlreicher Literaturbeispiele gelingt es Frau Düren, anschaulich darzustellen, wie die genannten Autorinnen die verschiedenen Berufungen der Frau erfassen. Während die *virgo* aus der Sicht des Glaubens den personalen Eigenwert der Frau betont und in der Liebe zu Christus ihren tiefsten Ausdruck findet, ist die *sponsa* eine treue Gefährtin und Gehilfin. Ihre Aufgabe besteht darin, ein gleichstarkes Gegengewicht zum Mann zu bilden. Die *mater* wird durch Pflichterfüllung und Opferbereitschaft charakterisiert. »Sie ist immer da, wenn man sie braucht, nie, wenn man ihr danken will«, heißt es an einer Stelle bei Gertrud von Le Fort (455). Dabei sind sich alle Autorinnen einig, daß nicht nur die »versagte«, sondern auch die »übersteigerte« Hingabe Reifungsprozesse blockieren kann (167). So kritisiert Edith Stein die Mutterschaft in ihrer verfehlten Form, wie sie in Ibsens Nora beschrieben ist: »Sie war die Lieblingspuppe ihres Vaters und ist nun ihres Mannes Lieblingspuppe, wie ihre Kinder ihre Puppen sind« (432).

Echte Mütterlichkeit ist weltumspannend, kein Kult mit dem leiblichen Kind (450). Die *emanzipata* schließlich verkörpert den Wunsch nach Selbstverwirklichung, allerdings auch ein gewisses Verschlössensein in sich selbst, mangelnde Liebesfähigkeit. »Der Takt der vornehmen Dame ersetzt ... bei ihr die Liebe sehr weitgehend«, sagt Gertrud von Le Fort von einer ihrer Gestalten (334); das äußere Erscheinen wird häufig als Fassade beschrieben (511).

In der anregenden und gut lesbaren Studie von Frau Düren kommen auch andere Autoren zur Sprache, die sich in der Zwischenkriegszeit mit Wesen und Aufgabe der Frau beschäftigt haben. Michel Becker etwa läßt in einem seiner Werke eine junge Berufstätige zu einem Kind folgende Worte sagen, die heute besondere Beachtung verdienen: »Nimm mich als Mutter oder Schwester. Dann gibst du mir Sinn. Dann gibst du mir die Aufgabe, dich langsam zu lehren, daß wir Mädchen, die in Büro oder Fabrik stehen, nie eine Frau sein können, wenn wir nicht über alle Arbeit hinaus mütterlich oder schwesterlich in das harte Räderwerk des Lebens eingreifen« (431). Anzumerken wäre hier, daß ähnliches natürlich auch für die Männer gilt.

Was heutigen Lesern selbstverständlich erscheinen mag, war in der Zwischenkriegszeit neu und revolutionär. Die vorliegende Untersuchung stellt eine streng historische Arbeit dar, in der die Thematik umfassend behandelt und systematisch zusammengefaßt worden ist. Es bleibt zu wünschen, daß dieser wertvolle Beitrag zur Geschichte der Frauenforschung viele Leserinnen und Leser findet.

Jutta Burggraf, Pamplona

Festschrift für Helmut Riedlinger

Schmidt, Margot/Domínguez Reboiras, Fernando (Hrsg.): *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abteilung I: Christliche Mystik, Bd. 15)*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Verlag Friedrich Frommann/Günther Holzboog: 1998, XIII + 809 S., geb., ISBN 3-7728-1922-2, DM 58,00.

In der Festschrift zum 75. Geburtstag von Helmut Riedlinger, Prof. em. für Dogmatik in Freiburg (Br.), findet sich ein breites Spektrum interessanter Beiträge, die in lockerer Weise mit den Interessengebieten des Jubilars verbunden sind. Das erste und umfangreichste Kapitel steht unter dem Titel »Mystik und Spiritualität« (3–335). Um nur einige Beispiele herauszugreifen: Margot Schmidt befaßt sich

mit der beachtlichen »Wirkweite von Moses Gotte-schau in der christlichen Mystik« (3–38); Josef Sudbrack behandelt das höchst aktuelle Thema »Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie« (187–205); Johannes Stöhr erörtert »Neuzeitliche Diskussionen über die Einwohnung des dreifaltigen Gottes« (249–282), eine Zusammenschau, in der Trinitäts- und Gnadentheologie mit einem existentialen Anliegen verbunden werden.

Dem zweiten Kapitel geht es um »Hermeneutik und Theologie des Mittelalters« (339–582). Der Titel scheint nicht ganz angemessen, denn neben Beiträgen über Raimundus Lullus und Thomas von Aquin finden sich etwa solche über Hilarius (Michael Figura, Auslegung des Philipperhymnus: 351–366), Erasmus (Peter Walter, Mehrfacher Schriftsinn: 447–462) und Lévinas (Bernard Cas-

per, Der Sinn der Rede von Schöpfung: 509–520). Fernando Domínguez Reboiras bietet eine »kritische Ortsbestimmung« über die »Schule von Salamanca« (16. Jh.), wobei u. a. Francisco Vitoria und Melchior Cano behandelt werden. Kritisiert wird die aristotelisch-thomistische Ausrichtung der Schule von Salamanca, die nach Meinung des Verfassers zu einem Ghettondenken geführt haben soll (463–487). Eberhard Schockenhoff schreibt über »List und Lüge in der theologischen Tradition«, anscheinend mit der Absicht, die als zu rigoros empfundene augustinisch-thomistische Verwerfung der Lüge durch eine »unbefangene Würdigung« derselben zu konterkarieren (489–507).

Ein typisch dogmatisches Thema wird aufgegriffen von Leo Scheffczyk: »Der Mensch und die sakramentalen Symbole«. Angesichts der Krise des sakramentalen Lebens erinnert der Autor u. a. an die kritische Frage Romano Guardinis (1964), ob der moderne Mensch überhaupt noch liturgiefähig sei. Als Heilmittel für die Krise empfiehlt Scheffczyk eine behutsame Verbindung des anthropologischen und des christologischen Zugangs zum sakramentalen Leben (547–558).

Einem konfliktreichen Thema widmet sich der Beitrag des Fundamentaltheologen Joseph Schumacher über »Das Lehramt der Kirche und die Theologie« (559–582). Der Autor betont: »Das Lehramt bedarf der Theologie, man kann es aber nicht durch ein Lehramt der Theologen ersetzen oder dieses paritätisch daneben stellen« (579).

Im dritten, kürzesten Kapitel finden sich Beiträge zur »Mariologie« (585–608). Neben einem regional bedeutsamen Artikel zur religiösen Volkskunde (Klaus Welker, Maria als Schutzpatronin ... am Oberrhein: 599–608) ist hervorzuheben ein Grundsatzbeitrag von Anton Ziegenaus zum Verhältnis von Exegese und Dogmatik im Bereich der Mariologie: »Die marianisch-mariologische Relevanz der gestalthaften Schau Mariens angesichts der historisch-kritischen Exegese« (585–598).

Herausgestellt wird »die gestalthafte Kontemplation der Mysterien Jesu durch Maria« (587) als Vorbild der von der systematischen Theologie geforderten Einheitsschau in der Mariologie selbst.

Das vierte Kapitel »Naturwissenschaft und Theologie« vermittelt »einen Eindruck der interdisziplinären Gespräche, die Helmut Riedlinger in den letzten zehn Jahren seiner akademischen Tätigkeit engagiert führte« (XII). In den dort versammelten Beiträgen zeigt sich deutlich die Sympathie des Freiburger Dogmatikers für die evolutionäre Weltansicht Teilhard de Chardins (vgl. ibd.). Die Grenzen der Evolutionstheorie kommen in diesem Kapitel weniger zum Zuge. Der abschließende Beitrag von Günther Schiwy öffnet sich gar einer pan(en)theistischen Weltsicht (»Pan-en-Theismus« – eine Spurensuche: 731–753). Der Autor des Buches »Abschied vom allmächtigen Gott« und bekannter Protagonist des »New Age« zeigt die bemerkenswerten Sympathie Teilhard de Chardins für den Pantheismus, der nur durch den Blick auf die freie Offenbarung Gottes ergänzt werden müsse (733). Der französische Jesuit hätte sich (so meint Schiwy) zweifellos wiedergefunden im Begriff des »Panentheismus«, den der Autor unter Bezugnahme auf Jürgen Moltmann gegen den Einspruch von Rahner, Küng u. a. verteidigt.

Die 41(!) Beiträge der voluminösen Festgabe können an dieser Stelle nicht alle einzeln aufgezählt und gewürdigt werden. Sie bieten ein breites Feld theologischer Arbeit mit einer Fülle von Anregungen. Wichtig ist nicht zuletzt das Publikationsverzeichnis Riedlingers (755–768). Die Tabula Gratulatoria zeigt den weiten Bekanntenkreis des Jubilars und dessen beachtliche Offenheit für Denker recht verschiedener Provenienz (769–773). Hilfreich für die Erschließung des reichhaltigen Inhaltes der Festschrift ist nicht zuletzt das Bibelstellen- und das Personenverzeichnis.

Manfred Hauke, Lugano

Festschrift für Lothar Ullrich

Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Beinert, Konrad Feiereis und Hermann-Josef Röhrig (= *Erfurter Theologische Studien*, Bd. 74), Leipzig 1997, 672 S., ISBN 3-7462-1216-2.

Der hier anzuzeigende Band 74 der Erfurter Theologischen Studien wurde Lothar Ullrich, der die überwiegende Zeit seines Lebens im Dienst der Ausbildung künftiger Priester, zunächst als Subregens und Regens, seit 1974 als Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik am »Philosophisch-Theologischen Studium« in Erfurt, steht, anlässlich seines

65. Geburtstages von seinen Erfurter Kollegen und Schülern sowie einem großen Kreis von Weggefährten unterwegs zum einen Glauben gewidmet. Die tiefe Verbundenheit mit der katholischen Kirche sowie seine Offenheit und sein Engagement für die Ökumene spiegeln sich auch in den einzelnen Beiträgen wider, die von der Biblischen Theologie (S. 11–72), der Systematischen Theologie (S. 73–172), dem Kanonischen Recht (S. 173–224), über Theologie und Moderne (S. 225–427), Theologie- und Kirchengeschichte (S. 429–547) bis hin zur Ökumene (S. 549–661) reichen.

Im Rahmen dieser Besprechung ist es nicht möglich, auf die einzelnen, von namhaften Fachvertretern verfaßten Beiträge detailliert und ausführlich einzugehen. Dem Kirchenrechtler sei jedoch ein kurzer Blick auf die kanonistischen Beiträge gestattet. Neben den Aufsätzen von Remigiusz Sobanski »Zum Problem der Geltung der Normen des (staatlichen und kanonischen) Rechts«, der in einem ersten Schritt auf die rechtstheoretische Diskussion zurückgreift, mit der dann im zweiten Schritt der kanonistische Ertrag konfrontiert wird, sowie von Bernhard Casper »Verantwortung und die Intentionalität der Rechtsordnung« ist vor allem auf jene von Heinrich J. F. Reinhardt und Konrad Hartelt zu verweisen. Reinhardt wendet sich in seinem Beitrag »Kirchliches Leben zwischen Institution und Spontaneität« (S. 174–187) mit der Berücksichtigung der Spontaneität im kirchlichen Recht einem Bereich zu, der dem Kirchenrecht auf den ersten Blick fremd zu sein scheint. Dabei blickt er zunächst auf die alten, in der Kanonistik seit langem bewährten Instrumentarien, die dem Ausgleich von Spontaneität und Institution dienen, auf Rechtsnormen also, die dem einzelnen einen Freiraum gewähren, wenn eine Norm in Spannung zu seiner Lebenssituation steht, näherhin auf Dispens, Epikie, excusatio, Privileg, tolerantia, dissimulatio, ferner auch auf appellatio, das bischöfliche Remonstrationsrecht, das Rechtsinstitut der receptio legis sowie das Gewohnheitsrecht. Neben den Instrumentarien, die den formalen Umgang mit kirchlichen Normen erleichtern helfen, sei es im ersten Fall unter Beibehaltung der Norm, im zweiten Fall unter Abzielen auf die Änderung der entsprechenden Norm, kommen im zweiten Abschnitt Änderungen des kirchlichen Rechts, vor allem im Verfassungsrecht, in den Blick, die der Eigenverantwortung der Gläubigen, der Dynamik neuer geistlicher Gemeinschaften und der notwendigen Flexibilität heutiger Verkündigungswege einen großen Freiraum einräumen, aber

auch notwendige Zuordnungen und Grenzziehungen vorgenommen haben (S. 179). Dabei geht Reinhardt auch auf das Problem ein, ob die Pfarrei in der überkommenen Form heute überhaupt noch in der Lage ist, Gemeindebildung im gewünschten Maße zu bewerkstelligen, oder ob nicht eine radikale Änderung der bisherigen Pfarrstruktur wünschenswert bzw. sogar notwendig wäre. Konrad Hartelt greift die Frage der »Entscheidungsfindung und Mitverantwortung in der katholischen Kirche vor dem Hintergrund synodaler Strukturen in den evangelischen Landeskirchen« auf und zeigt dabei kirchenrechtliche Möglichkeiten und Perspektiven auf (S. 205–224). Im einzelnen geht es um die Ratsgremien, in denen auf der Ebene der Diözese (Pastoralrat, Priesterrat, Diözesansynode, Frage der Mitverantwortung des Gottesvolkes einer Diözese bei der Bischofsbestellung) und der Pfarrei (Mitverantwortung in der Pfarrei im Blick auf Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderat sowie Möglichkeit der Mitwirkung der Gemeinden bei der Besetzung einer Pfarrei und der Bestellung eines Pfarrers) Entscheidungsfindung und Mitverantwortung institutionalisiert sind. Dabei fragt Hartelt unter Einbeziehung der synodalen Strukturen der acht evangelischen Landeskirchen der neuen Bundesländer, die eine bewährte Tradition haben, kritisch, ob die gegenwärtigen Formen der katholischen Kirche ausreichend erscheinen bzw. welche Möglichkeiten und Perspektiven eines vertieften Miteinanders sich ggf. aus kanonistischer Sicht ergeben könnten.

Die Biographie des Jubilars, eine Auflistung seiner Gastvorlesungen, der Mitgliedschaft und der Mitarbeit in verschiedenen theologischen und kirchlichen Gremien sowie die Liste der Veröffentlichungen als Autor und Herausgeber beschließen den umfangreichen, sich durch eine große Themenvielfalt auszeichnenden Band.

Wilhelm Rees, Innsbruck

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. Erich Naab, Schlaggasse 1, D-85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Norbert Martin, Am Sonnenhang 21, D-56179 Vallendar/Rhein
 Dr. Helmut Müller, Rheinau 1, D-56075 Koblenz
 Gottfried Paschke, Wetterauer Straße 26, D-61352 Bad Homburg

»Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade

Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses

Von Leo Scheffczyk, München

Die abendländische Gnadenlehre hat, anders als die Charitologie der Orthodoxie und des Protestantismus, eine weit ausgreifende Entwicklung durchgemacht, welche sowohl die Inhalte als auch die gedanklichen Konzepte und die Begriffe betraf. Die daraus resultierende Differenzierung des Gnadenbegriffes, die in der Hochscholastik ihren Höhepunkt erreichte¹ und bis in die Neuzeit nachwirkte, wurde vom reformatorischen Denken heftiger Kritik unterzogen, weil dadurch nach Meinung der Reformatoren die in Gott selbst wurzelnde Einheit der Gnade verkannt und eine Aufsplitterung der Gnade gefördert schien².

1) Zur Kritik an der Differenzierung

Schon der evangelische Theologe R. Hermann († 1962) nannte die katholische Kirche kritisch die »Kirche der mancherlei Gnaden«³. Diese Kritik hat in der jüngeren Vergangenheit besonders entschieden K. Barth vorgetragen, wenn er der katholischen Theologie vorwarf: »Gerade die Negation der Einheit der Gnade als Gottes dem Menschen immerdar und auf der ganzen Linie neu, fremd und frei zugewendetem Souveränitätsakt, gerade die Negation ihrer Einheit als seine Gnade in Jesus Christus, gerade ihre Aufspaltung, in der sie wohl zuerst die seine, dann aber – und darauf fällt der Nachdruck – durch seine Gnade nur veranlaßt und ermöglicht, unsere Gnade ist – leider gerade das ist nämlich der Kern und Stern der römischen Gnadenlehre, der wir hier eben deshalb sofort und gänzlich den Rücken zukehren müssen«⁴.

¹ Vgl. O. H. Pesch / A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt ³1994, 90ff.

² Zur reformatorischen Gnadenlehre vgl. J. Martin-Palma, Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart: HDG (hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold) III/5b, Freiburg 1980, 7–66.

³ O. H. Pesch, a.a.O., 92.

⁴ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich 1953, 89.

Diesem generellen Verdikt entsprechend, werden nachfolgend alle in der katholischen Schultheologie bestehenden Differenzierungen des Gnadenbegriffes verworfen, auch die grundlegende Unterscheidung zwischen »gratia increata« und »gratia creata«, für die dem evangelischen Theologen das Verständnis abgeht, wie die Frage zeigt: »Wir fragen: was dieses geschaffene Gut als solches soll, wenn es um den Frieden zwischen dem Menschen und dem von ihm beleidigten Schöpfer gehen – wie und in welchem Sinn er sich nun doch ausgerechnet an jenes »endliche Produkt« halten soll? Wie kann sie wesentlich von Gott verschieden und nun doch die uns mit ihm versöhnende Gnade sein?«⁵. Es ist das eigentlich die in den Grund bohrende Frage, die im ökumenischen Gespräch kaum je ausführlich thematisiert wurde und deren Nichtbeantwortung eine Quelle des inneren Widerspruchs bei vielen äußeren Konvergenzerklärungen geblieben ist⁶.

Die von K. Barth der katholischen Theologie unterstellte »so greulich zerspaltene Gnade«⁷ bestimmt auch das Verständnis einer neueren dogmengeschichtlichen Stellungnahme zur Problematik. Auch nach W. Dantine hat die Grundauffassung vom (geschaffenen) Gabencharakter der Gnade »die Gnade in ihrer Ganzheit zerstückelt«⁸, die nur in der Identität des Heiligen Geistes⁹ gefunden werden kann, was die Reformation im Rückgang auf das biblische Zeugnis zutreffend wiedererkannte und faktisch zur Ablehnung einer geschaffenen Gnade weiterführte. Bezeichnenderweise stellt der Autor auf katholischer Seite gegenwärtig eine Annäherung an die reformatorische Auffassung und eine Gegenbewegung zur traditionellen Lehre vom geschaffenen Gabencharakter der Gnade fest. Er führt dafür zum Zeugen H. Mühlen an, der in der Tat der Kritik K. Barths weitgehend recht gibt, aber auch die Meinung vertritt, daß sich ein K. Barth vergleichbares Gesamtverständnis von Gnade katholischerseits bei K. Rahner findet. Das trifft allerdings bei Rahner nur insoweit zu, als für Rahner »die ungeschaffene Gnade das Zentrale ist«¹⁰, eine Position, die unanfechtbar ist, zumal Rahner die geschaffene Gnade dabei nicht unbeachtet läßt¹¹ (was wiederum von Mühlen nicht gesagt wird, der sogar M. Schmaus mit einer gelinden Kritik belegt, weil dieser die geschaffene Gnade als »dinghaftes Element« im Gesamtvorgang der Begnadung beibehalten möchte¹²).

⁵ Ebda., 89.

⁶ Das gilt auch von der neueren Stellungnahme in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I (hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg), Göttingen 1988, wo (S. 54) die »gratia increata« als Bezeichnung für die »forensische«, »gratia creata« als Bestimmung der »effektiven« Rechtfertigung gedacht ist. Aber die Lehre von der »doppelten Gerechtigkeit«, die vom Tridentinum nicht angenommen wurde (vgl. DH 1549–1550), ist nicht der Grund für diese reale Distinktion. Auch läßt sich die »gratia increata«, der sich in barmherziger Liebe dem Sünder in Christus und dem Geist hingebende Gott, nicht in die Kategorie des Forensischen zwingen.

⁷ A.a.O., 93.

⁸ W. Dantine, Das Dogma im tridentinischen Katholizismus: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II (hrsg. von C. Andresen), Göttingen 1980, 441.

⁹ Ebda., 439.

¹⁰ H. Mühlen, Gnadenlehre: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (hrsg. von H. Vorgrimler und Robert Vander-Gucht) III, Freiburg 1970, 151.

¹¹ K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 347–375.

¹² H. Mühlen, a.a.O., 151.

Freilich hat sich die von Rahner gebotene Bestimmung der Gnade als transzendentaler Selbstmitteilung Gottes so beherrschend ausgewirkt, daß in neueren Darstellungen die Unterscheidung von »gratia increata« und »gratia creata« keine wichtige Rolle mehr spielt¹³, so daß Sinnangabe und Bedeutung der geschaffenen Gnade ausfallen. Das hinwiederum bietet eine Erklärung dafür, warum im ökumenischen Gespräch vorschnell auf eine grundsätzliche Einheit in der Gnadenlehre geschlossen werden kann.

2) Anbahnung der Differenzierung im Neuen Testament

Die Kritik an der Differenzierung des Gnadenbegriffes und insonderheit an der Unterscheidung von »gratia increata« und »gratia creata« weiß sich zumeist im (unreflektierten) Einverständnis mit der Hl. Schrift des Neuen Testamentes. Für diese ist Gnade kein Sachbegriff, sondern der Ausdruck für das gesamte Heilsgeschehen, das seine höchste Konkretion in Christus erfährt. Von diesem höchsten Konzentrationspunkt her läßt sich sagen, daß »die Gnade Gottes gegenwärtig ist in Christus«, ja daß sie »dieser selbst ist«¹⁴. Damit ist in zutreffender Weise der göttlich-personale Charakter der Gnade hervorgehoben, der tatsächlich eine Wesenseigentümlichkeit der neutestamentlichen Gnadenauffassung darstellt. Aber es ist nicht gesagt, daß diese göttlich-personale Konkretion des Gnadenhaften in Christus keinerlei verschiedene Verwirklichungsformen und Darstellungsweisen der Gnade kenne und keine Differenzierungen zulasse.

Blickt man nur einmal auf das bei Paulus am reichsten bestellte Feld der Verkündigung von der Gnade (charis), dann zeigt sich hier schon eine gewisse Vielfalt bei der Bestimmung des Sinnes von Gnade. So ist Gnade einmal die gnädige Gesinnung Gottes, die, mit seinem Erbarmen identisch, den Menschen »die Rettung aus Gnade« brachte (Eph 2,5), welche Gesinnung auch Christus zugeeignet werden kann, der die Menschheit mit seiner herablassenden Liebe reich gemacht hat (vgl. 2 Kor 8,9). Diesem göttlich-intentionalen Verständnis von Gnade gesellt sich aber sofort ein tathaft-christologisches Moment hinzu. »Gnade« ist, so verstanden, alles, »was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat« (2 Kor 8,9), wozu »Entäußerung, Erniedrigung, Gehorsam bis zum Tod« (vgl. Phil 2,6–8) gehören. Das tathaft Moment der Gnade (sowohl auf seiten des Vaters wie auch des Sohnes) kommt vor allem im Geschehen der Menschwerdung zum Ausdruck, näherhin darin, daß er uns »alles schenken« wollte, »indem er seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben« hat (Röm 8,32). So wird »Gnade« bei Paulus zum Ausdruck des von Christus gewirkten Erlösungs- und Heilsgeschehens, welches so universal und

¹³ Vgl. u. a. die bloße Erwähnung bei J. Hilberath, Gnadenlehre: Handbuch der Dogmatik (hrsg. von Th. Schneider) II, Düsseldorf 1992, 19f; G. Kraus, Gnadenlehre – Das Heil der Gnade: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik (hrsg. von W. Beinert) III, Paderborn 1995, 228; 258f.

¹⁴ So K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments III, Düsseldorf 1970, 66.

durchdringend ist, daß es in der Rechtfertigung auch den einzelnen Menschen und Sünder ergreift (Röm 5,1–2; 5,15).

Wo aber der Nachdruck auf das Werk Christi zu liegen kommt, muß sich das Interesse auch der Wirkung des erlöserischen Tuns Christi zuwenden, d. h. auf seinen Effekt im begnadeten Menschen Bezug nehmen. Die durch Christus bewirkte Gnade Gottes nimmt im Menschen den Charakter einer »Gabe« an (Röm 5,15), die in ihn eingeht und in ihm eine heilshafte Umgestaltung hervorbringt: »Doch durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln an mir ist nicht ohne Wirkung geblieben« (1 Kor 15,10). Es ist näherhin die Gabe »der Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus« (Röm 3,21), die »den vielen reichlich zuteil geworden« ist (Röm 5,15). Der Gabencharakter der den Gerechtfertigten geschenkten Gnade drückt sich auch in der Verbindung des Substantivs *charis* mit dem Verb »geben« oder »gegeben werden« aus, wobei oft auch an die Gemeinde als Empfänger gedacht ist (vgl. 2 Kor 1,4; 2 Kor 8,1).

Solches »Gegebensein« der Gnade an einen bestimmten Empfänger gedeiht verständlicherweise zur Vorstellung von einem »Haben« der Gnade und einem »Stehen in ihr«, in Antiparallele zum früheren »Stehen unter dem Gesetz« (vgl. Röm 6,14; Röm 5,22). »Hier erscheint der Zusammenhang von Gnade als Geschehen und Gnade als »Stand«¹⁵ dem Denken unabweislich. Der so urteilende Autor beeilt sich zwar, sofort hinzuzufügen, daß dies »nicht habituell verstanden ist«, aber ein Verhältnis des Zueigenseins und des Habens muß nicht auf den philosophischen Terminus des »habitus« gebracht werden, um als solches Bestand zu haben; dennoch bleibt wahr, daß ein Geschenk, als Gabe verstanden, dem Beschenkten zu eigen ist und ihn in einen »Stand« versetzt, den er zuvor (ohne das Geschenk) nicht innehatte.

Freilich ist im neutestamentlichen Verständnis das Geschenk zuhöchst nicht sachhaft, sondern (entsprechend dem zu Beginn zitierten Grundsatz) personal gedacht. Die Gabe ist Christus selbst, der durch den Heiligen Geist in den Gerechtfertigten wohnt (Eph 3,17; 2 Tim 1,14), was ausdrucksvoll in den vielen paulinischen Formeln vom »Insein in Christus« (Röm 8,1; 16,7; 1 Kor 1,30 u.ö.), aber auch (umgekehrt) in der Formel »Christus in euch« (Röm 8,10; 2 Kor 13,5) zutage tritt. Am deutlichsten erscheint die Identität der Gabe mit der göttlichen Person ausgesprochen in Röm 5,5, wo von der »in unsere Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossenen Liebe Gottes« die Rede ist, »der uns gegeben worden ist«. In einer weitergebildeten biblischen Tradition ist dies als »Teilhafte-Werden an der göttlichen Natur« benannt worden (vgl. 2 Petr 1,4), was der johanneischen Vorstellung von der Verbundenheit mit Gott in der Kindschaft Gottes ähnlich ist (1 Joh 3,2).

Wenn so auch die *charis* als Gabe mit dem göttlich-personalen Geber gleichgesetzt wird, darf der Blick sich doch nicht von jenen Gnadengaben abwenden, die mit der Gnade in Person zusammengehen, aber doch nicht mit ihr identisch sind und deshalb unverfänglich als deren Wirkungen angesprochen werden können. Es ist nicht zu übersehen, daß die Verbindung mit dem gegebenen Heiligen Geist (vgl. Röm 5,5)

¹⁵ So H. Conzelmann, *Charis*, in: ThWNT IX, 385.

die Liebe Gottes in die Herzen einströmen läßt, so daß die Gabe des Geistes den Grund abgibt für die Gnadengabe der Liebe. Im gleichen Zusammenhang ist anläßlich der Ausgießung des Geistes noch von anderen Gaben die Rede, die den Menschen im Kern seiner Person ergreifen¹⁶. Dazu gehören die Hoffnung (Röm 5,2), der Frieden mit Gott (Röm 5,1) und der Anteil an der göttlichen Herrlichkeit (doxa: Röm 5,2). Es sind Gaben, die mit der Erlösungstat Christi vermittelt des Geistes gegeben sind, aber sich doch auch als weitergehende Wirkungen von der Person und Tat des Erlösers unterscheiden. So ist im Neuen Testament am virtuellen Vorhandensein von Differenzierungen bezüglich der Gnade Gottes, die sich in Christus und dem einwohnenden Geist konkretisiert, die aber auch von der Gabe in Person *abgeleitete Wirkungen* zeigt, nicht zu zweifeln. Darum kann H. Schlier als Exeget bei Paulus z.B. vom Vorhandensein einer »gratia praeveniens« sprechen¹⁷.

Erst recht wird ein Unterschied deutlich, wo Paulus von Gnadengaben spricht, die erstlich nicht für den Träger selbst und dessen Heil, sondern zum Aufbau der Gemeinde bestimmt sind. Es sind die charismata (vgl. Röm 12,6–8; 1 Kor 12,4–11. 28–31). Unter ihnen ragt die spezielle Gnade des Apostelamtes hervor (vgl. Röm 1,5; 12,3; 15,15; 1 Kor 3,10), von der Paulus sagt, daß sie »nur für euch verliehen ist« (Eph 3,2). Obgleich die Gnade bei Paulus so ihren höchsten Konkretions- und Konzentrationspunkt in Person und Tat Jesu Christi (vermittelt des Heiligen Geistes) hat, entfaltet sie sich in mannigfachen Ausdrucks- und Wirkformen, die nicht einfach monistisch miteinander zu identifizieren sind. Es ist gewiß, daß Paulus dabei nicht von der Absicht einer theologischen »Einteilung der Gnade« geleitet wird und kein Interesse an der Thematisierung der Unterschiede hat. Was ihm die Feder führt, ist das Ergriffensein vom Reichtum und der Vielfalt der Gnade wie ihrer Wirkformen, die sie in der Menschenwelt entfaltet. Aber die sich entwickelnde Theologie (der Väterzeit) konnte nicht bei dieser bloß affirmierenden Bezeugung des Reichtums der Gnade bleiben, sie mußte ihn denkerisch durchdringen und zur Feststellung von Differenz und Kohärenz des göttlichen Geschenkes vordringen.

3) Geschichtliche Entwicklungen und Motivationen

Solche Differenzierungen stellen sich allerdings auch in der frühen Patristik noch nicht ein, in der »Gnade« vornehmlich als ganzheitlicher Strukturbegriff für die in Christus gekommene Wahrheit (Justin), für sein Heilswerk (Meliton v. Sardes) oder für die Heilsökonomie (Irenäus v. Lyon) verwendet wird. Eine deutlichere Bezugnahme und damit ein Schritt zur Individualisierung der Gnade zeichnet sich in der Alexandrinischen Theologenschule ab, wo Origenes († nach 251) die Gnade mit neuer Betonung als dem Menschen geschenkte Gabe des Geistes faßt, die ihn ethisch

¹⁶ Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, VI), Freiburg 1977, 150ff.

¹⁷ Ebda., 175.

verändert und ihn auf den Weg der Vollkommenheit stellt. Diese wird schon im Sinne der späteren griechischen Väter zur Vorstellung von der »Vergöttlichung« des Menschen gesteigert. So kommt bei Origenes andeutungsweise auch schon der im Hinblick auf den Menschen erkannte Unterschied zwischen einer rufenden göttlichen Kraft und einer ihn erleuchtenden Gabe zum Vorschein¹⁸, welche die Gottverähnlichung bewirkt. Unter dem Einfluß des den griechischen Vätern eignenden Interesses an der Wahrung der absoluten Transzendenz Gottes macht sich bei den Kapadokiern eine Unterscheidung zwischen der *ousia* (dem Wesen) Gottes und seiner *energeia* (Kraft), seinen ungeschaffenen Energien, bemerkbar, durch welche der Mensch die Teilnahme an der Gottheit gewinnen kann, worin sich bereits auch der Unterschied zwischen der ungeschaffenen Gnade Gottes und der Gnade im geschaffenen Menschen andeutet.

In der Abendländischen Patristik, in der seit Tertullian († nach 220) das individuell-anthropologische Interesse (Unterscheidung zwischen »Natur« und »Gnade«) stärker zum Vorschein kommt, kann Ambrosius († 397) trotz des paulinischen Grundes seiner Gedanken die Gnade zuweilen nur als eine bloße Hilfe zum sittlichen Kampf des Menschen ausgeben, selbst wenn ihre höchste Wirkung die Besiegelung durch den Heiligen Geist bleibt¹⁹. Auch hier werden Differenzierungen sichtbar, die Augustinus († 430) weiter entwickelte und mit neuer Bedeutung ausstattete²⁰. In seiner (nicht erst vom Pelagianismus herausgeforderten) Gnadenlehre vermochte der Kirchenvater schon anfangs in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus »Gnade« nicht anders zu denken als in der Polarität zwischen dem allwirksamen Gott und der (verderbten) Natur des Menschen, in der Spannung zwischen der Initiative Gottes und dem annehmenden (freien) Willen Gottes. So verlagerte sich die Darstellung (nicht unbedingt das Verständnis) der Gnade von dem An-Sich der göttlichen Lebensfülle und ihrer Konkretion im Gottmenschen Jesus Christus auf das »Für-Uns« des göttlichen Heilswirkens am Menschen. Obgleich deshalb der Kirchenvater die Heilung der Natur mit Paulus als »die Gnade unseres Herrn Jesus Christus« versteht²¹, liegt doch der Nachdruck weniger auf der christologischen oder pneumatologischen Konkretion der Gnade (die zwar auch vorhanden ist), als mehr auf dem Wirken Gottes zur Heilung des Menschen, die bei der *vocatio* des Sünders durch Gott beginnt und mit dem Erlangen »der Wonne deiner Gnade« in der Schau Gottes endet²².

In dem bei Augustinus neu erwachten begrifflichen und ontologischen Interesse an der Verifizierung dieser Polarität kommt es bei dem Kirchenvater zu einer weiteren Differenzierung der Gnadenwirkungen zwischen einer dem Willen zuvorkommenden und einer ihm nachfolgenden Gnade²³ sowie zwischen wirkender und mit-

¹⁸ So M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Paris 1958, 373.

¹⁹ In Luc. VII, 173; De Spiritu Sancto I, 6.

²⁰ Vgl. B. J. F. Lonergan, *Gnade und Freiheit. Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas v. Aquin* (übersetzt und hrsg. von Ph. H. Fluri u. G. B. Sala S.J.), Innsbruck 1988, 38–41.

²¹ Vgl. Conf. VII, 21, 27.

²² Conf. XIII, 23, 33, zu Augustins Gnadenlehre vgl. W. Simonis, *Anliegen und Grundgedanken der Gnadenlehre Augustins*, in: MThZ 34 (1983) 1–21, bes. 18–21.

²³ *Enchiridion* 9,32.

wirkender gratia²⁴. Obgleich sich der Kirchenvater keine genauere Rechenschaft über die Formalität oder die ontologische Valenz dieser Unterschiede gibt, führt ihre Annahme doch im ganzen zu einer Auffassung der Gnade als göttlicher Gabe und als göttlichem Effekt, an der die Kritik angesetzt hat. K. Barth bezeichnet diesen Ansatz der Gnadenlehre, bei dem ein göttlicher Effekt mit einem Willensakt des Menschen zusammengeht, als »Gift und Verderben für die Kirche«²⁵, ein Urteil, das allein schon deshalb fehlerhaft ist, weil es die bei Augustinus geradezu überstark entwickelte Position der Allursächlichkeit Gottes im Gnadenhandeln nicht berücksichtigt.

Andererseits ist zuzugeben, daß Augustinus mit dem neu aufgekommenen anthropologischen Interesse an der Gnade diese spezifiziert und individualisiert und sie so vorzüglich als Gottes liebende und helfende Kraft am heilsbedürftigen Menschen versteht. Die Verbindung zu Christus und dem Heiligen Geist bleibt nicht unbedacht. Aber die Personen sind nicht die Gnade selbst, sondern sie stehen zu ihr in einem Verhältnis des Ursprungs und des Zieles, wobei dieses Ziel in der Teilhabe am Sein Gottes besteht²⁶. Die Frühscholastik hat die Unterscheidung zwischen der Gnade als dem sich dem Menschen hingebenden göttlichen Sein und Leben und zwischen der Gnade als Wirkung Gottes, die in den Menschen innerlich eingeht, auch in begriffliche Fassung gebracht. Neben den vielen Bezeichnungen für die von Gott geschenkte wirksame operative Gnade, die zur Rechtfertigung führt («gratia operans»), steht der Begriff der »gratia dans« oder der »gratia gratis dans«, die mit Gott gleichgesetzt wird²⁷. Sie bildet das Prinzip aller den Menschen betreffenden Gnaden, tritt aber neben diesen sichtlich in den Hintergrund.

Demgegenüber erbringt die beim Lombarden vorgenommene Identifizierung der Gnade mit der in uns wirkenden caritas und dem Heiligen Geist einen bedeutsamen Umschwung in der Geschichte der Gnadenlehre, der allerdings nicht von Dauer war. Zunächst übernimmt der Sentenzenmeister die schon traditionellen Differenzierungen, gebraucht aber für die Gnade (bzw. die Tugend) auch schon die Bezeichnung »Qualität« oder »Form«²⁸. Jedoch findet er die caritas als »forma omnium virtutum«²⁹ nicht in einer geschaffenen Kraft angelegt, sondern im Heiligen Geist selbst, wobei er bestimmte Aussagen Augustins überinterpretiert³⁰. Aber das von ihm vertretene Anliegen des personal-gottheitlichen Charakters der Gnade, das auch an begrifflicher Unschärfe litt, vermochte nicht zu überzeugen und das vorherrschende Interesse an der wirkenden und rechtfertigenden Gnade und an den gnadenhaften Tugenden nicht zurücktreten zu lassen. Das gilt im Grunde auch für die Hochscholastik.

²⁴ De gratia et libero arbitrio, 17.

²⁵ Vgl. dazu A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Gütersloh 1965, 266.

²⁶ In Joa. tract. 48,10.

²⁷ Vgl. A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik I,1, Regensburg 1952, 52; 66; 124; 128; 133.

²⁸ Sent. II d. 27 c. 2.

²⁹ In ep. ad Romanos 1,17.

³⁰ Näheres bei J. Schupp, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus, Freiburg 1932, 227.

In dieser Epoche leistet vor allem Thomas v. Aquin († 1274) eine Systematisierung des traditionellen Bestandes der Gnadenlehre unter Zuhilfenahme des aristotelischen Instrumentariums, was u. a. auch zu einer bestimmteren Fassung der Gnade als »habitus« und als »qualitas« führt. Der Aquinate bezeichnet die Gnade als »gratia habitualis«³¹ und als eine »gewisse Qualität«³², wohl um vorsichtig darauf hinzuweisen, daß es sich um einen analogen Wortgebrauch handelt. Aber er ordnet hier die Gnade, die dem Menschen als Geschenk wie als Eigenschaft gegeben ist, doch unter die geschaffenen Güter ein; denn es handelt sich um ein Gut, »das im Geschöpf irgendeinmal verursacht wurde, das jedoch mit der ewigen Liebe nicht gleich ewig ist«³³, welche für die ungeschaffene Gnade steht. »Gnade« ist für Thomas ein »Übernatürliches im Menschen, das aus Gott hervorgeht«. Aber als Gnade gilt ihm auch »die ewige göttliche Liebe selbst«. So tritt hier die Unterscheidung von ungeschaffener und geschaffener Gnade deutlich hervor.

Weil in dieser Weise die Gnade im Menschen etwas Neues setzt, das Thomas zuweilen (vornehmlich im Frühwerk) auch ein neues Sein nennt³⁴, rückt der Aquinate faktisch auch die Auffassung des Lombarden über die Identität von Gnade und Heiligem Geist zurecht, indem er in weisheitsvoller Anordnung den geistigen Geschöpfen Tätigkeitsfähigkeiten und Beschaffenheiten einprägt, damit sich diese von sich aus und ihrer Natur gemäß von Gott auf das höchste Gut hinbewegen lassen und bereitwillig dabei mit tätig sind³⁵. Zum Verständnis dieses Grundsatzes ist die Lehre des hl. Thomas von der »gratia operans« und »cooperans« hinzuzunehmen, welche Bestimmungen auch für die habituelle Gnade gelten: Als cooperans ergreift die Gnade den freien Willen derart, daß aus ihm in freier Selbstbestimmung verdienstliche Werke hervorgehen und der Mensch an seinem Heil mitwirken kann. Die dem Aquinaten vor allem mit Bezug auf den Charakter des habitus und der Beschaffenheit vorgeworfene Verdinglichung der Gnade zu einem dem Menschen verfügbaren Besitz ist nicht zutreffend³⁶, wenn man *einmal* bedenkt, daß Gott selbst den habitus als Wirkung setzt und an seinem Ursprung steht, und *zum anderen*, daß das Ziel wiederum nichts anderes ist als die Teilhabe am Leben Gottes, an der gratia increata.

Von der thomasischen Auffassung ließ sich auch die kirchliche Lehrverkündigung inspirieren, selbst wenn in ihr die Zuordnung von ungeschaffener und geschaffener Gnade in den Hintergrund rückte. So verfestigte das Konzil von Vienna (i. J. 1311) Begriff und Wirklichkeit der habituellen Gnade, von der es hieß, daß sie mit den Tugenden als »informans gratia ... quoad habitum« bei der Taufe eingegossen werde (DH 904). Aber die Verbindung zur personalen göttlichen gratia increata blieb nicht gänzlich unbeachtet, wenn von Christus gesagt wird, daß in »dieser angenommenen

³¹ S. th. I. II. q. 111 a. 2: habituale donum.

³² S. th. I. II. q. 111 a. 2 ad 1: »quaedam qualitas accidentalis«.

³³ S. th. I. II. q. 110 a. 1 resp.

³⁴ Vgl. hierzu O. H. Pesch, *Frei Sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983, 256f.; Ders. (mit A. Peters), *Einführung in die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1994, 88ff.

³⁵ S. th. I. II. q. 110 a. 2 resp.

³⁶ Vgl. die Widerlegung bei O. H. Pesch, *Frei Sein aus Gnade*, 256ff.; *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, 85ff.

Natur das Wort Gottes selbst« gekommen war, »um das Heil aller zu wirken« (DH 901). Damit wurde wenigstens indirekt gesagt, daß in der Menschwerdung das persönliche Sein des Sohnes Gottes der Menschheit Christi zuteil wurde und daß in dieser Person das Heil oder die Gnade für die Menschheit präsent war.

Um den Zusammenhang zwischen der ungeschaffenen Gnade in Jesus Christus und der geschaffenen Gabe wußte auch das Konzil von Trient, obgleich es ebenso die Distanz zwischen beiden Wirklichkeiten kenntlich machte. So ist es nicht gering zu achten, daß Trient von der Gnadenwirkung der Taufe als von »der Gnade unseres Herrn Jesus Christus« spricht (DH 1515) und von der Begnadung als »Annahme unter die Söhne« Gottes [Röm 8,15] (DH 1524). An entscheidender Stelle wird die gnadenhafte Taufwirkung als Werk Gottes bezeichnet, »in dem er mit dem Heiligen Geist der Verheißung siegelt und salbt« [vgl. 2 Kor 1,21f] (DH 1529).

Daraus folgt aber die von vielen als unpassend empfundene Unterscheidung³⁷, derzufolge die Formalursache unserer Rechtfertigung und unserer Gerechtigkeit nicht jene Gerechtigkeit ist, »durch die er selbst gerecht ist«, sondern diejenige, »durch die er uns gerecht macht« (DH 1529; vgl. auch DH 1560; 1561). Kraft dieser Unterscheidung sei es, wie man meint, zu einer Trennung der Gnade von Christus und dem Heiligen Geist gekommen, die sich in der Definition der Gnade im Catechismus Romanus verfestigte, wo die Gnade ausschließlich als »divina qualitas in anima inhaerens«³⁸ bezeichnet wird. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß das Tridentinum die Verbindung der inhärierenden Gnade zur gratia increata in Christus und im Heiligen Geist aufrechterhält, indem es die Rechtfertigung als Wende von der Feindschaft zur Freundschaft Gottes bezeichnet (DH 1528) und im Endeffekt als Einwohnung des Heiligen Geistes und als Eingliederung in Christus versteht (DH 1530).

Die Gnaden- und Rechtfertigungslehre des Tridentinums richtete sich weniger in kontroverstheologischer Absicht gegen dezidierte theologische Positionen reformatorischer Theologen, sondern mehr gegen die mit dem Geist der Reformation aufgebrochenen Verunsicherungen und Gefährdungen des katholischen Glaubens, denen das Konzil auch pastoral begegnen wollte. Dabei täuschte es sich nicht in der Grundannahme, daß sich in der reformatorischen Gnadenlehre unbestreitbare Änderungen gegenüber der gemeinsamen Tradition abzeichneten, was sich allein schon an der Preisgabe der Zweiheit von Natur und Gnade in den Bekenntnisschriften ersehen ließ³⁹. Schon Luther hatte ja die Dualität von Natur und Gnade aufgegeben und an ihre Stelle die Antithetik von Sünde und Gnade gesetzt⁴⁰. Das Bewußtsein der Unterschiedenheit bestimmte die nachtridentinische Entwicklung katholischerseits zu einem entschiedenen Beharren auf dem eigenen Standpunkt, wozu auch die noch schärfere Betonung der geschaffenen (aktuellen wie habituellen) Gnade gehörte.

³⁷ So bei W. Dantine, a.a.O., 440; vgl. differenzierter O. H. Pesch, Einleitung, 184ff.

³⁸ Catechismus Romanus p. II c. 2, qu. 49.

³⁹ J. Martin-Palma, a.a.O., 111.

⁴⁰ Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980, 210ff; 274.

Faktisch kam es so zu einer Lockerung des Bandes zwischen ungeschaffener und geschaffener Gnade, wobei die erstgenannte schließlich nur noch unter die »Gefolgschaft« der geschaffenen Gnade eingeordnet wurde. Das ging so weit, daß in der Neuscholastik gesagt werden konnte, es würden »uns im eigentlichen Sinne und unmittelbar im Diesseits nur geschaffene Gaben von Gottes Liebe geschenkt«. Daraufhin konnte gefolgert werden, daß »man unter Gnaden schlechthin geschaffene Gnaden« verstehe. Trotzdem wollte man auf die Einbeziehung der ungeschaffenen Gnade nicht verzichten, wie das gleichzeitige Eingeständnis zeigt, daß eine »eingehendere Erklärung über das Wesen der Gnade ... mit innerer Konsequenz auf die unerschaffene Gnade hinführen« müßte⁴¹.

4) Die Notwendigkeit der Unterscheidung und die beziehentliche Einheit von ungeschaffener und geschaffener Gnade

Die theologie- und dogmengeschichtliche Entwicklung der Gnadenlehre drängte die Theologie dazu, den Sinn (und damit die Notwendigkeit) dieser Doppelung wie auch der Zusammengehörigkeit der beiden Wirklichkeiten zu begründen. Dabei muß nicht ausführlich erklärt werden, daß der Vorrang bei einer solchen sinnvollen Verbindung beider Glieder der ungeschaffenen Gnade zukommt. Das entspricht nicht nur den grundlegenden Offenbarungsaussagen, sondern auch einem theologisch angemessenen Verständnis von Gnade. Wenn nämlich die Gnade als höchste Frucht die Einwohnung der drei göttlichen Personen zur Folge hat und in der jenseitigen Vollendung zur unmittelbaren Anschauung Gottes führt, dann kann schon im irdischen Begnadungsgeschehen nicht von der Präsenz und Wirksamkeit des sich dem Menschen hingebenden Gottes abgesehen werden, was die Theologie heute unter den Begriff der Selbsterschließung oder Selbstmitteilung Gottes faßt, welche mit der *gratia increata* identisch ist⁴². Auf diese Weise wird die Gnade in keiner Phase ihres Ergehens und Wirkens von der liebenden, barmherzigen Hinneigung der göttlichen Personen selbst isoliert und nicht zu einem bloßen Mittel instrumentalisiert, dessen sich der dem Menschen ferne Gott bedient. Allein eine solch wesenhaft göttliche und personale Auffassung von der Gnade entspricht dem Grundgesetz christlichen Glaubens von der Heilsgegenwart des Heilsmittlers, wie es sich auch in den Sakramenten der Kirche bestätigt.

Wenn allerdings Gnade in dieser Weise als Selbsthingabe Gottes verstanden wird, dann stellt sich die Frage um so dringlicher, wozu es der geschaffenen Gnade, der Gnade als eines von Gott gewirkten Geschehens, als einer inhärierenden oder »fließenden« Qualität (helfende Gnade) noch bedarf. Es scheint, daß eine solche

⁴¹ Beide Zitate bei J. B. Heinrich – C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie* VIII, Mainz 1897, 11.

⁴² Vgl. H. Waldenfels, *Offenbarung von der Reformation bis zur Gegenwart: Handb. d. Dogmengeschichte* I/1b, Freiburg 1977, 103.

Gnade nicht nur überflüssig ist, sondern daß sie darüber hinaus die Selbsthingabe Gottes wieder aufhebt und an ihre Stelle ein geschöpfliches Sein setzt, welches zudem noch auf gefährliche Weise in die Verfügbarkeit des Menschen gerät, der sich so des Göttlichen selbst bemächtigen könnte. Das sind Fragen und Einwände, die auch im Zentrum des ökumenischen Gespräches stehen und den protestantischen Vorbehalt ausmachen.

Die Antwort darauf gibt die (hier nur an einigen Marksteinen verfolgte) Geschichte, welche in ihren Fakten von der theologischen Vernunft gemäß der *analogia fidei* gedeutet werden muß. Dazu verhilft u. a. die wegen ihrer Bedeutsamkeit vielzitierte Aussage des hl. Thomas über die weisheitsvolle Anordnung Gottes zur Ausstattung des Menschen mit einer gnadenhaften Qualität (bei welcher noch nicht zwischen *gratia habitualis* und *actualis* unterschieden wird), damit der Mensch, zwar unter göttlichem Einfluß, aber doch auch durch sich selbst zur Bewegung auf das übernatürliche Ziel hin veranlaßt werde⁴³. Es ist hier auf die Würde des Menschen Bezug genommen, die nicht zuletzt darin besteht, selbst auch Ursache bzw. Mitursache der heilshaften Bewegung sein zu können. Das aber ist nur möglich, wenn ihm eine göttliche Qualität geschenkt wird, die sich mit seinen eigenen Formkräften zu einem einheitlichen Handlungsprinzip vereint, so daß in weiterer Folge die betreffenden Akte für den Menschen auch verdienstlich werden.

Diese Erkenntnis war freilich auch der Tradition vor Thomas schon bekannt und vor allem in der Lehre Augustins von der »*gratia cooperans*« grundgelegt. Nach ihm wirkt die göttliche Gnade als *gratia operans* in uns (in nobis sine nobis), um aus dem schlechten Willen einen guten zu machen. Wenn der Wille aber gut geworden ist (ohne deshalb schon vollkommen und mächtig zu sein), dann wirkt Gottes Gnade als »*gratia cooperans*«, um mit dem menschlichen Streben zusammen im geistlichen Leben das Vollbringen zu ermöglichen⁴⁴. Damit rührt der Gedanke freilich an das Problem menschlicher Freiheit, das zuletzt vor ein Geheimnis führt (welches freilich dem gläubigen Denken nahegebracht werden kann). Davon bleibt aber die Überzeugung unangefochten, daß die guten heilshaften Werke aus dem Zusammenwirken von Gnade und menschlichem Mittun entstehen, dem unerschütterlichen augustini-schen und katholischen Grundsatz entsprechend, daß Gott, »der dich ohne dich erschuf, dich ohne dich nicht rechtfertigt«⁴⁵. Das aber ist kein Ergebnis theologischer Spekulation, sondern eine Glaubenswahrheit (DH 300; 1525), die allerdings keinen flachen Synergismus beinhaltet, weil Gottes Gnade immer ursprünglicher, umgreifender und machtvoller ist als das menschliche Tun.

Aber es ist als menschliches Mittun nicht zu entbehren, wenn das Verhältnis des begnadenden Gottes zum Menschen beiderseits ein dialogisches sein soll, was wieder zum thomasischen Gedanken von der Würde des Menschen zurückführt. Diese ist in der Tat erhabener, wenn Gott auch den Menschen in seiner Personalität und seinem relativen Eigenstand zur Geltung kommen läßt. Im übrigen ist auch mit Bezug

⁴³ S. th. I. II. q. 110 a. 2 resp.

⁴⁴ De gratia et libero arbitrio XVII, 33; vgl. B. J. F. Lonergan, a.a.O., 39f.

⁴⁵ Sermo 169, 13.

auf die angebliche Distanzierung von ungeschaffener Gnade (Gott selbst) und geschaffener Gnade zu sagen, daß im eigentlichen Sinn nicht die (geschaffene) Gnade Ursache des Heilsaktes ist und daß *nicht* die geschaffene Gnade *als solche* wirkt, sondern der *begnadende* Gott selbst am Werke ist.

Die Notwendigkeit der geschaffenen Gnade (sei es als aktuelle oder habituelle gratia) läßt sich gleichsam auch umgekehrt von seiten der gratia increata her begründen, aber nicht etwa mit dem Argument ihrer Insuffizienz oder Ungeeignetheit zur Verursachung des Heilsaktes im Menschen, sondern gerade aus ihrem Wesen als höchster Konkretion der Gnade in Christus, im Heiligen Geist und in den göttlichen Personen. Hier ist wohl zu ersehen, daß eine göttliche Person, selbst wenn sie mit dem Menschen in innigste Verbindung tritt, mit dessen natürlichen Fähigkeiten nicht zu einem einheitlichen Wirkprinzip verschmelzen kann, wie das beim Festhalten an der Wahrheit vom Mitwirken des Menschen am Heilsakt gefordert werden muß.

Schon von einer menschlichen Person gilt, daß sie auch bei innigster geistiger Verbindung mit einer anderen Person (oder bei Vereinigung eines Ich mit einem Du) sich mit dieser nicht zu einem einzigen Handlungsprinzip vereinen kann, weil sie anders ihren personalen Selbststand und ihre Würde preisgeben müßte. Erst recht kann eine göttliche Person nicht zum Handlungsprinzip oder zu einem inneren Formprinzip des Menschen gemacht werden. Das meint auch die »Einwohnung des Heiligen Geistes« (oder der drei göttlichen Personen) nicht. Interessanterweise hat die traditionelle Theologie (möglicherweise ohne spekulative theologische Reflexion, sondern in einer intuitiven Sprachwahl) bei der gratia increata (etwa des Heiligen Geistes) immer nur von einer inhabitatio (»Einwohnung«) oder von einer gratia inhabitans gesprochen, nicht aber von einer gratia inhaerens (wie bei der geschaffenen Gnade), weil der Heilige Geist keinem geschaffenen Sein »anhaften« kann. Auch kann er in das menschliche Sein nicht so eingehen, daß er etwa wie die Seele im Leibe das Formprinzip des Menschen würde, weil dies zu einer innerlich unmöglichen substantiellen Vereinigung zwischen der göttlichen Person und dem Menschen führen würde, so daß auch die Akte des Menschen formell göttliche Akte würden. Ebenso ist eine akzidentelle Einigung der menschlichen Natur mit einer göttlichen Person unmöglich. Wenn deshalb die göttliche Ursächlichkeit beim menschlichen Wirken mit der Gnade legitim begründet werden soll, dann kann dies nur mit Hilfe einer Gnade geschehen, die sich als eine geschaffene göttliche Wirkung, als geschaffenes Gehaben oder als Qualität dem geistigen Geschöpf so angleicht und anschmiegt, daß sich die göttliche Kraft und der menschliche Faktor zu einem einheitlichen Wirkprinzip verbinden, aus dem die menschlichen Heilsakte hervorgehen.

Damit ist die Macht und Bedeutung der im Menschen präsenten gratia increata, konkret des Heiligen Geistes, in keiner Weise geschmälert, sondern im Gegenteil auf seine göttliche Vollkommenheit und Einzigartigkeit Rücksicht genommen. Sie macht zugleich den Blick frei für eine eigentümliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Seele, die gerade keinen wirkursächlichen Charakter hat, sondern den Charakter einer Seinsmitteilung (quasi-formaler Art) annimmt.

Das Verständnis für die Bedeutung der geschaffenen Gnade wird noch vertieft, wenn man die gratia creata auch unter dem Aspekt der Disposition, der Zubereitung

und der Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in Person versteht. Wenn nämlich die Verbindung einer göttlichen Person mit dem geistigen Geschöpf diesem eine innere und naturgemäße Einigung erbringen soll, muß das endliche Geschöpf, das von sich aus als Geschöpf der Vereinigung mit einer göttlichen Person nicht angepaßt, nicht würdig und nicht entsprechend veranlagt ist, für diesen Empfang zubereitet oder disponiert werden. Die Union zwischen der göttlichen Gnade in Person mit einem natürlichen Menschen bedeutet – bildlich gesprochen – die Überwindung des außerordentlichen Höhenunterschiedes zwischen dem unendlich heiligen Gott und dem endlichen sündigen Geschöpf, welche nur gelingen kann durch eine gewisse »Anhebung« des Niveaus des geschöpflichen Seins oder durch die Zuerteilung einer besonderen Befähigung zum Empfang der göttlichen Person. Es handelt sich so bei der *gratia creata* um die Ausstattung der menschlichen Person mit einem übernatürlichen Sein, das »als ein den Zusammenhang mit dem Heiligen Geist vermittelndes Band angesehen werden kann«⁴⁶.

Aus dem Gesagten resultiert ein Verständnis der beziehentlichen Einheit von *gratia creata* und *gratia increata*, die jeder der beiden Wirklichkeiten ihre Besonderheit wie ihre unaustauschbare Funktion beläßt, deren Zusammensein aber auch den Blick für die integrale Gesamtkonstitution der Gnade in der menschlichen Person bietet⁴⁷. Das Angewiesensein der beiden Weisen der Gnade aufeinander bedeutet keine Entwertung oder Degradierung einer der beiden: Die geschaffene Gnade besitzt ihre Notwendigkeit als konnaturales Prinzip des menschlichen Heilshandelns wie des habituellen menschlichen Heiligseins wie auch als Disposition für das Ankommen der göttlichen Gnade in Person. Sie wird so auch in bezug auf die an Sein und Dignität höhere *gratia increata* nicht überflüssig, insofern diese kein beigegebenes Prinzip eines Geschöpfes sein und werden kann. Sie verschafft im Gegenteil der *gratia increata* ihre vollkommene (quasi-formale) Wirkmacht, insofern sie ihr das innerste Eindringen in den Menschen ermöglicht und die Einwohnung des Heiligen Geistes (bzw. der göttlichen Personen) zu einer die Tiefe der Person erreichenden Realität macht.

Daraus ergibt sich auch in Konsequenz, daß im gerechtfertigten Menschen ungeschaffene und geschaffene Gnade niemals voneinander zu trennen sind, auch wenn sie unterschieden bleiben. Indem die geschaffene Gnade zuletzt für die ungeschaffene Gnade bestimmt ist, kommt der *gratia increata* die sachliche und wesenhafte Priorität und Würde vor der geschaffenen Gnade zu. Sie ist die Gnade als vollkommene und vollendete göttliche Teilhabe.

Mit der Dominanz der ungeschaffenen Gnade im Gerechtfertigten empfängt die geschaffene Gnade, die immer nur in analogem Sinne als »habitus« und »Qualität« gedacht wird, auch personalen und aktualen Charakter, weil die Gnade in Person immer den Grund und das Ziel der geschaffenen Gnade bildet. Die neuere Theologie

⁴⁶ So M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik III/IV* (hrsg. von W. Breuning und Fr. Lakner), Freiburg ³1961, 416.

⁴⁷ Vgl. dazu ausführlicher L. Scheffczyk, *Katholische Dogmatik VI: Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (hrsg. von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus), Aachen 1998, 265–283.

hat deshalb von der traditionellen Auffassung Abstand genommen, nach der das Erste bei der Begnadung die geschaffene (heiligmachende) Gnade ist, welche die Einwohnung des Heiligen Geistes zur Folge hat, sondern umgekehrt dem Eingehen der ungeschaffenen Gnade die sachliche und logische (nicht zeitliche) Priorität eingeräumt, so daß die geschaffene Gnade als Folge der ungeschaffenen eintritt und diese sich jene als letzte Disposition voraussetzt und mit sich bringt⁴⁸.

Damit wird die Gnade in ihrer Totalität nicht nur mit einem wesentlich personalen Charakter ausgestattet; die ungeschaffene Gnade bildet darüber hinaus auch das Einheitsprinzip aller Gnade, von dem her sowohl die inhärierende habituelle Gnade ihren Sinn und ihre Bedeutung empfängt als auch die unterschiedenen aktuellen Gnaden ihre Bestimmung und Ordnung erfahren. Bei diesen handelt es sich dann auch nicht um reale Unterschiede, sondern um Anwendungen des göttlichen Gnadenwirkens auf die verschiedenartigen Situationen und Bedürfnisse des heilssuchenden Menschen. Es sind punktuelle Effekte der gnadenhaften Selbsthingabe Gottes, welche die Einheit der Gnade nicht aufheben, sondern nur differenzieren. So gibt Thomas zu einer bestimmten Differenzierung die treffende Erklärung: »Die wirkende und die mitwirkende Gnade ist dieselbe Gnade, man unterscheidet sie aber nach den verschiedenen Wirkungen«⁴⁹.

5) Die ökumenische Bedeutung der Differenzierung

Die vorstehende Überlegung nahm am Anfang Bezug auf die ökumenische Situation, die von einem Einspruch der protestantischen Theologie zu jeder Differenzierung der Gnade und besonders zu einer Unterscheidung von *gratia increata* und *gratia creata* gekennzeichnet ist. Die Darstellung der katholischen Lehre mit der Begründung der Differenzierung von ungeschaffener und geschaffener Gnade bei deutlicher Hervorhebung des Primates der personhaften göttlichen Gnade kann objektiv als Annäherung an das Anliegen der protestantischen Theologie zur Erhaltung des primären göttlich-personalen Charakters im Totalaspekt der Gnade verstanden werden.

Tatsächlich aber bedeutet die Annäherung zugleich auch die Bestätigung einer verbleibenden Distanz, insofern evangelisches Glaubensdenken von der *sola gratia* auch im Sinne der ungeschaffenen Gnade, die der gnädige Gott selbst ist, nicht abgeht und jede innere Ausstattung der menschlichen Natur mit einer auch nur aktuellen Gnadenqualität verneint. Im Hinblick auf neuere Konsenserklärungen ist zwar ein Bemühen um Anerkennung der katholischen Unterscheidung zwischen ungeschaffener und geschaffener Gnade spürbar, sie wird aber evangelischerseits bezeichnenderweise in andere Begriffe gefaßt, so in die Differenz von »forensischer«

⁴⁸ So besonders K. Rahner, a.a.O., 347–375.

⁴⁹ S. th. I. II. q. 3 a. 2 ad 4.

und »effektiver« Rechtfertigung⁵⁰, oder es kommt zur Gleichsetzung der heiligmachenden Gnade mit dem Glauben⁵¹ oder zur Kennzeichnung der Taufgnade als »Gabe an den Menschen«⁵². Aber es ist wohl nicht zu übersehen, daß unter den als äquivalent oder synonym ausgegebenen Begriffen nicht dasselbe gemeint ist. Die *gratia increata* ist nach der katholischen Theologie nicht etwas Forensisches, sondern etwas höchst Innerliches und den Menschen Erfüllendes; die *gratia creata* aber ist auch nicht nur ein von außen kommender Effekt, sondern (vor allem in der Form der Heiligungsgnade) ein nach Art eines *habitus* oder einer Qualität der Seele bzw. dem Personkern anhaftendes neues Sein, das diesen verändert und entitativ heiligt. Am ehesten könnte man noch bei dem Begriff des *donum*, der Gabe, eine Annäherung an die geschaffene habituelle Gnade vermuten.

Aber ein näheres Eingehen auf den Begriff des *donum* läßt erkennen, daß auch er nicht im Sinne einer dem Menschen auf Dauer verliehenen übernatürlichen Entität verstanden sein will. Geht man diesbezüglich auf das normative Verständnis Luthers zurück, der in diesem Punkt die Lutherinterpreten vor große Probleme stellt, so läßt sich ersehen, daß der Reformator mit dem »*donum*« zwar über die bloße Imputation der Gnade Christi hinauskommen möchte, aber doch nicht zu ihrer wirklichen Infusion gelangen kann, weshalb er konsequent die Begriffe der akzidentellen Gnade, der Qualität und des *Habitus* verwirft⁵³. Das »*donum*« wird nie zu einem Konprinzip menschlicher Befähigung und menschlichen Tuns, sondern es ist ein vom Menschen unabhängiges »mystisches« Hineingerissen-Werden in Christus, das neuere Interpreten schlichter, aber immer noch stark rhetorisch als »Vorstöße Gottes in das sündige Sein des Menschen« bezeichnen, in denen »sich Gott den Menschen zurückerobert«⁵⁴.

Wie unbestimmt in der evangelischen Theologie der Begriff der »Gnade« bleibt, auch wenn sie ihn zuweilen doch in Annäherung an das katholische Verständnis gebraucht, zeigt etwa seine Einreihung als Synonym in die Wortfolge »Verheißung, Zusage, Segen und Gnade« (im Zusammenhang mit den göttlichen Zuwendungen an die christliche Ehe⁵⁵). Alle diese Bezeugungen Gottes erfolgen von außen und gehen mit dem Menschen kein *Convivium* ein. Sie fußen alle auf der grundsätzlichen Konzeption von der Rechtfertigung, die »nicht eine *infusio gratiae*, sondern Gottes Erklärung« über den Sünder ist⁵⁶, die freilich nicht unwirksam bleibt, aber auch nicht dem Menschen anhaftet.

Am ehesten könnte man noch in dem einschlägigen Begriff des Glaubens, der nach protestantischem Verständnis allein den Menschen rechtfertigt und der gewiß ein menschlicher Akt ist, ein Moment innerer entitativer Gnade angelegt finden. In der Tat werden Glaube und Gnade von der protestantischen Theologie häufig identi-

⁵⁰ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, a.a.O., 54; 67.

⁵¹ Ebda., 57.

⁵² Ebda., 67.

⁵³ Vgl. Th. Beer, a.a.O., 173.

⁵⁴ So E. Brunner, Dogmatik III, Zürich 1960, 330.

⁵⁵ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 147.

⁵⁶ E. Brunner, a.a.O., 232.

fiziert, so wenn es heißt, daß »im Glauben Gottes Barmherzigkeit ergriffen und empfangen wird«⁵⁷, oder wenn der Glaube sogar mit der übernatürlichen *caritas* gleichgesetzt wird⁵⁸. Aber das ist wiederum nicht entitativ gemeint und nicht als dem Menschen eingesenkte und ihn ausstattende Realität verstanden. Der Glaube ist nur das Werkzeug zum Empfang der Rechtfertigung (bzw. der forensisch verstandenen Gnade).

Letztlich kann auch der Glaube keine dem Menschen innerliche, ihn kräftigende und belebende Gnade sein, weil damit der Mensch selbst als Mitwirkender mit der Gnade ins Spiel gebracht würde. Eine solche Aktivität darf gerade dem Menschen des Glaubens nicht zugebilligt werden: »Denn Glauben heißt eben: nichts als empfangen, nichts als: das an sich geschehen lassen, was Gott tut. Wer in Sachen der Geltung vor Gott zum Glauben etwas hinzusetzt, der hat die Dimension des Glaubens überhaupt verlassen«⁵⁹. So wird dem Menschen auch im Glauben (als Akt wie als Tugend) keine Gnade eingesenkt, sondern seine gläubige Antwort wird »selbst erwirkt durch das unerzwingbare und von außen auf den Menschen zukommende Wort der Verheißung«⁶⁰. Nach dieser Deutung besteht die Gnade allein im göttlichen Wort der Verheißung, ist also ausschließlich *gratia increata*. Grundsätzlich erscheint evangelischem Denken die geschaffene Gnade als eine »res otiosa«⁶¹. Der Ausfall der geschaffenen Gnade ist folgenreich für das andersgeartete Verständnis der Glaubenswirklichkeit an vielen Punkten: für die Freiheit der Entscheidung zum Glauben, für die Vorbereitung auf die Rechtfertigung (welche im evangelischen Denken keine Stellung hat), für das Mitwirken des Menschen vor wie nach der Rechtfertigung (das mit dem poetischen Ausdruck des »Dabeiseins des Herzens beim Glauben«⁶² nicht getroffen ist) wie für das Wachsen in der Gnade und für das Verdienst.

Zwar wird oft gesagt, daß aufgrund der alleinigen Geltung der *gratia increata*, des schöpferischen Gnadenseins Christi, der relationale und personale Bezug des Gerechtfertigten zu Gott reiner und inniger würde. So fehlt es denn auch nicht an hochwertigen Aussagen über »das neue Sein in Christus« und über das »Einswerden mit ihm«; aber dann heißt es wiederum deutlich, daß das »neue Sein« der Glaube ist⁶³, jener Glaube, der ausschließlich als »Empfangen« verstanden werden darf. Daran wird ersichtlich, daß auch die relationale, die personale oder die dialogische Bestimmung des Gottverhältnisses nicht begründet ist, wenn das mit der geschaffenen Gnade gesetzte Fundament fortfällt. Dann gerät das Verhältnis des Menschen zu Gott in die Nähe einer Beziehung Gottes zu sich selbst, und das ganze Gnadengeschehen kommt einer göttlichen Selbstbewegung nahe.

⁵⁷ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, 57.

⁵⁸ Ebda., 59.

⁵⁹ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh⁵ 1959, 603.

⁶⁰ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 53.

⁶¹ Vgl. H. G. Pöhlmann, *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche*, Gütersloh 1971, 322.

⁶² Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 53.

⁶³ P. Althaus, a.a.O., 637.

Zugleich können diese Unterschiede verdeutlichen, daß es bezüglich der Gnadenlehre im ökumenischen Dialog nicht um andere Aspekte oder um nur verschiedene, aus der je eigenen Tradition stammende Sprachregelungen geht, die an sich dasselbe meinen. Wenn dem so wäre, dürfte man ja von den Partnern auch verlangen, um des höheren Gutes der Einheit willen auf das eigene Idiom zu verzichten und die Sprache des anderen anzunehmen. In Wahrheit aber liegt der Unterschied in einer Sache, im Vorhandensein und im Fehlen einer Realität. Das macht das ökumenische Gespräch bezüglich der Rechtfertigung so schwierig, aber auch so verantwortungsvoll.

Formal besteht die Schwierigkeit auch darin, daß das evangelische Glaubensdenken ein distanziertes Verhältnis zur Ontologie besitzt. Aber ohne Ontologie vermag das menschliche Denken tieferliegende Realitäten weder zu erfassen noch sie logisch zu ordnen. Ohne Ontologie kann es zwar schnell zu verbalen Lösungen kommen, die aber vor der Wahrheit des Seins nicht bestehen können. Hier ist die christliche Theologie auf beiden Seiten auch noch zu größeren philosophischen Anstrengungen und zur denkerischen Eindeutigkeit gerufen.

Der Glaube an Gott den Vater im Zeitalter der Frau und Mutter

Von Erzbischof Karl Braun, Bamberg

Das Johannesevangelium übermittelt uns einen Satz, der uns lange festhalten könnte. In dem Gespräch vor dem Leiden, in den Abschiedsreden, sagt Philippus zu Jesus: »Herr, zeige uns den Vater. Das ist genug für uns!« (Joh 14,8). Eines hatte Philippus, und wohl alle Jünger, die jetzt bei Jesus waren, gelernt. Für ihn, den Herrn, war eigentlich nur eines wichtig: den Vater so zu verkünden, so von ihm zu sprechen, so ihn nahezubringen, daß die Menschen ihn erkennen, ja ihn schauen können. Damit wäre das Elend der Welt, ihre blutige Not und Zwietracht beendet, und die Menschen hätten das, was sie alle suchen: das Leben, das bleibende, zuverlässige, randlos erfüllte Leben – Leben nicht, wie die Natur es gibt, im steten Wechsel von Entstehen und Vergehen, in ständiger Bedrohung durch andere Kräfte, die es zu zerstören suchen. Philippus hatte erkannt, daß es Jesus darum ging. Alles andere, was Jesus sagte, hatte seinen Ausgang vom Vater, und es kehrte immer wieder zum Vater zurück.

»Herr, zeige uns den Vater. Das ist genug für uns!« Ist das wirklich genug, Philippus? Auch dann, wenn Du die Feindseligkeit der Welt gegen die Christen erfährst, wenn es aussichtslos scheint, in Mühsal, Armut, Bedrängnis, in der ständigen Todesgefahr für unseren Herrn zu werben, für ihn Zeugnis abzulegen? Ja, Herr, es ist genug, so meinte er und meinten die anderen, und so meinte er sicher auch später, als er, wie es schien, auf sich allein gestellt war. Und Jesus korrigiert ihn nicht in seiner Überzeugung. Ja, es ist wirklich genug.

Ist es auch für uns genug? Sollte für uns nicht zunächst und zuerst all das andere Wirklichkeit werden, worüber Jesus auch gesprochen hat: die Sorge für die Armen, die Gerechtigkeit in der Welt? Daß wir einander lieben und so in Friede, Freude und Sorglosigkeit leben können? Und wenn es uns dann doch um Gott geht, wer er ist, wen wir in unserem Leben zu erwarten haben, damit wir mit unserer oft schweren Situation fertig werden? Nicht wenige würden dann heute zu Jesus sagen: Zeige uns die Mutter, und es ist genug für uns.

1. Gott, der Vater Jesu Christi, des Herrn der Welt, der uns in einer alles Denkbare übersteigenden Liebe von den dunklen Mächten befreit

Der Vater ist aus der Gründungsurkunde des Christentums, dem Neuen Testament, nicht herauszulösen. Wenn wir es versuchten, erhielten wir etwas anderes: nicht mehr den Glauben an Gott in Jesus Christus, also den christlichen Glauben. Er ist in Jesu Verkündigung anwesend. Ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, und für das, was Jesus den Menschen gebracht hat, ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk

15,11–32).¹ In der protestantischen Exegese wird Lk 15,11–32 gerne überschrieben mit: Das Gleichnis vom barmherzigen Vater. Im Mittelpunkt der Erzählung steht nämlich nicht das Schicksal des Sohnes, der sein Erbe fordert, in große Not gerät, dann zurückkehrt – ein Schicksal, in dem sich Menschen oft und oft wiederfinden. Im Mittelpunkt steht der Vater, der sich weder durch das Aufbegehren des jüngeren Sohnes noch durch den Neid des älteren, der im Vaterhaus geblieben war, abbringen läßt von seiner jeden Rahmen sprengenden Liebe zu beiden Söhnen. Das Gleichnis müßte eigentlich heißen: Von der offenbar gewordenen Liebe des Vaters, die jeden Widerstand überwinden will. Das Gleichnis ist ganz in unser konkretes menschliches Leben gesetzt, also in die patriarchalische Kultur Israels. Wir erfahren nicht nur nebenbei Einzelheiten dieser Gesellschaftsstruktur, die sich mit dem decken, was wir anderswoher über diese Zeit wissen. Wir hören in diesem Gleichnis vor allem, wie diese rechtlichen Verhältnisse durch die Zuwendung Gottes überstiegen werden, vor ihm nicht mehr gelten. »Der Vater sah ihn schon von weitem kommen, und er hatte Mitleid mit ihm. Er lief dem Sohn entgegen ...«: ein alter Patriarch des Orients tut das nicht.² Er würde vor allem zu dem Familienrecht stehen, nach dem der jüngere Sohn sein Erbe erhalten hatte und somit nicht mehr zum Familienverband gehörte. Der ältere ist ihm treu geblieben. Trotzdem dehnt der Vater seine Liebe und seine Annahme auch auf den Sohn aus, der sich – nach damaliger Rechtsauffassung – endgültig von der Familie getrennt hatte. Wirkliche, von allen anerkannte Schuld, die mit einer Zerstörung des eigenen Lebens einherging, wird von diesem Vater aufgehoben, gegen das damalige und heutige Rechtsempfinden.

Der Vater wird von Jesus nach den Synoptikern und dem Johannesevangelium offenbart. Da sind zunächst vor allem die Bilder vom guten Hirten, der dem verlorenen Schaf nachgeht, und – wie wir sahen – vom barmherzigen Vater, der den zurückgekehrten Sohn in seine Arme schließt – Bilder von Gott, dem Vater, der »voll Erbarmen und Mitleid« ist (Jak 5,11). Sodann fällt der Blick auf Jesus als den Lehrer und Führer und damit auf Gott als Vater, der Autorität besitzt, lebensförderndes Wissen lehrt und Wege zeigt, auf denen wir gehen können. Der Vater ist ein Gott, der – wie das Alte Testament zeigt – das Volk Israel aus der Knechtschaft der Ägypter befreit und sie ins Ungewisse führt, aber dadurch zugleich in die Freiheit. Ihm sich anzuvertrauen bedeutet Leben und Heil.

Wenn wir auf Jesus schauen, dann heißt Gott als Vater zu bekennen auch, in einen Lebensraum eintreten zu dürfen, der Schutz und Sicherheit gewährt. Freilich hängt nicht wenig davon ab, wie man den eigenen Vater erlebt hat, als schützendes Schild oder als Menschen, vor dem man Schutz suchen mußte. So ist es auch nicht verwunderlich, daß manche Menschen Gott als unberechenbaren Herrscher sehen, vor dem sie Angst haben.

In diesem Zusammenhang dürfen wir *eine* Seite des Vaterbildes Jesu nicht vergessen, die sich auf das Gericht bezieht. Damit will uns Gott als Vater nicht Schrecken

¹ G. Bornkamm, Das Vaterbild im Neuen Testament, in: Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Hg. von H. Tellenbach. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1976; (136–154) 139f.

² G. Bornkamm, a. a. O. 140.

einjagen, sondern uns in die Verbindlichkeit der Entscheidung rufen. Wir sollen die Verantwortung für unser Leben übernehmen und alles, was uns auf dem Weg zur ewigen Vollendung behindert, durch innere Umkehr und Erneuerung überwinden. Gott ist ein gütiger und barmherziger, aber auch heiliger und gerechter Vater. Wir schulden ihm Ehrfurcht, Anbetung und Lobpreis.

Der vielleicht bedeutsamste Zug im Vaterbild Jesu wird deutlich in der Lebenshingabe des Heilands. In ihr ist zusammengefaßt, was das Leben und Wirken Christi im Kern ausmacht. Der ans Kreuz geschlagene, durchbohrte Erlöser ist das absolute Gegenbild zu einem unbarmherzig herrschenden Vater. Jesus führt uns zu einem Vater, der nicht Rache, sondern Vergebung, der nicht Gewalt, sondern Befreiung sucht. Aus all diesen Aspekten erkennen wir, daß das Vaterbild Jesu sowohl väterliche als auch mütterliche Züge trägt. Diese mütterliche Dimension dürfen wir nicht vergessen; auf sie hat auch jüngst Papst Johannes Paul II. verwiesen, als er sagte, daß Gott sich den Menschen gegenüber als Vater erweise, der in seinem Wohlwollen und seiner Fürsorge auch mütterliche Züge annehme.³

In einer Eindringlichkeit ohnegleichen wird der Vater im Johannesevangelium dargestellt. Nach Jesu Worten ist der Vater derjenige, den die Menschen nicht aus sich erkennen können. Und doch hängt alles davon ab, daß die Welt ihn erkennt. All ihr Elend wird nur dann in volles Leben und in die Auferstehung überführt. Der Sohn allein, also Jesus selbst, kennt ihn, und er wurde vom Vater gesandt, ihn, den Vater kundzutun. Deshalb sollen die Menschen an Jesus glauben und so zum Leben übergehen. Gott, der Vater Jesu Christi, ist der Ausgangspunkt und das Ziel des Evangeliums, dieser einen Botschaft, die wirklich gut ist.

Gott ist nach dem Neuen Testament Vater, weil er einen Sohn hat, vereint in derselben Göttlichkeit. Weil Christus der Sohn ist, der Sohn Gottes, der die grenzenlose Liebe des Vaters in der Welt verwirklichen soll, sind auch wir, wenn wir uns einfügen lassen in Christi Sohnschaft, Kinder dieses Vaters. In zwei Weisen wird im Neuen Testament von der Sohnschaft Christi gesprochen. Er ist zum einen der vom Vater zum Messias Eingesetzte. Paulus schreibt von dem Evangelium, das ihm aufgetragen ist, es sei »das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn« (Röm 1,3f). Dieses judenchristliche Credo, das Paulus verwendet, drückte in dieser frühen Zeit (also vor dem Jahr 58) schon aus, daß diese Sohnschaft Christi ganz anders war als bei den Söhnen der Götter, von denen damals die Rede war. Es ist der Sohn, um den es am Anfang und am Ende dieses Credos geht. Er hat zwei Ursprünge: dem Fleische nach als Nachkomme Davids und als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung. Nach dieser ist er der Kyrios, der Herr, was ihm den Namen des Gottes Israel, also Jahwes zuspricht. »Kyrios«, »Herr«, ist die Übersetzung von »Jahwe« in der griechischen Version des Alten Testaments.⁴

³ vgl. KNA, Aktueller Dienst Vatikan, 13/21. Januar 1999.

⁴ G. Bornkamm (s. Anm. 1), 144f.

Die andere Auffassung sieht den Messias als präexistent. Ein wichtiger Text (neben vielen anderen) ist Röm 8,32: »Was sollen wir nun dazu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns? Hat er doch seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns zugleich mit ihm nicht alles schenken?« Auch dieser Text spiegelt eine alte christologische Tradition wieder, die in die Zeit vor der Abfassung des Römerbriefes zurückreicht.⁵

Gott ist Vater – nicht nur in der unbegreiflichen und unermesslichen Hinwendung zu den Menschen, sondern zunächst und grundlegend darin, daß er einen »Sohn in Liebe« (Kol 1,13) hat. Dieser ist es dann, der »leibhaft« (Kol 2,9) die Liebe und die Fülle Gottes in die Welt bringt.

Wir müssen die im Grunde einzige Botschaft Jesu mit dem vergleichen, was uns heute in unserem christlichen Glauben wichtig ist. Ist es der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der auch uns zu Kindern desselben Vaters gemacht hat, wie das Neue Testament uns sagt? Wir sagen heute lieber: zu Töchtern und Söhnen erhoben hat, weil wir (begreiflicherweise) nicht unreif und unmündig wie Kinder sein wollen, und deswegen (allerdings unbegreiflicherweise) das Kindsein vor Gott, wie es vom Neuen Testament verstanden wird, aus unserem Sprachschatz tilgen. Ist es für uns vor allem anderen wichtig, den Vater zu erkennen und ihm sich hinzugeben? In den letzten Jahrzehnten hat sich eine Veränderung unserer Einstellung zu Gott, dem Vater, ergeben, die wir uns näher anschauen müssen.

2. Der Mensch als Mann und Frau nach dem Bilde Gottes und nicht Gott nach dem Bilde von Mann oder Frau

Wir nennen Gott »Vater« und nicht »Mutter«. So wenigstens geschah es, in Übernahme der Redeweise der Heiligen Schrift, viele Jahrhunderte hindurch. Die Frau hat sich eine neue Stellung in unserer Gesellschaft geschaffen. Sehr viele Zurücksetzungen und Ungerechtigkeiten haben Frauen zum Aufbegehren gebracht. Ist es nicht ungerecht, eine Beeinträchtigung, Zurücksetzung der Frau, von Gott als dem Vater zu sprechen? Dies sind nicht nur flüchtige Gedanken, die hier und dort auftreten. In unserer Liturgie wird auch schon da und dort die Anrede »Gott Vater und Mutter« gebraucht. In anderen christlichen Gemeinschaften werden liturgische und biblische Texte umgeschrieben, so daß das Vaterunser zum Mutterunser wird. Schließlich gibt es den geradezu wilden Aufstand, der weder einen göttlichen Vater noch eine göttliche Mutter über uns gelten lassen will, sondern nur die Frau, die sie selbst ist und die das Göttliche in sich trägt.

Wie steht es aber mit der Bezeichnung Gottes als einem Vater? Ist hier nicht eine patriarchalische Kultur am Werk, die überwunden ist und nun auch aus unseren religiösen Texten und Vorstellungen getilgt werden muß?

⁵ Ebd., 146f.

2.1 Die Heilige Schrift – nicht bloße Widerspiegelung unserer Kultur

Es ist wahr. Die Heilige Schrift ist abgefaßt in der damaligen Sprache und Denkweise. Sie ist ursprünglich in Hebräisch und Griechisch niedergeschrieben, Sprachen, die für uns übersetzt werden müssen. Wir sprechen kein Griechisch, wir sprechen kein Hebräisch, wir verstehen gewöhnlich weder das eine noch das andere. Beide Sprachen müssen übersetzt werden. Wir verstehen nicht, was Gott in seinem Wort uns sagen will, wenn wir dieses Wort nicht übersetzen. Wir haben keinen Zugang zur Heiligen Schrift, wenn sie nicht übersetzt wird. Das ist uraltes Wissen in der Kirche. Es wurde immer auch angewandt.

Die kulturellen Begriffe und Vorstellungen waren damals anders. Wir messen heute nicht mehr den Weg nach »Stadien« oder nach einem »Sabbatweg«. Wir müssen also »übersetzen«, um zu verstehen. Das Ziel ist aber nur das eine: das zu verstehen, was damals (nicht heute) gedacht und gesagt wurde. Das scheint selbstverständlich zu sein, ist es aber gar nicht. Ich kann unter der Hand die »Übersetzung« alter und auch heiliger Texte so verwenden, daß sie plötzlich das sagen, was auch ich schon immer dachte oder wenigstens denken wollte. Meine »Übersetzung« hat dann das Denken und seinen sprachlichen Ausdruck von damals meinem jetzigen Denken dienstbar gemacht, es hat es diesem angeglichen. Sie – die Übersetzung – hat dann Ausgangspunkt und Endpunkt der Bemühung vertauscht: die Schrift denkt jetzt so, wie ich denke. Der Anspruch der Schrift ist zunichte gemacht: daß ich so denken lerne, wie die Schrift denkt. Die Kirche hat durch die Jahrhunderte die erbitterten Versuche abgewehrt, die Schrift zur Rechtfertigung der augenblicklichen Wünsche – auch sozialer, politischer, revolutionärer Art – zu mißbrauchen. Es scheint manchmal, als erlahmten wir heute in dieser Abwehr. Als hätten wir größere, zitternde Sorge darum, nicht die Ansprüche unserer Gegenwart zu überhören, als darum, die Ansprüche der Heiligen Schrift nicht zu mißachten. Ein Buchtitel dieser Jahre drückt dies gut aus: »Halt mal Paulus, jetzt rede ich«. Es ging in diesem Buch um die neuen Rechte der Frau in der Kirche und vor Gott.

In unserer neuen nachkonziliaren Liturgie wird die Schrift sehr geehrt. Sie wird hochgehalten, im wörtlichen Sinn, in den kleinen und größeren Prozessionen. Diese kostbare Neuerung steht – so müssen wir sagen – in einem seltsamen Gegensatz zu der weitverbreiteten Herabsetzung der Bibel, erst in der theologischen Wissenschaft und dann auch im Volk. »Halt mal Paulus, jetzt rede ich«. Wir wollen hoffen, daß das liturgische Hochhalten nicht ein Alibi sein soll, unter dessen Schutz wir die Schrift nach Herzenslust weiter herabsetzen können.

Aber – so müssen wir doch fragen – die Schrift kommt doch aus einer anderen Kultur, die nicht die unsere ist? Dies ist eben nur in sehr zweit- und dritrangiger Hinsicht wahr. In der Theologie besteht ein Konsens, daß für die Hermeneutik eines Textes ein Wissen um den jeweiligen Kontext unverzichtbar ist, weil jeder Text in einem bestimmten Kontext verfaßt und wiederum in einem anderen (und sogar eher selten in demselben) Kontext rezipiert wird. Die Hermeneutik ist gerade die Disziplin, die

diese unterschiedlichen Kontexte (oder »Horizonte«) miteinander zu vermitteln sucht.⁶

Die entscheidende Frage in der Schrift und in der Rede von Gott Vater ist: Was ist der Text – und was ist kontextuell? Dabei ist zu bedenken, daß jede Übersetzung wieder in einem Kontext steht. Das Prinzip der Inkarnation bedeutet, daß sich Gott in der Sprache, Geschichte und Kultur einer bestimmten partikulären Epoche verleibt, aber durch die Inkarnation einerseits diese Kultur verändert und andererseits sich auch immer neu in allen Kulturen inkulturiert. Insofern geht Gottes Evangelium nicht in der jeweils vorgefundenen Gesellschaft auf, sondern steht auch in einer Distanz zur vorgefundenen Kultur. Das Evangelium ist erstaunlich uninteressiert an ihr – mit Ausnahme der Züge, die zu ihrer Botschaft im Gegensatz stehen. Das, was sie zu sagen hat, ist so überwältigend anders und mehr, daß keine Kultur ihr völlig genügen kann. Der Inhalt seiner Botschaft ist Gott, der in Christus eine neue Welt begründet hat, mit anderen Gesetzen, anders als sie in irgendeiner Kultur zu finden sind.

Ist es dann – so könnten wir fragen – aber nicht doch so, daß kulturelle Elemente der biblischen Botschaft ausgewechselt werden könnten, und ausgewechselt werden müßten? Das trifft zu, wie gesagt, auf die Sprache (im engeren Sinn: griechisch oder deutsch), und es trifft zu auf die Lebensgewohnheiten und ihre Vorstellungen und Begriffe. Trifft es auch zu auf die Bezeichnung Gott als den Vater? Gehört diese Kunde von Gott, dem Vater, zu diesen auswechselbaren Elementen der Kultur – oder zu jenem, was diese Kunde ausmacht und darum unaufgebbbar ist? Treffen wir, wenn wir Gott unseren Vater nennen, tatsächlich noch das, was uns Gott über sich selbst sagen wollte? Verstehen wir es dann richtig oder mißverstehen wir ihn gründlich, weil »Vater«, der männliche Teil des Elternpaares in der Familie, heute eine andere Bedeutung hat als früher? Zudem: Jesus hätte Gott ja nicht mit dem Wort »Vater« anreden müssen. Schon im AT finden sich Hinweise auf Gottes »Mütterlichkeit« (vgl. Jes 49,14f; 66,13; auch Jes 42,14; Hos 11,1–9; Gen 49,25). Das Konzil von Toledo (675) hat vom »Mutterschoß des Vaters« (uterus Patris) gesprochen – in Erinnerung an das Credo (und den Johannesprolog): »aus dem Vater geboren ...«

Für Hildegard von Bingen war Lk 15 wichtig: Der Vater verliert (und findet) den Sohn, der Hirte das Schaf und die Frau die Drachme. Vater, Hirte und Frau stehen alle drei für Gott. Trotzdem: Jesus hat Gott als »Vater« angeredet, als »Abba«. Was will er uns damit sagen?

2.2 Der Vater – seit langem in unserer Gesellschaft am Rande

Zunächst müssen wir einen Blick auf die Rolle, auf die Gestalt des Vaters werfen, die ihm in unserer Welt, in unserer Zivilisation zuteil geworden ist. Er ist an den Rand gedrängt worden (vgl. A. Mitscherlich, *Die vaterlose Gesellschaft*). Psychiater berichten, daß bei jugendlichen Schizophrenen regelmäßig der Vater blaß, bedeutungslos war. Ähnliches findet sich bei den Anhängern der Studentenrevolte, die fast

⁶ Vgl. Stephen Bevans, *Models of Contextual Theology*, in: *Missiology. An International Review* 13 (1985) 185–202.

durchweg aus den sogenannten besseren Familien kamen. Auch dort waren die Väter weitgehend abwesend, meist ausgewichen in berufliche Überarbeit, ausgewichen vor der Begegnung und vor dem formenden Einfluß auf den Sohn und die Tochter. Nach manchen Kennern der Geschichte⁷ begann der Abstieg des Vaters in seiner Bedeutung für die Familie und die Gesellschaft schon sehr früh. Es wird hingewiesen auf die Darstellungen des sogenannten Gnadenstuhls: »Gottvater (hält) auf seinem jenseitigen Thron ... den Gekreuzigten in Händen und zwischen den Knien, während die Taube des Heiligen Geistes beide Häupter verbindet«⁸. Diese Darstellungen finden sich von etwa 1200 bis zum Ausgang des Mittelalters. Nun ist das Überraschende, daß in der frühen Zeit des Gnadenstuhls der Vater das gleiche Gesicht zeigt wie der Sohn. Im Laufe des 13. Jahrhunderts aber »verblaßt der Dux vitae, der siegeinhauchende König; Gott der Vater, bisher jugendlich, tathaft wie der Sohn, wird zum Greise«, schreibt Wolfram von den Steinen.

Ein anderes Bild stammt aus Naturns in Südtirol. Ein Fresko in dem Kirchlein St. Proklus aus dem Mittelalter zeigt Gott Vater, der sich mit strafenden Pfeilen gegen die sündige Menschheit wendet. Christus, der Sohn Gottes, hält seinen Mantel um die Menschen, die bei ihm Schutz suchen. Hier ist Gott, der Vater, der strafende, zürnende, für die Sünder gefährliche Gott, während Christus uns vor ihm schützt. Wir haben bei unserem kurzen Nachdenken über die Stellung Gottes, des Vaters, im Heilsgeschehen gesehen, wie vollkommen anders er den Menschen gegenübersteht. Der Sohn ist ganz und gar der, der die – eigentlich unglaubliche – Zuwendung Gottes zur Welt durchführt. Ein Gegensatz zwischen Vater und Sohn ist undenkbar, geradezu absurd.

Dies sind zwei Weisen, wie vielleicht doch Gott Vater im Laufe der Frömmigkeitsgeschichte zurücktritt – älter wird, zum Greis und zum eher zornigen Gott, der im Gegensatz zum liebenden Sohn steht. Die Einheit von Vater und Sohn – in der alles überwindenden Liebe zu den Menschen, aber auch in ihren strengen Forderungen – droht sich aufzulösen. Ob es so ganz verkehrt ist, daran zu denken, daß dann im 19. Jahrhundert Gott von Nietzsche als tot erklärt wird?

Die gesellschaftliche Stellung des Vaters veränderte sich in den letzten zwei Jahrhunderten rapide und gründlich. Samuel Beckett verfrachtet in seinem Bühnenstück »Endspiel« den Vater in eine Mülltonne, deren Deckel er noch hin und wieder heben darf. In der französischen Studentenrevolte von 1968 schrieben die jungen Menschen voller Verachtung und Haß an die Mauern: »Le père pue – der Vater stinkt«.

2.3 Der heftige Kampf des Feminismus gegen den Mann und gegen Gott, den Vater

Zur gleichen Zeit trat die Frau als Mutter in den Vordergrund. So war in psychologischer Hinsicht, in den Analysen und Empfehlungen der Pädagogik, in der Heilung

⁷ H. Tellenbach, Suchen nach dem verlorenen Vater, in: Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Hg. von H. Tellenbach. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1976; 7–11.

⁸ Wolfram von den Steinen, Homo caelestis, zit. von H. Tellenbach, a. a. O. 8.

der seelischen Krankheiten fast nur noch die Mutter im Blick. Gesellschaftlich suchte die Frau eine neue, die ihr zustehende Rolle. Zwei Phasen sind hierbei bedeutsam: Die erste Phase der Frauenbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts kämpfte um die Gleichberechtigung mit dem Mann. Diese Gleichberechtigung ist in vielen Bereichen heute formuliert und in Gesetzen niedergelegt. Der Kampf ging hier gegen wirkliche rechtliche Benachteiligung und Unterdrückung.

Die jetzige zweite Phase der Frauenbewegung, der Feminismus im engeren Sinn, diskutiert das spezifische Leben der Frau, sucht nach spezifisch weiblichen Werten, weiblicher Geschichte, weiblichem Selbstbewußtsein – allerdings leider oft ohne die Gegenfrage, was denn eigentlich spezifisch männliche Werte und männliche Kultur seien, obwohl doch beide (Mann und Frau!) als Pole des Menschseins aufeinander bezogen werden müßten. In dieser Phase ging es sehr lautstark auch um Macht und Einfluß, die bestimmte Frauengruppen jetzt für die Frauen reklamieren, ohne Rücksicht auf das gesellschaftliche Kräftespiel, seine Ausgewogenheit und die notwendige Polarität der beiden Geschlechter.

Es gibt heute eine fast unübersehbare Anzahl von feministischen Gruppen und Bewegungen, maßvolle und extrem einseitige. Bei einigen ist der Kampf um die Rolle der Frau in Religion, in Kirche, in dem Verständnis der Heiligen Schrift so sehr von Ideologie überlagert, daß das andere, berechtigte Anliegen kaum noch auszumachen ist. Die Diskussion darum ist tatsächlich zu einem Kampf geworden, in dem es um Macht geht: um die Abwehr der Macht oder Übermacht des Mannes und um den Besitz der weiblichen Macht in Familie, Gesellschaft, Religion. Es ist aber bekannt, daß ein ideologisch aufgeladener Streit der Durchsetzung berechtigter Ansprüche schadet. Meist zerstört er mehr als er aufbaut. Eine nüchterne Analyse, auch der kulturwissenschaftlichen Ergebnisse, führt oft zu anderen Ergebnissen. So ist die alte Theorie, nach der das Matriarchat mit der Frau und Mutter als bestimmender Person in Familie und Gesellschaft am Anfang der Kulturgeschichte gestanden haben soll, und nach einigen Theorien sich sogar über mehr Zeit als das Patriarchat erstreckt habe, wissenschaftlich nicht zu halten.⁹

Nicht alle Zweige der feministischen Bewegung haben zu der sachlich-nüchternen Beschränkung gefunden. Auch bei katholischen Gruppierungen in dieser Bewegung werden die Ziele sehr hoch gesteckt. So soll »ein Reflektieren und z.T. Neuformulieren der *gesamten Glaubenslehre* (Hervorhebung im Original) aus dem Denk- und Erfahrungsbereich der Frauen bestimmt werden ...«. Als Beispiele werden genannt die »Reflexion rein männlicher Trinitätsbezeichnungen ... menschliche Gottesrede von Vater und Sohn; Rückgriff auf alternative Gottesbilder in Bibel und

⁹ Birgit Heller, Matriarchat: I. Religionsgeschichtlich, in: Lexikon für Theologie und Kirche (= LThK) VI, 3. Aufl. 1997, Sp. 1475. Die Autorin schreibt: »Die Matriarchats-Kontroverse ist bis heute ideologisch überfrachtet und dient oft der Legitimierung gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Fest steht, daß sich das Matriarchat als »Mutterschaft« spiegelbildlich zum Patriarchat historisch nicht nachweisen läßt.« Ähnlich Irene Mieth: »Das Matriarchat (ist) als gesellschaftliche Herrschaftsform eher selten und meist vorübergehend. Es ist umstritten, ob es eine solche Herrschaftsform je dauerhaft gegeben hat«; LThK VI, 3. Aufl. 1998, Sp. 558.

Tradition (Gott als Mutter); Betonung der nicht hierarchischen Relationalität der drei Personen ... Beispiel *Christologie*: ... Verdrängung ursprünglicher Weisheitschristologie durch spätere Logoschristologie; Einbeziehung des Christusbildes anderer Religionen (z.B. Christus als Bodhisattva bei Buddhisten)«¹⁰.

Wir müssen noch einen Augenblick bei dem heutigen Versuch bleiben, der Frau zu ihrem Recht und ihrer Geltung zu verhelfen. Zuviel hängt davon ab, ob unser christlicher Glaube an Gott, den Vater, noch Bestand haben kann. Einige Texte der feministischen Theologie machen sehr deutlich, welches der Ausgangspunkt und die Norm des neuen Denkens sein soll. So wenn in dem Handbuch einer katholischen Jugendgruppe¹¹ von den Frauen geschrieben wird: »Machtvolle Veränderung bedeutet für uns hier den Rahmen zu sprengen, indem wir die Nischen verlassen und gemeinsam neue Wege zu einer feministischen Spiritualität suchen und gehen. Hierbei machen wir uns nicht abhängig von der Veränderungsbereitschaft anderer, sondern orientieren uns an den vielfältigen Erfahrungen und Wünschen von Mädchen und Frauen« (S. 9). »Dabei wird immer klarer: Entweder umfaßt Spiritualität die gesamte Lebenswirklichkeit von Frauen oder sie erweist sich als unbrauchbar. Das, was wir glauben, wollen, wissen, denken, fühlen und wovon wir träumen, bildet den Mittelpunkt. Es ist an der Zeit, Altes in Frage zu stellen, es zu überprüfen, anzunehmen, zu verändern oder abzulehnen. Jetzt können wir Neues entdecken und gestalten« (S. 15).

»Wenn wir von Spiritualität reden, geht es auch um die Rede von Gott. Wir leben als Frauen in Männerwelten, und die Rede von Gott ist uns vielfach unmöglich gemacht worden. Diese Rede entspricht nicht unseren Erfahrungen. Einen Gott, der allmächtig und allwissend über allem thront, der unabhängig und unberührbar schaltet und waltet, der niemanden braucht, ist unbrauchbar für uns. Er treibt uns selber fern und führt zu Erniedrigung anstatt zu Befreiung. Von Gott zu reden heißt, von mir als Frau zu reden. Denn die Frage nach Gott ist die Frage nach dem Menschen. Eine Aussage über die Wirklichkeit zu machen, die wir als Frauen Gott nennen, heißt, eine Aussage über uns selbst im Angesicht der anderen und im Angesicht unser selbst zu machen. Mein Frau-Sein hat mit meinem Reden von Gott unmittelbar zu tun. Damit geht es bei der Frage ›Wer ist Gott bzw. die Göttin?‹ in gleicher Weise um die Frage ›Wer bin ich?‹. Für viele von uns ist es ungewohnt, die Entfaltung des eigenen Frau-Seins als Entfaltung des Göttlichen zu sehen. Das eine hat mit dem anderen in den meisten Frauengeschichten nur wenig zu tun. Beides zusammen gedacht – das ist neu und ungewohnt. Es eröffnet neue Horizonte« (S. 16).

Ein Text spricht dann ausdrücklich von der Beziehung der Frau zu Gott, und gerade zu Gott, dem Vater. »In den Gottesdiensten hatte sie sich immer mehr vereinnahmt gefühlt: Mitgemeint und geistlich verführt zu einer ›Herr-ich-bin-nicht-wür-

¹⁰ Elisabeth Gössmann, *Feministische Theologie III. Systematisch-theologisch*, in: LThK Bd. 3, 3. Aufl., 1995, Sp. 1228f.

¹¹ Conny Schinzilarz – Andrea Schulenburg – Simone Theobald, *Frauen voll Macht. Wege zu einer feministischen Spiritualität*. Herausgegeben von der Bundesleitung der Katholischen Jungen Gemeinde. KJG Verlag Düsseldorf 1994.

dig-Spiritualität«, in der sie ohnmächtig und unsichtbar unter ihrer Tarnkappe in einer Kirchenbank verschwand, wurde sie unkenntlich gemacht in der Gestalt des Bruders. »Durch ihn und mit ihm und in ihm« hatte sie gebetet – doch wo waren all die Töchter und Schwestern und Frauen gewesen, die mit ihrem Körper und ihrer Sexualität in der Kirche leben und damit nicht dem Vorbild Marias als jungfräuliche Mutter entsprechen wollten? Sie begriff, daß diese »Mutter Kirche« eine Versicherungsanstalt für die Verhinderung von Sexualität, besonders ihrer weiblichen Sexualität war. Sie spürte zum erstenmal, wie ihr das Wort »Zölibat« mitten ins Gesicht schlug« (S. 46).

»Sie klagte laut über ihre Ver-Führung an Orten der Sklaverei. Bitterlich weinte sie über ihr Leben in der Fremde. Als ihre Tränenschleier die Sicht wieder freigaben, fuhr ihr ein Schreck durch alle Glieder. Ihr fiel es wie Schuppen von den Augen: ein Bild. Der Gott, den sie geliebt und angebetet hatte, hing als alter Mann mit Bart in einem Bilderrahmen an einer Wand. Dort hingen unzählige Bilderrahmen mit Männerköpfen, von denen sie viele nur zu gut vom »Boden der Tatsachen« kannte. All diese ehrwürdigen Mannsbilder hatten sie gehindert, selbstbestimmt zu leben. Und jetzt hing an der Wand über ihnen GOTT. Der Herr aller Herren. Sie erkannte: Sie hatten GOTT eingesetzt und ihn wie sich selbst in einen Rahmen gezwängt, um ihre männliche Macht abzusichern und ihre Ohnmacht als Frau zu verfestigen. Ungläubig, enttäuscht schaute sie auf dieses Bild. Es hing weit über ihr. Darin würde sie sich selbst als Frau nie wiedererkennen. Es hatte sie schon zu lange unmündig und klein gehalten. Wie weit war sie davon entfernt gewesen, ihr eigenes Geschlecht als göttlich und heilig denken zu können! Das Ausmaß dieser göttlichen Gewalt erahnte sie. Sie schaute dem alten Mann mit Bart ins Gesicht und wußte, daß sie ihm nie wieder Glauben schenken würde. Da ging ein Riß durch das ehrwürdigste aller ehrwürdigen Mannsbilder« (S. 47).

Der Text ist eigentlich erschütternd. Es ist sehr viel Not in ihm, hinausgeschrien. Das ist wahr. Das ist die eine Seite. Hilfe muß dieser Frau und diesen Frauen angeboten werden. Die andere Seite ist, daß dieser Weg, der hier aus der Not gesucht wird, ganz sicher nicht hilft. Freilich ist eine Verständigung – wie immer, wenn sich Not so verfestigt hat – sehr schwierig. Uns beschäftigt die Frage, ob dies ein Weg sein kann, der uns heute wieder neu und besser zu dem führen kann, was die Schriften des Neuen Testaments über das sagen, was Gott für uns getan hat. Und hier setzt die zweite Erschütterung ein. Vom Christentum ist nichts mehr übrig. Wenn es wahr ist, daß »von Gott zu reden heißt, von mir als Frau zu reden ...«, und daß »eine Aussage über die Wirklichkeit zu machen, die wir als Frauen Gott nennen, heißt, eine Aussage über uns selbst im Angesicht der anderen und im Angesicht unser selbst zu machen« – wenn das so ist, dann läuft das Christentum Gefahr, die Bindung zur jüdisch-christlichen Tradition, zur Gott-Rede Jesu – d.h. zu seinem Ursprung – und damit seinen Inhalt zu verlieren. Es hat dann seine Begriffe und Bilder einer Vorstellung vom Menschen übergeben, die ganz andere Ursprünge hat als der christliche Glaube. Doch ist es nicht so: Eine Religion, die von mir ausgeht, läßt mich genau in dem Elend sitzen, in dem ich mich vorher befand?

Beachten wir auch dies: Der Logos Gottes ist Mensch geworden (Joh 1,6), Sarx – Fleisch, wie das Johannesevangelium (Joh 1,14) sagt. Wenn er es ganz ernst meinte mit der Annahme der menschlichen Wirklichkeit, mußte er Mensch werden als Mann oder Frau. In den Jahrhunderten bisher stand die Tatsache, daß er Mensch wurde, so im Vordergrund, daß sein Mannsein demgegenüber nicht wichtig war.

Wenn wir von tieferen Gründen absehen, warum wohl die Offenbarung Gottes als Mann geschah, müssen wir sagen, daß beim Übergehen zur Frau und Mutter dasselbe beginnt mit vertauschten Rollen. Dasselbe, was man heute dem männlichen Gottesbild und dem Priestertum des Mannes vorwirft: mehr Geltung und Macht, jetzt auf der anderen Seite. Warum als Frau und nicht als Mann, müßten wir dann fragen. Der Unterschied ist, daß die Einforderung von mehr Macht und Geltung jetzt als bewußtes Ziel angegeben wird, bisher aber auf der Seite des Mannes sicher kein verkündetes Ideal war, sondern ein Abweichen von einem guten Ideal.

2.4 Der zu kurz greifende Versuch, Gott nach der soziologischen Rolle von Mann und Frau in unserer Gesellschaft verstehen zu wollen

Unsere Frage ist die: Finden wir – auch heute noch – den wirklichen und wahren Gott, den Gott, der sich in den Heiligen Schriften geoffenbart hat, in dem Bekenntnis, daß er der Vater ist, der Vater Jesu Christi und damit auch unser Vater?

Als erstes müssen wir sagen, daß Gott in unsere Welt hinein und mit unserer Sprache gesprochen hat. Wenn er als Person, und nicht als namenloser Urgrund, zu uns spricht, muß er einen menschlichen Namen haben. Als eine Person, von der wir herkommen, die also nicht nur als Weggefährte neben uns steht, sondern uns vorgeordnet und übergeordnet ist, muß er sich entweder Vater oder Mutter nennen. Dabei ist jedoch folgendes zu beachten: Der Begriff Gott Vater ist weder im Alten noch im Neuen Testament als Geschlechtswesen zu verstehen. Er ist also weder Vater noch Mutter, weder Mann noch Frau,¹² wenn wir diese als Geschlechtswesen denken, die – als Vater und Mutter – die Kinder biologisch zeugen. Die Vorstellung von einem genealogischen und biologischen, ja sogar sexuellen Zusammenhang zwischen den Göttern, den Menschen und der Welt war aber vorherrschend in der Welt, in welche die Offenbarung eintrat. Für eine nüchterne Exegese und Religionsgeschichte ist es nicht zu bezweifeln, daß dieser Widerspruch zur zeitgenössischen Kultur und Religionswelt das Besondere der Offenbarung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs und des Vaters Jesu Christi war. Die Offenbarung verkündete einen Gott, der über jeder biologischen und naturhaften Verstrickung in die Welt stand. So kann eben nicht gesagt werden, wie wir es heute lesen, daß Gott zweigeschlechtlich zu denken sei. Er ist – unter diesem Blickwinkel – weder Vater noch Mutter. Die soziologischen Begriffe des Patriarchats oder Matriarchats treffen auf Gott Vater nicht zu. Er steht über allen geschlechtlichen Unterschieden. Deshalb ist es auch abwegig, die Geschlechtsunterschiede in Gott hineinzutragen, den Begriff »Gott Vater« sexistisch

¹² Vgl. Gregor von Nazianz, Oratio 31.

zu mißdeuten oder zugunsten eines radikal-emanzipatorischen Freiheitsverständnisses aufzugeben. Wir neigen dazu, die menschlichen Vorstellungen und Begriffe zu überschätzen. Wir müssen menschliche Begriffe verwenden. Sie sind aber höchst unzureichend. Wir wissen mehr von Gott, was er nicht ist, als was er ist, sagte das 4. Laterankonzil im frühen 13. Jahrhundert. Wir wissen also mehr von ihm, inwieweit er nicht Vater ist, als daß er Vater ist. Dasselbe würde von Gott als Mutter oder als Mutter-Vater gelten. Ist es nicht eine völlig untheologische Überschätzung der menschlichen Begriffe, wenn wir sie randvoll mit unseren eigenen, zeitgenössischen und persönlichen Erfahrungen füllen?

Der Vater, der Gott ist, ist anders. Der Vater, von dem die Schrift spricht, ist der Allmächtige. Auch dies wird gesagt, obwohl der Vater die unbegreifliche und unermessliche Zuwendung ist, also uns näher ist, als wir uns selbst sind. Er ist ganz und gar nicht wie ein irdischer Familienvater. Ob dies verschleiert werden soll durch den »gütigen Gott«, der heute gern statt des Allmächtigen angerufen wird? Der himmlische Vater ist etwas, was die Vater-Mutter-Polarität unendlich – im wörtlichen Sinn »unendlich« – übersteigt. Und trotzdem ist er wie ein Vater und wie eine Mutter. Diese Polarität im Namen für Gott kann nur aufgeben, wer unserem Gott die höchsten Gegensätze in sich absprechen will.

Die hartnäckige Frage im Hintergrund bleibt: warum dann »Vater« und nicht eher »Mutter«, oder »Vater-Mutter-Gott«, wie heute mitunter zu hören ist?

Ein Gedanke wäre dieser: die Macht nach außen, über andere, die segensreich sein soll (aber oft böse und zerstörerisch ist), ist mehr mit dem Mann und Vater verknüpft als mit der Frau und Mutter. Freilich ist diese Überlegung schwer anzunehmen mit den in der primitiven und der Natur der Dinge überhaupt nicht angemessenen Verteufelung von Macht überhaupt. Einen Gott, der nicht mächtig, allmächtig ist, braucht niemand. Ein Gott, der mehr ist als das Spiegelbild der eigenen Wünsche, muß mächtig sein können nach außen, oder er ist nicht Gott. Ich weiß, wie dies Gedanken sind, die heute kaum noch gedacht werden dürfen. Aber ich frage: auf welche Stufe muß Gott herabgestuft werden, daß er diese seine Prärogative, zum Heil aller Menschen, verliert? Ich darf daran erinnern, daß die großen Gottdenkerinnen und -denker, die Mystikerinnen und Mystiker aller Jahrhunderte davor gewarnt haben, Gott zu schnell zum »lieben Gott« zu domestizieren, daß sie mit der dunklen, rätselhaften, unbegreiflichen Seite im Gottesbild gerungen haben, die auch zu unserer jüdisch-christlichen Tradition gehört. »Eure Wege sind nicht meine Wege – ich bin doch Gott, und nicht ein Mensch!« Das große Werk des Religionswissenschaftlers van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, beginnt wie mit einem Paukenschlag: Das Objekt der Religion – die Macht.

Ein weiterer Gedanke kann helfen zu verstehen, warum die Offenbarung Gott den »Vater« nennt. Daß dies nicht nur ein Reflex der damaligen Kultur ist, haben wir gesehen. Diese Wahl ist eher ein Widerstand gegen die damalige religiöse Kultur und ist auch ihre Überwindung. Gott wurde als so groß und anders geoffenbart, daß er nicht in den biologischen Zusammenhang der Welt hineingehört. Hier kann vielleicht die Überlegung weiterführen, daß der Mann, auch als Vater, nicht so hinein-

verflochten ist in das Entstehen und Neuschaffen der Natur wie die Frau. Sie ist das Leben für die Kinder, und zwar so sehr in der Einheit der Natur mit ihnen, daß diese zunächst *ein* Organismus, ein naturhaftes Wesen mit ihr sind. In der ersten Zeit können wir – von der Natur her – überhaupt nicht zwischen ihr und dem Kind unterscheiden. Gerade dies ist Gott nicht. Im Alten Testament finden wir schon den Kampf dagegen. Der Mann steht in größerer Distanz zu der Natur und zu der biologischen Weitergabe des Lebens. Freilich kann man ihm auch dann diesen größeren Abstand zur naturhaften Fortentwicklung des Lebens und auch zu der Verantwortung, die mit ihr gegeben ist, zum Vorwurf machen. Er gibt aber wegen dieses Abstands zum Weiterzeugen der Natur, so können wir vielleicht sagen, eher den Namen für Gott ab, der ihn dann aber mit seinem, dem göttlichen Inhalt füllt. Dann deutet gar nicht mehr so viel auf die irdische Figur, den Mann und Vater, hin, von dem der Name genommen wurde. Wir könnten sagen, daß ein Zug oder zwei vom irdischen Vater genommen wurden, damit sich die Offenbarung verständlich machen kann. Der eine ist negativ: Gott ist nicht in die biologische Natur hineinverflochten. Der andere ist positiv: Gott ist Vater wie ein (guter) menschlicher Vater, der in großer Liebe sorgt für die Kinder, aber gerade so, daß er mit seiner Autorität und Macht nach außen die Kinder schützt und zur Freiheit führt. Dies ist nicht eine schlüssige Erklärung, warum Gott sich den Menschen gegenüber Vater nennt. Die gibt es überhaupt nicht für uns, weil eben – wie gesagt – jeder irdische Begriff unzureichend ist. Das ist aber vielleicht ein Hinweis, warum der Vatername bevorzugt wurde. Auf jeden Fall ist das Wort »Vater« deshalb unverzichtbar, weil Jesus selbst so gesprochen hat. Vater – das ist die Gottesrede Jesu. Deshalb dürfen auch wir Christen nicht Abschied nehmen von einem Titel, der in der Offenbarung und in einer jahrtausendalten Gebetstradition gründet. Und deshalb wird auch nicht autorisiert, das »Vaterunser« etwa durch ein »Mutterunser« zu ersetzen.

Entscheidend wichtig bleibt, daß Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, und nicht der Mensch Gott nach seinem irdischen Bild von sich und von seiner Gesellschaft, in der er in den Jahrzehnten seines Jahrhunderts gerade lebt. Wenn dies festgehalten wird, verliert der Streit darum, ob eines der beiden Geschlechter von Gott bevorzugt wurde (und ob er deswegen korrigiert werden müßte), völlig seinen Sinn. Gott schuf den Menschen als Mann und Frau und gab jedem seine Besonderheit. Für die Bezeichnung seines Verhältnisses zu den Menschen nahm er von dem einen Geschlecht einen Namen, um etwas im Gegensatz zu den anderen Religionen – gerade zu den Naturreligionen – deutlich zu machen. All das andere, was sein Name mehr verhüllt als sagt, ist nicht von den Menschen genommen – schon gar nicht von einer kurzlebigen Epoche gesellschaftlicher Rollen. Deswegen bleibt auch all das bestehen, was die Frau gegenüber dem Mann auszeichnet, was sie im Vergleich mit ihm überlegen sein läßt. Es ist nicht in die Bezeichnung Gottes – wenigstens nicht in den Namen – aufgenommen worden, weil es nicht den Zug enthielt, der damals – und heute, wie wir gleich sagen müssen – nötig war, um die Offenbarung Gottes von den anderen Religionen abzugrenzen. Damit ist dann nichts über die innerweltlichen Aufgaben, Rollen und Leistungen der beiden Geschlechter gesagt.

3. Gott, den Vater Jesu Christi, finden und von Naturreligionen befreit werden

Welches ist nun unsere Aufgabe, unsere Neubesinnung auf Gott, den Vater, jetzt in dem Jahre, das von der Kirche ihm gewidmet ist?

3.1 Dem heidnischen Gedanken widerstehen, Gott, der Vater, habe grausam an seinem Sohn gehandelt und handle so an uns

Zunächst ist es wichtig, daß wir als Christen einer gegenwärtigen Auffassung widerstehen, die sich lautlos und ohne große Gegenwehr verbreitet. Sie ist ein frontaler Angriff auf das Christentum. Für sie wird Anselm von Canterbury verantwortlich gemacht. Aber erstens ist die theologische Meinung des großen Theologen nie kirchenamtlich dogmatisiert worden. Und zweitens lade ich ein, doch genau hinzusehen, was Anselm mit seiner Satisfaktionstheorie wirklich gemeint hat. Denn natürlich kannte auch er die Grundbotschaft des Neuen Testaments, daß Gott die Güte und Liebe in Person sei. Die Auffassung, von der ich rede, ist die Behauptung, daß Gott als Vater bei unserer Erlösung grausam an seinem Sohne gehandelt habe. Es ist nicht nur eine Meinung. Es ist eine Anklage, die Gott ins Gesicht geschleudert werden soll. Jesus sei der Leidende, der wie wir leiden und der wie der Indio am Kreuze hängt. So gesehen ist dann wirklich Jesus der, der ganz und gar unser Schicksal teilt. Er ist uns so wichtig geworden, weil er so sehr aus dem Becher der Schmerzen und des Hasses anderer trinken mußte, daß er schon von daher unser Bruder ist. Der Vater hat es aber gewollt. Nur seinen Willen will der Sohn tun. So sagt es das Johannes-evangelium immer wieder. Also ist doch dieser göttliche Vater verantwortlich für Jesu Leiden, und damit für das Leiden der ganzen Welt. Jesus ist ja, nach dieser Auffassung, der wichtigste Vertreter des Menschengeschlechtes, der im Namen aller leidet. Jesus also auf unserer Seite, ganz und gar. Wir zusammen mit ihm – gegen den Vater.

Wenn wir dies uns vor Augen führen, wird sofort deutlich, wie tief unchristlich, tief heidnisch dieser Gedanke ist. Er stellt die Schrift auf den Kopf, für die Christus die leibhaftige Verwirklichung der grenzenlosen Liebe des Vaters zu uns ist. Es ist also ein blasphemischer Aufstand gegen Gott. Es ist aber auch das Schlimmste, was Menschen sich selbst antun können. Sie bleiben ohne Hilfe. Dieser Jesus am Kreuz ist Darstellung und Zusammenfassung des immensen Leides dieser Welt. Mehr ist es aber nicht. Er ist nicht dessen Überwindung. Da er – nach dieser Auffassung – nicht von Gott kommt (der ja böse ist), ist er auch machtlos. Er hat keine andere Macht als die der Menschen, die die Gesellschaft verändern wollen. Dies ist, wie wir aus Jahrhunderten wissen, eben kläglich wenig. Es führt die Menschen nicht wirklich aus dem Meer von Leid heraus.

3.2 *Der Versuchung widerstehen, zur Muttergöttin Natur zurückzukehren*

Eine zweite Versuchung steht auf, wenn wir vergessen, daß Gott der Vater ist. Dann muß die alte religiöse Welt wieder auftauchen, in der es eigentlich um Natur geht und nicht um Gott. Es geht um die Natur mit ihren gewaltigen und ihren fruchtbaren Höhepunkten, die das Menschliche überschreiten und immer wieder als Götter verehrt werden. So ist es auch heute. Es ist unübersehbar, daß – auch in christlichen Kreisen – die Natur in religiöser Weise in den Vordergrund tritt. Gott wird – so sagen es manchmal sogar katholische Christen – als die Kraft aus der Tiefe verehrt, die alles in Bewegung setzt. Naturhafte Kräfte, und gerade auch Sexualität, erhalten wieder ihre göttlichen Attribute zurück. Die christliche Botschaft hatte diese Götter und Dämonen überwunden und sie dorthin verwiesen, wo sie ihren schöpfungsmäßigen Platz haben. Mit der Rückkehr der Götter und Dämonen kehrt auch die Angst und die Zerrissenheit zurück, weil die Freiheit von der Welt und für die Welt aufgehoben ist.

3.3 *Gott, den Vater, in seiner überwältigenden Liebe zu uns in Christus finden*

Gott als den Vater finden, wieder finden, läßt uns auch uns selbst wiederfinden, uns selbst, die wir – zunehmend und immer schneller – unsere Mitte verlieren. Mir scheint aber, daß dieser wichtige Gedanke zurückstehen muß. Gott muß wiedergefunden werden, weil er Gott ist, und gerade weil er uns und die Welt so maßlos geliebt hat und liebt, wie es ein Vater und eine Mutter tun möchten, aber nicht können. Wenn wir Gott nur suchen, ihn nur wiederfinden wollen, weil wir ihn brauchen, damit wir voll und ganz Menschen werden, greift die ganze Sache zu kurz. Gott läßt sich nicht zum Mittel machen, mit dem wir unsere psychologischen oder gesellschaftlichen Vorstellungen verwirklichen können. All das, worauf wir für den Menschen, für uns hoffen, wird uns in überreichem Maß gegeben, wenn wir zunächst Gott, und sonst nichts, suchen.

»Herr, zeige uns den Vater; das genügt uns ... Schon so lange bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, ...« (Joh 14,8f). Wir können den Vater nicht sehen, wenn wir ihn, den Sohn, nicht sehen. Gott ist Vater gegenüber der Welt, weil er in seinem Sohn sich uns hingegeben hat. Der Schlüssel zum Verständnis Gott Vaters, der gleichermaßen väterliche wie mütterliche Züge vereinigt, liegt in Christus, dem menschgewordenen Sohn Gottes. Er ist gekommen, »damit er vom Innern Gottes Kunde bringe«¹³. Was immer wir von Gott Vater denken und zu verstehen suchen, setzt an bei ihm, bei seinem Beten zum Vater, bei seinem Reden über ihn. Jesus stellt Gott dar im Bild des Vaters, der männliche und weibliche Verhaltensweisen zeigt. Doch Jesus redet nicht nur von Gott, er verkörpert gleichsam Gott Vater. Im Leben und Wirken Jesu spiegelt sich das Antlitz und Wesen des himmlischen Vaters wider: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9). »Was der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn« (Joh 5,19). So ist Jesus also das Ebenbild des unsichtbaren Vaters.

¹³ Vgl. II. Vatikan. Konzil, Dei Verbum, Dogmat. Konstitution über die göttliche Offenbarung, 4.

Er lehrt uns, daß wir Kinder dieses Vaters sind, wenn wir uns im Glauben zu ihm bekennen. Um Gott als Vater richtig zu verstehen, müssen wir also auf Jesus schauen.

Freilich, letztlich geht es hier – wie der Mailänder Erzbischof Kardinal Carlo Martini schreibt – um »ein Geheimnis, das in der Beziehung Jesu Christi, des Sohnes, zum Vater gründet; es ist ein Geschenk des Heiligen Geistes und ihm anvertraut. Dieses Geheimnis des Vaters übersteigt unser Denken und unsere Fassungskraft, es läßt sich nicht in Begriffen einfangen, es ist immer ›mehr‹. Was immer wir ansatzweise davon verstehen, setzt an beim Wort Jesu ›Abba!‹«¹⁴

¹⁴ Carlo Maria Martini, Den Weg zum Vater finden, München 1999, 45.

Über Edith Steins Vermittlungsversuch zwischen Husserl und Thomas v. Aquin

Kritische Anmerkungen zu Steins Schrift »Erkenntnis und Glaube«

Von Horst Seidl, Rom

Wie bekannt, ist Edith Stein auf ihrem philosophischen Weg von der Phänomenologie ihres Lehrers Edmund Husserl ausgegangen, hat sich dann den Werken des Thomas v. Aquin gewidmet und versucht, mit ihm die phänomenologische Philosophie zu überschreiten, ohne sie der Philosophie des Aquinaten entgegenzusetzen, sondern mit ihr zu vereinbaren. Dieser Versuch ist aber, wie mir scheint, nicht gelungen, weder in der großen Abhandlung *Endliches und ewiges Sein* noch in der kleinen Schrift *Erkenntnis und Glaube*, auf die sich mein vorliegender Aufsatz beschränkt¹. Doch ist die Bemühung der Autorin als solche anerkennenswert, über Husserls Phänomenologie hinauszugehen, die sie für die philosophische Weltkenntnis als unzureichend beurteilt hat.

In dieser Schrift bestimmt Stein das Verhältnis zwischen philosophischer Erkenntnis und christlichem Glauben und kommt zu dem Ergebnis, daß beides nicht in Widerspruch steht, sondern in positiver Ergänzung, wonach die philosophische Erkenntnis sich erst durch den Glauben vollendet, hingegen ohne Glauben unvollendet bleibt. Die Autorin führt uns ein Gespräch zwischen Thomas v. Aquin und Husserl vor, das wir im folgenden in seinen Hauptgesichtspunkten referieren, um dann dazu Stellung zu nehmen.

1) Edith Steins Gedankengang

1.

In einem ersten Kapitel wird »Philosophie als strenge Wissenschaft« erörtert (19–23): In diesem Ideal sind sich beide Denker, der mittelalterliche und der moderne, »völlig einig«, daß nämlich die Philosophie »dem λόγος oder der ratio ... dieser Welt nachzuspüren« versuche, in der »Überzeugung, daß ein λόγος in allem waltet, was ist, und daß es unserer Erkenntnis möglich ist, schrittweise etwas und immer wieder etwas von diesem λόγος aufzudecken ...« (23).

2.

a) Im zweiten Kapitel unterscheidet dann Thomas, im Gegensatz zu Husserl, zwischen »natürlicher« und »übernatürlicher Vernunft« bzw. zwischen »Wissen« und

¹ Edith Stein, *Erkenntnis und Glaube*, Freiburg i. Br., 1993 (Herder; E. Steins Werke, 15).

»Glauben« (23ff). Er tritt für eine Philosophie ein, die sich auf den christlichen Glauben stützt und sich »naiv« ... mit den Realitäten beschäftigt«, ohne wie bei Kant mit einer »transzendentalen Kritik« zu beginnen.

Während Husserls Philosophie – mit der natürlichen Vernunft ohne Glauben – kritisch ihre eigenen Erkenntnisgrenzen auf diese sinnlich anschauliche Erfahrungswelt festlegt und die volle Wahrheit nur als regulative Idee gelten läßt, stellt Thomas seine Philosophie (wie Stein sie versteht) als mit übernatürlicher Vernunft aus dem Glauben vollzogene vor, welche die volle Wahrheit schon vor Augen hat, wobei durch Gott »das mögliche Maß unseres Wissens während der Erdenpilgerschaft ... für uns festgelegt« ist (25).

b) Darauf läßt Stein Husserl dies einwenden: Glauben ist Sache der Religion, nicht der Philosophie, wenn es auch über die religiösen Akte eine Philosophie geben kann, d.h. eine Reflexion der natürlichen Vernunft, ohne den Glauben. Um so mehr vollziehen sich die anderen Philosophie-Disziplinen, wie die der Erkenntnistheorie, ohne den Glauben (25–26).

In der Antwort hebt Thomas den fraglichen Punkt hervor, ob nämlich die menschliche Vernunft ihre eigenen Erkenntnisgrenzen abstecken könne, wie es die moderne Philosophie ohne den Glauben versucht. Dagegen ist für ihn, Thomas, die Frage schon positiv beantwortet, und zwar mit dem Glauben, welcher sich als der sicherste Weg zur Wahrheit erweist. Für die Philosophie ist der christliche Glaube sowohl formal als auch material unverzichtbare Bedingung: Material, weil die Philosophie »Wahrheit in möglichst weitem Umfang« erlangen will, so daß sie auf die Wahrheiten, die nur der Glaube eröffnet, nicht verzichten kann; formal, weil nur der Glaube von größter Gewißheit ist, wenn auch von einer »uneinsichtigen Gewißheit« (26–27).

c) Für Thomas strebt Philosophie »ein rationales Verständnis der Welt, d.h. eine Metaphysik« an. Er unterscheidet zwischen natürlicher und übernatürlicher Vernunft in der Weise, daß die Erkenntnisse der natürlichen Vernunft nur unvollkommen, stückhaft sind und die letzten Fragen nach dem Leben, der Welt und Gott offen lassen, während sich die übernatürliche Vernunft zur vollen Wahrheit erhebt, die sie in der christlichen Offenbarung findet. Daher wird die philosophische Vernunft nicht nur die natürlichen Wahrheiten auswerten, sondern auch die übernatürlichen, wobei sie von Anfang an methodisch vom Glauben geleitet wird.

»Die philosophische Auswertung der Glaubenswahrheiten ist wiederum Aufgabe der natürlichen Vernunft, natürlich wieder unter der methodischen Anleitung der übernatürlichen« (28).

Diese Überlegungen, gesteht Stein, finden sich nicht in Thomas' Schriften, sondern sind als »selbstverständlicher Ausgangspunkt« vorausgesetzt (ebd.).

d) Auf Husserls Frage »Was verbürgt mir die Echtheit der Glaubenswahrheit?« antwortet Thomas bei Stein: »Der Glaube verbürgt sich selbst« und ist ein Geschenk der Gnade. Er verpflichtet uns zum »Aufbau einer Philosophie aus dem Glauben« (28–29). Die Gottesbeweise aus natürlicher Vernunft (wenn auch schon vom Glauben geleitet) können nur zu einer »Gewißheit der natürlichen Erkenntnis« führen, die hinter der größeren Gewißheit der Glaubenswahrheiten weit zurückbleibt.

3.

Das dritte Kapitel ist betitelt: »Kritische und dogmatische Philosophie«: Bei Stein betont nun zunächst Thomas seinen von Husserl verschiedenen Ausgangspunkt, da er, anders als jener, aus dem Glauben philosophiert: »Wir *haben* von vornherein die absolute Gewißheit, die man braucht, um ein tragfähiges Gebäude zu errichten« (29). Husserl sucht Gewißheit, ohne den Glauben durch eine philosophisch kritische Methode zu gewinnen, was ihm aber ohne den Glauben nicht gelingen kann.

Thomas würdigt dann aber Husserls kritische (phänomenologische) Methode, die er zur Ordnung und Sichtung des ganzen Wissensbestandes seiner Zeit entwickelt hat, und stellt die Gemeinsamkeit mit seiner eigenen Philosophie heraus; denn auch ihm, Thomas, ging es um die Ordnung und Sichtung des gesamten Wissensgutes seiner Zeit. Thomas nennt dies auch seinen Erkenntnisweg:

»... den ganzen Wissensbestand unserer Zeit zu sammeln und zu prüfen. Ich trug zusammen, was Lehre der Kirche, der Hl. Schrift und der Väter war, aber auch, was ältere und neuere Philosophien lehrten. Ich ordnete, verglich und prüfte ... In solcher sammelnden, sichtenden, ordnenden Arbeit erwuchs das, was man mein System nennt. Der Wissensbestand meiner Zeit organisierte sich in meinem Geist« (30).

Ja, es wäre auch in seiner Philosophie Raum für Husserls Erkenntnislehre. Im übrigen, wenn Husserl mehr an einer »Lebensphilosophie« interessiert ist, so will Thomas auch die abstrakten Erkenntnisse seiner Philosophie als wichtig für das menschliche Leben betrachtet wissen.

4.

a) Im vierten Kapitel, »Theozentrische und egozentrische Philosophie« (32–34), läßt Stein Thomas die Vergleichung zwischen seiner Philosophie und Husserls Phänomenologie fortführen, nach Gemeinsamkeit und Verschiedenheit: Beide haben dieselbe Idee der Wahrheit, nämlich daß zu ihr »objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden, gehört«. Beide sind bemüht, aus möglichst umfassenden Kenntnissen das Weltbild aufzubauen. Doch haben sie verschiedene Ausgangspunkte: Bei Husserl geht die Philosophie ohne den Glauben vom Subjekt/Ich aus, bei Thomas dagegen mit dem Glauben von Gott, dem Sein selbst.

Daher hat beim Aquinaten die Philosophie die Form einer großen allgemeinen Ontologie oder Metaphysik, mit den philosophischen Disziplinen als deren Teilen: Logik, Erkenntnislehre, Ethik. Husserls Phänomenologie selbst wäre diese allgemeine Ontologie, wenn sie ihr Vorzeichen änderte, d. h. sich aus dem Glauben vollzöge. Für Husserl ist die Frage: »Wie baut sich für ein Bewußtsein, das ich in Immanenz erforschen kann, die Welt auf: die innere und die äußere Welt, die natürliche und die geistige, die wertfreie und die Güterwelt ...?« Unter verändertem Vorzeichen würde daraus die Frage, wie sich für das Bewußtsein die Welt aus der Gottesidee aufbaue.

b) Husserl erwidert darauf, daß er gegen den theozentrischen Ansatz bei seinem transzendentalen bleiben möchte, den man auch als »Idealismus« bezeichnet und viel besprochen hat, und die Argumente hierfür hier nicht wiederholen will; denn er sei in diesem Gespräch nicht Dozent, sondern Hörer.

5.

Das fünfte Kapitel, »Ontologie und Metaphysik, empirische und eidetische Methode« (34–36), handelt vom Verhältnis zwischen der Wesenserkenntnis und ihrer empirischen Grundlage, das nach Stein bei Husserl und Thomas durchaus vergleichbar ist. Beide suchen zu einer »möglichst umfassenden Weltkenntnis« zu gelangen und unterscheiden zwischen dem empirischen Material und dem, was an Wesentlichem in ihm erkannt werden kann. Dabei widmet sich Thomas mehr theoretisch den »essentiellen Wahrheiten«, während Husserl mehr auch die Arbeit der empirischen Wissenschaften auswerten kann.

Im Unterschied zu Husserl, der die »Daseinsthesis« als für die Wesenserkenntnis entbehrlich einklammert, hält Thomas/Stein an ihr fest und betrachtet insofern die Wesensaussagen als Wirklichkeitsaussagen.

6.

Im sechsten Kapitel: »Die Frage der ›Intuition‹ – Phänomenologische und scholastische Methode« (36–48), vergleicht Stein, durch den Mund des Thomas, den methodischen Ansatz zur Wesenserkenntnis bei Husserl und dem Aquinaten. Bei Husserl vollzieht sie sich in der phänomenologischen Wesensschau, bei Thomas in einer induktiven Intuition, die auch rationalen Diskurs erfordert. Steins Vergleich stellt überwiegend Gemeinsames in beiden Erkenntniswegen fest, während das Verschiedene nur in sehr speziellen Details liegt, die hier nicht mehr im Einzelnen zu referieren sind.

Gemeinsam ist nach Stein beiden Denkern, daß alle Erkenntnis, wie besonders die Wesenserkenntnis, »durch intellektuelle Bearbeitung sinnlichen Materials gewonnen« wird (38). Husserls »Wesensschau«, die aktiv ins Wesen der Sachverhalte eindringen will, ist durchaus vergleichbar mit dem aristotelisch-thomistischen *intellectus agens*, oder mit dem *intellectus principiorum*, »der Einsicht in die Grundwahrheiten, die ich als eine natürliche Ausrüstung des Menscheingeistes betrachtete« (40–41). Sie sind habituelle, erste Wahrheiten im Intellekt, wie die von Gott und von der eigenen Existenz des Subjekts. Sie sind vergleichbar mit Husserls »Wesenswahrheiten ..., die unmittelbare Einsichtigkeit in Anspruch nehmen« (42).

Hierzu Husserl: »Traditionell hat man ja unter den Prinzipien nur die formallogischen Prinzipien verstanden. Das ist doch wohl etwas zu eng gefaßt. Zur Ableitung von Wahrheiten gehören ja nicht nur Grundsätze, *nach* denen, sondern auch Grundsätze, *aus* denen die anderen hergeleitet werden müssen: neben den logischen Prinzipien inhaltliche (in einem bestimmten Sinn)« (42).

Thomas stimmt dem zu, wenn er auch weitere Differenzierungen anbringt, und faßt dann zusammen:

»Wir beide betrachten es als Aufgabe der Philosophie, ein möglichst universales und möglichst festbegründetes Weltverständnis zu gewinnen: Den ›absoluten‹ Ausgangspunkt suchen Sie in der Immanenz des Bewußtseins, für mich ist es der Glaube« (47).

II) Stellungnahme

Zu 1.

Das Verständnis von »Philosophie« und »Wissenschaft« ist, so scheint mir, bei Thomas und Husserl, anders als in Steins Darstellung, keineswegs dasselbe, sondern gänzlich verschieden. In der aristotelisch-thomistischen Tradition ist die Philosophie als Metaphysik eine Theorie des Seienden/Realen als solchen, das an sich besteht, unabhängig vom Subjekt. Bei Kant, auf den Husserl fußt, und bei diesem selbst dagegen nicht mehr. Nicht nur daß beide im Gegensatz zu Thomas, wie Stein richtig erwähnt, ihre Philosophie mit der Erkenntniskritik beginnen, während bei Thomas die Philosophie sich mit dem Realen selbst beschäftigt. Der Gegensatz greift viel tiefer: Bei Kant und Husserl ist die Philosophie eine »transzendente Theorie der Erfahrung«, die nun auch an die Stelle der Theorie des Realen selbst tritt, indem sie die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung auch zur Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung macht und die letzteren zu Erscheinungen im Bewußtsein verkürzt. Das folgenschwere Ergebnis ist, daß Kant die Dinge an sich aus dem Bereich der menschlichen Erkenntnis eliminiert und Husserl sogar die Frage der Realität (mit kritischer Epoché) suspendiert, womit er meines Erachtens die Philosophie als Theorie des Realen überhaupt suspendiert. Es stimmt also nicht, daß bei Kant und Husserl die Philosophie, wie bei Thomas, dem »λόγος oder der Ratio dieser Welt nachzuspüren« versucht; denn bei Thomas ist diese Welt noch eine Realität an sich, bei den beiden modernen Denkern dagegen nur noch Phänomene im Bewußtsein.

Sehr verschieden ist auch Kants und Husserls Begriff der Wissenschaft gegenüber dem klassischen bei Thomas, der auf Aristoteles' Epistemologie (in den *Analytica posteriora*) zurückgeht². Nach dieser ist Wissenschaft eine erworbene Erkenntnis-haltung, die befähigt, in einem Gegenstandsbereich erklärungsbedürftige Sachverhalte aus den Ursachen der Gegenstände, in allgemeiner und notwendiger Vernunft-erkenntnis, zu erklären. Dies setzt voraus, 1. daß die Gegenstände oder Dinge an sich existieren, 2. daß sie gewisse Wesenheiten haben, die in ihren konstitutiven Ursachen liegen und 3. daß die Erkenntnis von ihnen bestimmt wird. Hiernach erreicht eine Wissenschaft ihre abgeschlossene Form, wenn sie in ihrem Gebiet die wesentlichen Ursachen aufgedeckt hat. Ihr Fortschritt besteht darin, aus ihnen immer neue empirische Sachverhalte erklären zu können. – Die Philosophie ist, in ihren verschiedenen Disziplinen, ebenfalls Wissenschaft, unterscheidet sich aber von den nicht-philosophischen Wissenschaften dadurch, daß sie deren Gegenstände immer auf ihre realen, ontologischen Voraussetzungen hin betrachtet und auf die gesamte Realität bezieht.

Im Gegensatz hierzu finden wir bei Kant und Husserl einen ganz anderen Begriff von Wissenschaft, der halb empiristisch, halb transzendentalistisch ist. Hiernach ist Wissenschaft der immer unabgeschlossene Forschungsprozeß an der Welt der Phä-

² Vgl. hierzu H. Seidl, *Aristoteles' Zweite Analytiken*, Amsterdam – Würzburg, ²1987 (Elementa-Texte Bd. 1).

nomene, d.h. das Auswerten eines indefinit ausgedehnten empirischen Materials, das sich in einem Prozeß der Veränderungen befindet. An ihm gilt es dann, »schrittweise etwas und immer wieder etwas« Erkennbares aufzudecken, nämlich eine rationale Gesetzmäßigkeit bei Kant oder einen zu erschauenden Sinngehalt bei Husserl oder einen Logos bei Stein, der, nach moderner Auffassung, vom menschlichen Subjekt in die Phänomene kommt. Es fehlt die Dimension der Ursachen, die nicht wieder Phänomene sind.³ Zur Erklärung des Gesetzmäßigen bedürfen die empirischen Wissenschaften einer (Meta-)Theorie der Erfahrung, welche nach Kant und Husserl die Philosophie beibringt, die gestattet, die Phänomene-Objekte als nach bestimmten Regeln des Subjekt-Bewußtseins konstituiert zu verstehen.

Näher gesehen nimmt bei Husserl diese Theorie die Form einer »transzendentalen Psychologie« an, welche die Grundlage der Natur- und Geisteswissenschaften (einschließlich der empirischen Psychologie) in der Weise bilden soll, daß sie den Sinnbezug zwischen ihnen und dem menschlichen Leben herzustellen hat.⁴

Dadurch wird bei Husserl aus dem »Erfahren« ein »Erleben«, aus dem Bewußtsein ein »Erlebnisstrom«, aus der »Bedingung der Erfahrung« sinnsetzende Intentionalität dieses Bewußtseins. Husserl arbeitet seine bekannte Phänomenologie der psychischen Erlebnisse im Bewußtsein aus. Sie klammert die »Realitätsthese« hinsichtlich der Dinge ein und betrachtet diese nur als Phänomene unseres Bewußtseins, d.h. als Sinn-Einheiten einer a priori sinnsetzenden Intentionalität des Bewußtseins, das sie als solche zur Erscheinung bringt.

Anschließend an Husserls Konzeption definiert dann Stein die Philosophie als Versuch, »dem λόγος oder der ratio ... dieser Welt nachzuspüren«. Meines Erachtens trifft diese Definition zuvörderst auf die Natur- und Geisteswissenschaften zu, welche ja alle »...logien« sind, und zwar nicht in ihrer theoretischen, sondern in ihrer empirischen Form, in der sie sich »schrittweise« an immer neuem Erfahrungsmaterial entlang bewegen, um »immer wieder etwas von diesem λόγος aufzudecken«. Sodann trifft sie auch auf die Philosophie im modernen Sinne als »Theorie der Erfahrung« zu, sofern sie als solche die empirischen Wissenschaften regulativ begleitet.

Davon ist die aristotelisch-thomistische Auffassung von Philosophie, besonders als Metaphysik, sehr verschieden, wonach es nicht ihre Aufgabe ist, der Welt in all ihren rationalen Gehalten nachzuspüren, sondern alle Dinge unter dem formalen, universalen Aspekt ihres realen Seins, d.h. »als Seiendes«, Reales, zu betrachten, was zur Transzendentalienlehre führt – das »Reale« ist ein Transzendente –, ferner zur Seinsanalogie und zur ersten transzendenten Seinsursache alles Seienden. Diese wird dann als reiner substantieller Vernunftakt aufgewiesen, als Logos. Die traditionelle Metaphysik stellt somit gewisse a priori geltende, formale Voraussetzungen zu allem real Seienden als solchem heraus, die allen empirischen Einzelwissenschaften

³ Z. B. ist im Bereich der psychischen Phänomene die Seele als Ursache nicht wieder Phänomen.

⁴ Zu diesem Gesichtspunkt siehe besonders Husserls Spätschrift: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, von 1936.

zugrunde liegen, und vollzieht selber daher nicht mehr, wie diese, eine empirische Forschung an immer neuem Erfahrungsmaterial.

Steins Definition der Philosophie erreicht einerseits die Philosophie noch nicht, da sie eher auf die nicht-philosophischen Wissenschaften zutrifft, andererseits bestimmt sie von der Philosophie zu viel, da die Einsicht, »daß ein λόγος in allem waltet«, erst ein Ergebnis der Philosophie sein könnte, das nicht schon in ihre Definition eingehen darf. Oder aber sie ist eine Glaubensüberzeugung. Dann kann aber die Definition von all denen nicht geteilt werden, die eine solche Überzeugung als Voraussetzung für die Philosophie nicht zulassen.

Weil nun Husserls Phänomenologie auf die Bewußtseins-Immanenz und die in ihr erscheinenden Erlebnis-Phänomene beschränkt ist und nicht mehr zu einem real-transzendenten Prinzip (Gott) gelangt⁵, was für Stein zu Recht unbefriedigend ist, findet sie den einzigen Ausweg in einer aus dem christlichen Glauben sich vollziehenden Philosophie und schreibt sie fälschlich Thomas zu. Der wahre Ausweg wären jedoch die großen Philosophie-Traditionen, wie die aristotelisch-thomistische, die ohne Glaubensvoraussetzung zu einer ersten transzendenten Ursache gelangen.

Daß Husserls Philosophie nicht mehr zu etwas Transzendtem gelangt, liegt nicht daran, daß sie ohne christlichen Glauben vorgeht, sondern daß sie durch einen von Descartes und Kant ausgehenden, sich »kritisch« gebenden Skeptizismus und Transzendentalismus ihren Erkenntnisbereich auf Phänomene der Sinnesanschauung eingeschränkt hat.

Zu 2.

a) Daß bei Thomas die Philosophie ohne Glaubensvoraussetzung vorgeht, und er sich dessen auch bewußt ist, zeigt seine Unterscheidung, zu Beginn der Theologischen Summe,⁶ zwischen »natürlicher« und »übernatürlicher Vernunft«, womit er gerade die Philosophie, besonders als Metaphysik (oder Natürliche Theologie), von der »heiligen Lehre«, der christlichen Offenbarungstheologie, abgrenzt; denn die erstere vollzieht sich ohne die Glaubensvoraussetzung, die letztere mit dieser. Wie Aristoteles die verschiedenen Wissenschaften von ihren verschiedenen Gegenständen her unterscheidet, so verwendet auch Thomas dieses objektive Kriterium bei der Unterscheidung zwischen der Metaphysik und der hl. Theologie. Letztere hat direkt als Objekt den Gott der christlichen Offenbarung. Die Metaphysik hingegen geht nicht von Gott als ihrem Gegenstand aus, sondern vom Seienden als solchem und untersucht es in ihrem ersten Teil, der Ontologie. Erst in ihrem abschließenden Teil gelangt sie durch Beweisargumente zu einer ersten transzendenten Ursache, die dann mit dem religiös verehrten Gott identifiziert wird.

⁵ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (Niemeyer) Tübingen 1980. Der *Zweite Abschnitt, Erstes Kapitel*, § 31–32, führt »die radikale Änderung der natürlichen Thesis« ein, mit der »Einklammerung«. Das *Vierte Kapitel*, § 58, vollzieht die Ausschaltung der Transzendenz Gottes.

⁶ In *Summa theol.* I, q. 1, bes. a. 6.

Thomas klärt das Verhältnis zwischen der Metaphysik und der hl. Theologie nicht nur hier, in *Summa theol.* I, 1, sondern auch an anderen Stellen, wo es um die Metaphysik selbst als Lehre vom Seienden als solchem geht, mit Hilfe der aristotelischen Epistemologie. Eine grundlegende Reflexion auf die Voraussetzung für den Erwerb jeder Erkenntnis, auch der Wissenschaften, führt zum Sein der einzelwissenschaftlichen Gegenstände, sowohl ihrem Dasein (ὅτι ἔστιν), als auch ihrem Wassein (τί ἔστιν), d.h. zum Seienden als solchem, das nun zum formalen Gegenstand der Metaphysik wird. Sie befaßt sich also mit dem, was alle anderen Wissenschaften voraussetzen (ohne darüber zu reflektieren). Man sehe *Analytica poster.* I, 1–2, und den Verweis auf sie in *Metaphysica* VI, 1)⁷. Thomas hat sich Aristoteles' Metaphysik zusammen mit dieser sie rechtfertigenden Epistemologie angeeignet und bietet keineswegs bloß eine Disziplin, die sich »naiv« ... mit den Realitäten beschäftigt«. Stein übernimmt hier zu Unrecht die moderne, auch von Husserl vertretene Kritik an der traditionellen Metaphysik als naivem (unkritischem) Realismus, welche die mit dieser Metaphysik verbundene epistemologische Rechtfertigung ignoriert.

Übrigens wurde die traditionelle Metaphysik von den Modernen nicht deshalb als »naiver« Realismus kritisiert, weil sie sich aus dem christlichen Glauben vollziehe, sondern weil sie das unmittelbare, natürliche Realitäts-Bewußtsein zur Grundlage hat und vom »Seienden als Erstbekanntem« handelt.

Zusammenfassend gesehen verwendet Stein einen modernen, von Kant abkünftigen Begriff der Philosophie als »transzendente Theorie der sinnlichen Erfahrungen«, wonach es dann der Philosophie zukäme, »den ganzen Wissensbestand unserer Zeit zu sammeln und zu prüfen« (30). In Wahrheit jedoch ist dies nicht die Aufgabe der Philosophie im aristotelisch-thomistischen Verständnis, so daß es historisch und systematisch wohl nicht vertretbar ist, diesen modernen Philosophiebegriff Thomas zuzuschreiben, der ihn durch den christlichen Glauben ergänzt haben soll.

Dadurch kommt nicht in den Blick, daß nicht in Husserl, sondern in Thomas selbst die Philosophie ihre höchste Möglichkeit ohne Glaubensvoraussetzung erreicht und – dank einer schon reichen, antiken und patristischen Tradition – zur überempirischen, transzendenten Realität ohne christliche Glaubensprämissen gelangt. Zwar ist bei Thomas die Philosophie in die hl. Theologie integriert (Metaphysik konnte zu seiner Zeit nur an der theologischen Fakultät gelehrt werden), doch bleiben bei ihm immer die philosophischen Argumente von den theologischen verschieden, je nach dem nicht vorausgesetzten oder vorausgesetzten Glauben.

Mit dem Gesagten soll nicht verkannt werden, daß der aus dem Glauben Philosophierende im Vorteil ist gegenüber einem Ungläubigen oder gar Areligiösen, dessen Sicht auf die Realität verengt ist, während dem Gläubigen sich unverstellt die gesamte Realität eröffnet (die Materielles und Immaterielles einschließt, Seelisches

⁷ Detaillierte Quellenangaben zu Aristoteles finden sich in meinen Kommentarausgaben: *Aristoteles' Metaphysik I–VI*, mit Einleitung und Kommentar, Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, Hamburg ³1989 (Meiners Philos. Bibl. 307), und: *Aristoteles' Metaphysik VII–XIV*, mit Einleitung und Kommentar, Neubearbeitung d. Übers. von H. Bonitz, Hamburg ³1991 (Meiners Philos. Bibl. 308). – Vgl. auch: *Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik*, Amsterdam – Würzburg 1984 (Elementa Bd. 35).

und Geistiges, dem Menschen Immanentes und Transzendentes). Keineswegs aber dürfen Glaubenswahrheiten als Prämissen in die Philosophie eingehen. Gerade dies geschieht jedoch in Steins Konzeption einer aus dem Glauben zu vollziehenden »übernatürlichen Philosophie«. Nach traditionellem Verständnis gibt es eine solche nicht; sie wird dann vielmehr Theologie. Methodologisch gesehen haben die philosophischen Disziplinen ihre eigenen (der natürlichen Vernunft einsichtigen) Prämissen, die sie nicht vom Glauben erborgen müssen. Dies besagt nicht, daß der Philosophierende ein Ungläubiger sein müsse, sondern nur, daß er methodisch seine Disziplinen von Glaubensprämissen freihält.

b) Daß der Glaube nicht Sache der Philosophie ist, sondern der Religion und – so möchte ich hinzufügen – mehr noch der Theologie, gilt auch für Thomas und darf nicht als Husserls Einwand gegen ihn formuliert werden. Wenn bei Stein Thomas gegen Husserl verteidigt, daß der Glaube »der sicherste Weg zur Wahrheit« sei, und zwar auch für die Philosophie, so fehlt hier jene – bei Thomas durchaus vorhandene – Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher (geoffenbarter, heilsnotwendiger) Wahrheit, die sie als spezifisch verschiedene qualifiziert; denn auf der Ebene der natürlichen Wahrheit geht es bei der theoretischen Erkenntnis des Realen um die Erkenntnis als solche sowie bei der praktischen um das gute Leben in dieser Welt. Dagegen geht es auf der übernatürlichen Ebene um eine spezifisch heilsnotwendige (geoffenbarte) Erkenntnis, ohne die der Mensch nicht seine jenseitige, ewige Bestimmung im Gottesreich erlangen kann.

Wenn Stein dann fortfährt, daß die Philosophie »Wahrheit in möglichst weitem Umfang« erlangen wolle und dabei die übernatürliche Wahrheit einschließen müsse, so folgt dies nicht notwendig; denn die übernatürlichen Wahrheiten unterscheiden sich von den natürlichen durch ihre verschiedenen Gegenstände. Die übernatürlichen sind Heilswahrheiten, in die Einsicht zu gewinnen nicht Aufgabe der Philosophie ist, sondern der hl. Theologie. Sie sind nur dem Glauben zugänglich.

c) Stein scheint mir das Verhältnis zwischen philosophischem Wissen und christlichem Glauben so zu bestimmen, daß beides sich komplementär verhält: daß die natürlichen Wahrheiten nur stückhaft, unvollendet, sind und erst in den übernatürlichen Wahrheiten ihre Vollendung finden. Nach Thomas hingegen gehören die natürlichen und die übernatürlichen Wahrheiten zwei wesentlich verschiedenen Erkenntnisordnungen an, von denen jede ihre Vollendung hat, so daß sie sich nicht wie zwei Teile zu einer Ganzheit verhalten, sondern wie zwei Ganzheiten in einem Analogieverhältnis, mit der Unterordnung der natürlichen unter die übernatürlichen Wahrheiten.

Das bekannte Prinzip *gratia supponit et perfecit naturam*, angewandt auf unseren Fall, besagt nicht, daß die übernatürliche Erkenntnis die natürliche vollende. Vielmehr setzt sie die natürliche Erkenntnis als in sich vollendet voraus, um sie in eine höhere, übernatürliche Vollendung zu integrieren.

Als Analogie hierfür möge das Verhältnis zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft in der menschlichen Seele dienen: Während die Sinneserkenntnis bei den Tieren die höchste Form kognitiver Tätigkeit hat, ist sie beim Menschen in die höhere Ordnung der Vernunftserkenntnis integriert. Dabei setzt aber die Vernunft die Sinneserkenntnis in ihrer Ordnung als voll-

endet voraus: Nur wenn die Sinneswahrnehmungen in sich aktuell vollendet sind, verhalten sie sich potentiell zu den Vernunftkenntnissen und bieten ihr das Potential dar, an dem die Vernunft aktiv werden und zu ihrer eigenen vollendeten Erkenntnis gelangen kann. In die höhere Vollendung der Vernunft wird die niedrigere der Sinnlichkeit integriert und nimmt an ihr teil.

Wenn schon die natürliche Erkenntnis über die Welt zu ihrer Vollendung der Gnade übernatürlicher Wahrheit bedürfte, könnte sie für die Entfaltung der übernatürlichen Erkenntnis gerade nicht die wirksame Voraussetzung bieten, welche die übernatürliche benötigt, um zu ihrer Vollendung zu gelangen. Wo in der Natur etwas mangelhaft ist, kann sich auch die Gnade nicht vollenden.

Im übrigen zeigt ja auch die große abendländische Philosophie-Tradition, wie die aristotelisch-thomistische, daß sie die Probleme, die sich ihr stellen – z. B. über Einheit und Vielheit der Dinge, über ihre Seinsursachen, über Entstehen und Vergehen der Dinge, über das Wesen des Menschen, die menschliche Seele, über das sittliche Gute usw. – in befriedigender Weise gelöst hat durch ihre Ontologie (Lehre von den Transzendentalien, der Seinsanalogie, der ersten transzendenten Seinsursache), Naturphilosophie, Anthropologie und Ethik. Sie ist in ihrer Erkenntnisordnung zur Vollendung gelangt und gerade dadurch eine bleibende, fundamentale Voraussetzung für das hl. Magisterium der Katholischen Kirche.

Die zwei Erkenntnisordnungen gliedern sich aus den verschiedenen Realitätsbereichen, dem natürlichen und dem übernatürlichen. Husserls Realitäts-Einklammerung (mit dem faktischen Realitätsverlust) läßt eine solche objektive Gliederung nicht mehr zu. Stein kennt den Begriff der Philosophie der aristotelisch-thomistischen Tradition nicht mehr, noch auch deren Gliederung in Philosophie und hl. Theologie, nach ihren verschiedenen Gegenständen, wonach beide wesentlich verschiedenen Erkenntnisordnungen angehören.

So bleibt für Stein die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit bzw. Vernunft nur nach der subjektiven Seite übrig, d. h. nach der Erkenntnis bzw. Vernunft ohne den christlichen Glauben oder mit ihm. In dieser Perspektive erscheint die »natürliche Vernunft« als künstlich. Warum sollte sie unnötigerweise der Einsichten, die der Glaube schenkt, entraten? Und die Unterscheidung zwischen »natürlicher« und »übernatürlicher Theologie« erscheint überflüssig wie auch überhaupt zwischen Philosophie und hl. Theologie. Zur letzteren steht nun parallel eine »übernatürliche Philosophie« oder ist mit ihr schließlich identisch. Diese Darstellung entfernt sich von Thomas' klarer Einteilung zwischen Philosophie/Metaphysik und hl. Theologie und kann ihm nicht zugeschrieben werden.

Steins Argument lautet: Wenn die Philosophie die volle Wahrheit erstrebt und diese nur der christliche Glaube (mit den Offenbarungswahrheiten) gewährt, dann muß sie sich den Glauben zu eigen machen. Der Fehler dieses Arguments liegt im zweideutigen Gebrauch von »Wahrheit«; denn die Philosophie erstrebt zwar die volle Wahrheit in ihrer natürlichen Erkenntnisordnung (und erreicht sie auch), die aber verschieden ist von der vollen Wahrheit in der übernatürlichen Ordnung. Beiden Ordnungen entsprechen, wie oben gesagt, verschiedene Realitätsbereiche, zwischen denen eine Zuordnung der Analogie besteht.

d) Dasselbe Argument verwendet Stein auch für die Gewißheit der natürlichen und der übernatürlichen Wahrheit.

»Sodann: wenn dem Glauben die höchste Gewißheit eigen ist, die der Menschegeist erreichen kann, und wenn die Philosophie den Anspruch erhebt, die höchste erreichbare Gewißheit zu geben, so muß sie sich die Gewißheit des Glaubens zu eigen machen« (27).

Wiederum wird hier der Begriff der »Gewißheit« zweideutig verwendet, während tatsächlich die Vernunft in der natürlichen Erkenntnisordnung ihre eigene Erkenntnisgewißheit hat, die von der Glaubensgewißheit spezifisch verschieden ist. Beide verhalten sich auch nicht komplementär zueinander, als ob die übernatürliche Gewißheit die natürliche ergänzen oder ersetzen oder übertreffen könnte, sondern sie setzt diese als fundamental voraus. Beide Gewißheiten sind in sich vollendet. Die natürliche eignet dem natürlichen Realitätsbewußtsein, mit dem uns absolut gewiß bewußt ist, daß unabhängig von unserem Bewußtsein Reales existiert, sowohl die Außendinge wie auch unser Subjekt/Intellekt selbst. Gerade diese Gewißheit der objektiven Realität ist bei Husserl durch die Realitäts-Einklammerung suspendiert. Stein konzentriert sich auf die subjektive Glaubensgewißheit, die sie gegenüber Husserl so verteidigt, daß sie sich selbst genügt. Ich würde sagen, daß sie sich selbst nur innerhalb des religiösen Bereiches genügt. Von außen darf aber die philosophische Anfrage nach ihrer Berechtigung kommen. Und dann ließe sich – mit Hilfe der traditionellen Metaphysik, nicht mit Husserls Phänomenologie – klären, daß der übernatürlichen Gewißheit die natürliche Gewißheit objektiver Realität zugrunde liegt.

Zu 3.

Mit großem Respekt gegenüber ihrem Lehrer würdigt Stein an Husserls Phänomenologie die Erkenntniskritik, die Descartes' Zweifel weiterdenkend zu »reiner Wesensforschung« in den Bewußtseins-Phänomenen zu kommen sucht. Es scheint bei dieser Darstellung, daß in Husserls Phänomenologie die Philosophie gleichsam die höchste Möglichkeit erreicht habe, zu der sie ohne den christlichen Glauben kommen kann: daß sie nämlich nur zu Erkenntnissen in den Grenzen der sinnlich anschaulichen Erfahrungswelt gelangt. Stein gibt dann Thomas' Philosophie als einer aus dem Glauben vollzogenen den Vorzug, weil sie erst den Zugang zur »vollen Wahrheit« eröffne, d. h. zu wahren Erkenntnissen in transempirische Gegenstände.

Dagegen ist aber einzuwenden, daß Husserls Phänomenologie, nicht weil sie sich dem Glauben verschließt, sondern weil sie Kants Kritizismus folgt, sich auf den Bereich der sinnlich anschaulichen Welt beschränkt und die Dinge zu Phänomenen des Bewußtseins verkürzt, und daß die aristotelisch-thomistische Philosophie zu trans-empirisch Realem, der Menschenseele und der ersten transzendenten Seinsursache, nicht durch den Glauben gelangt, sondern durch die natürliche Vernunft. In Wahrheit erreicht gerade in der aristotelisch-thomistischen Tradition die Philosophie ohne Glaubensvoraussetzung ihre höchsten Möglichkeiten.

Zur modernen Erkenntniskritik möchte ich bemerken, daß sie sowohl bei den Englischen Empiristen als auch bei Descartes, Kant und Husserl ein skeptisches Element enthält. Der Skeptizismus hat schon seit der Antike an den metaphysischen Schulen eine oberflächliche Kritik geübt, indem er ihnen »Dogmatismus« vorwarf und zur »Epoché« hinsichtlich jeder endgültigen Erkenntnis aufforderte. Diese Begriffe kehren bei Husserl wieder: daß es sich bei der vom Bewußtsein unabhängigen Existenz der Dinge um eine bloße Meinung oder These handle, die man einklammern könne, um sich des Existenzurteiles zu enthalten. Ähnlich bei Descartes, der sie dem Zweifel aussetzt, und bei Kant, der sie auf eine Setzung von Erscheinungen im Subjekt reduziert. Der Skeptizismus hat einerseits die Sinnesanschauung zur Grundlage und stützt sich andererseits auf rationale Argumente bei der kritischen Prüfung aller inhaltlichen Erkenntnis wie auch der Existenz der Erfahrungsdinge.

Die moderne Erkenntniskritik verfehlt jedoch bereits im Ansatz die klassische Metaphysik vom Seienden als solchem; denn das Erfassen des Seins – schon als der Existenz – der Dinge, von dem sie ausgeht, ist keine Meinung, die das Subjekt bezweifeln oder setzen oder einklammern könnte, sondern ist das natürliche Realitäts-Bewußtsein, mit dem unserer Vernunft aufs evidenteste bewußt ist, daß etwas Seiendes/Reales existiert, mag sie auch zunächst nicht wissen, was es ist. Es läßt sich schlechterdings nicht »einklammern«. Ferner ist das Sein/Existieren der Dinge, mit dem sie der Vernunft gegenwärtig sind, nicht sinnlich wahrnehmbar (gegen Skeptizismus und Empirismus), sondern immer intelligibel, d. h. der Vernunft bewußt. Im übrigen nehmen nicht die Sinne wahr, sondern die Vernunft mit den Sinnen. Das Subjekt jeder Erkenntnis, auch der sinnlichen, ist beim Menschen (im Gegensatz zum Tier) immer die Vernunft, und zwar allein schon dadurch, daß das sinnlich Wahrgenommene im Lichte des Bewußtseins erfaßt wird. Das Bewußtsein der Vernunft entspricht dem Sein der Erfahrungsdinge.

Das natürliche Realitäts-Bewußtsein, auf dem die aristotelisch-thomistische Metaphysik beruht, ist kein »sinnliches«, wie der Empirismus mißversteht, und mit ihm auch Kant; denn es ist ein Akt des Intellekts/der Vernunft. Es ist auch keine Reflexion des Ich-denke; denn diese ist bereits in Erkenntnisvollzug, der von jenem schlichten Bewußtsein schon begleitet wird. Es ist auch keine sinnsetzende Intentionalität wie bei Husserl; denn sie gehört zu den Erkenntnisvollzügen, nicht zum Bewußtsein. – Falsch ist auch Brentanos These, daß das Bewußtsein immer ein »Bewußtsein von« sei. Vielmehr gilt dies von jeder Erkenntnis, daß sie immer eine »Erkenntnis von« ist, nämlich von einem Objekt, während das Bewußtsein die auf Objekte gerichteten Erkenntnisse begleitet und deren Sein mit bewußt macht.

Die aristotelisch-thomistische Metaphysik ist nicht »naiv«, da sie von einer epistemologischen Reflexion begleitet wird, die sie rechtfertigt, indem sie, wie oben dargestellt, zum Seienden als solchem hinführt, dem Objekt der Metaphysik. Leider ist diese Reflexion der modernen Kritik, der auch Stein folgt, nicht mehr bekannt.

Ferner beschränkt sich die klassische Metaphysik nur auf die formalen Seins- und Wesens-Aspekte der Dinge, tritt also nicht in ihre empirisch-inhaltliche Erforschung ein, sondern überläßt dies den Einzelwissenschaften. Sie hält nicht unkritisch alles inhaltlich in der Sinnesanschauung Gegebene so für real, wie es uns begegnet.

Stein kann Thomas und Husserl nur deshalb in einen so positiven, harmonisierenden Vergleich bringen, wie oben referiert, weil für sie die Philosophie bei beiden grundsätzlich in derselben Weise vorgeht: nämlich den ganzen Wissensbestand jeweils ihrer Zeit zu sammeln sowie mit kritischer Methode zu ordnen und zu sichten. Stein läßt Thomas sich sehr anerkennend über Husserls kritisches Verfahren äußern.

Es wird hier jedoch ein moderner Begriff der Philosophie als Theorie der Erfahrung, bzw. der empirischen Wissenschaften, fälschlich auf Thomas' Philosophie und Theologie übertragen (wie oben erwähnt). Es wäre doch hier eher zu erwarten, aus dem Munde des hl. Thomas etwas über den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen beiden Denkern zu hören. Mindestens folgende kritische Punkte wären zur Sprache zu bringen:

- daß der natürliche Realismus, mit dem Vorrang der Realität vor dem Denken, verlassen wird zugunsten eines kritisch-skeptischen Denkens, das von sich abhängen läßt, was real sein kann;
- daß sich das Reale auf Erscheinungen im Bewußtsein reduziert, zu einem endlosen empirischen Material, in das erst die menschliche Ratio Ordnung bringen muß, während doch – realistisch gesehen – die Realität selber in sich eine großartige Ordnung enthält, die auf (nicht mehr erscheinende) konstitutive Ursachen zurückgeht, die immanenten Wesensursachen in den Dingen und eine erste transzendente Seinsursache;
- daß Erkennen nicht primär ein Bestimmen, ein Konstituieren von Erscheinungs-Objekten ist, sondern – realistisch gesehen – ein Bestimmtwerden von seiten der Dinge an sich (wobei der aktive Anteil des Subjekts nicht zu leugnen ist, das *ad modum cognoscentis* erkennt);
- daß es für den modernen Denker nur noch empirische Wissenschaften und philosophische (transzendente) Metatheorien gibt und die klassische Gliederung in empirische Beschäftigung mit den Dingen (in jedem realen Gegenstandsbereich) und in theoretische Wissenschaften sowie theoretische Philosophie-Disziplinen verlassen wird, die auf allgemeine und notwendige Vernunftkenntnis der Ursachen gerichtet ist, wobei die Philosophie-Disziplinen sich vor den übrigen Einzelwissenschaften gerade durch den Bezug auf die gesamte Realität als solche auszeichnen, usw..

Thomas' Philosophie- und Wissenschaftsbegriff, welcher vor allem der aristotelischen Tradition folgt, ist vom modernen sehr verschieden, wie schon oben erwähnt. Die Philosophie ist bei ihm kein Sammeln, Ordnen und Sichten des Wissensstandes seiner Zeit, sondern in jeder ihrer Disziplinen theoretisch-wissenschaftlich (in Ethik und Politik praktisch-wissenschaftlich), d. h. sie betrachtet die Dinge realistisch nach ihrem formalen Sein und Sosein, deckt ihre Wesensursachen auf und bezieht sie auf das Gesamt der Realität. Damit bietet sie a priori gültige Erkenntnisse, die für die empirische Forschung an immer neuem Erfahrungsmaterial Orientierung gibt. Wie fruchtbar könnte es z. B. für die moderne empirische Psychologie sein, wenn sie sich bei ihrer empirischen Forschung an einigen Einsichten aus Thomas' philosophisch-theoretischer Psychologie über die menschliche Seele orientieren würde!

Wie Stein darlegt, hat dieses Verfahren bei Husserl das Ziel, einen Erkenntnisbereich der reinen Bewußtseins-Immanenz zu sichern, in welchem jede Bewußtseins-Transzendenz eliminiert ist und eine Erkenntnis möglich wird, die »mit ihrem Gegenstand absolut eins und darum gegen jeden Zweifel gesichert ist« (29). Stein würdigt dieses Ziel als ein »Erkenntnisideal«, das aber dem Menschen nicht erreichbar, sondern nur in Gott realisiert ist.

Hierzu ist folgendes zu bemerken: Das Problem der Bewußtseins-Transzendenz, d.h. einer vom Bewußtsein unabhängigen Realität, ist ein Pseudo-Problem; denn es ergibt sich nur aus der phänomenologischen Konzeption des Bewußtseins als auf seine Inhalte reflexiv bezogen und somit in sich geschlossen, in seiner Immanenz. Ähnlich schon Descartes' und Kants Konzeption des Bewußtseins als in sich geschlossene Reflexionsform des Ich-denke, die alle Vorstellungen (Bewußtseinsinhalte) begleitet. Im realistischen Sinne dagegen ist das natürliche Realitäts-Bewußtsein von vornherein offen, ein Gegenwärtigen von Realem selbst außerhalb des Bewußtseins, also von »Bewußtseins-Transzendente« (in phänomenologischer Terminologie).

Nach aristotelisch-thomistischer Erkenntnistheorie stellt sich in der Erkenntnis eine Identitätsbeziehung zwischen dem Erkennenden und dem Objekt her, zwar nicht mit dem konkreten Objekt – denn es ist substantiell vom Subjekt/der Vernunft verschieden –, wohl aber mit der Repräsentation des Objekts in der Vernunft. Hier ist also jenes »Ideal« durchaus erreicht, was für Husserls Phänomenologie unerreichbar bleibt; denn er akzeptiert keine Repräsentation im Bewußtsein, die von außen kommt.

Anstatt festzustellen, daß dieses »Ideal« bei Husserl nicht erreicht wird, konnte Thomas eher feststellen, daß es bei ihm erreicht ist! Ferner ist das Einzigartige in Gott nicht die gnoseologische Identität zwischen seinem göttlichen Bewußtsein und seinem Objekt, sondern die ontologische Identität, in der Gottes Erkenntnis und Bewußtsein mit seinem Sein in eins zusammenfallen. Aber diese ontologisch-metaphysische Einsicht ist Husserl nicht mehr zugänglich.

Der Bezug der Philosophie und der Einzelwissenschaften zum menschlichen Leben wird traditionell, so auch bei Thomas, durch die philosophische Ethik geleistet. Eine solche findet sich bei Husserl nicht und kann auch nicht durch seine »Lebensphilosophie« ersetzt werden; denn diese geht auf das Sinn- und Werterleben, wobei das Subjekt in intentionalen Akten Sinn- und Wertgehalt stiftet. Dagegen geht die traditionelle Ethik realistisch auf das sittliche Gute, das aus der Vernunftnatur des Menschen für sein Handeln normativ vorgegeben ist und das vom natürlichen praktischen Bewußtsein, dem natürlichen Gewissen (scholastisch: *synderesis*), erfaßt wird.

Zu 4.

Die Verschiedenheit zwischen Thomas' und Husserls Philosophie findet sich nicht in der Anwesenheit oder Abwesenheit des christlichen Glaubens – denn beide entwickeln sich ohne Glaubensvoraussetzung, wie oben erwähnt –, sondern in ihren verschiedenen Formen des Philosophierens selbst. Sie trennt Kants Transzendentalismus.

Wenn auch zu Husserls Idee der Wahrheit ihr »objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden gehört«, so doch abhängig vom Bewußtsein selbst, das die Objekte als Phänomene konstituiert. Davon ist Thomas' Wahrheitsbegriff sehr verschieden; er gründet in der ontologischen Wahrheit der Dinge selbst.

Die Alternative ist nicht die zwischen Husserls egozentrischer und Thomas' theozentrischer Philosophie, sondern zwischen Husserls transzendentaler Phänomenologie und Thomas' realistischer Philosophie. Beide haben einen verschiedenen Begriff von Bewußtsein: Bei Husserl ist es objekt-konstituierend, an einem Empfindungsmaterial tätig, eine Welt aufbauend, bei Thomas dagegen ist es das natürliche Realitäts-Bewußtsein, das schlicht rezeptiv Kontakt mit dem Sein der Dinge dieser Welt nimmt. Diese hat an sich schon ihren Aufbau und besteht unabhängig vom Bewußtsein.

Thomas' Philosophie ist nicht theozentrisch; sie hat nicht Gott zum Gegenstand, sondern (wie oben schon gesagt) das Seiende als solches, um in einem letzten Erkenntnisaufstieg zu einer transzendenten Seinsursache zu gelangen (die mit dem religiösen Gott identifiziert wird). Nur so hat sie sich als »Ontologie«, als Lehre vom Seienden, ausgebildet, mit dem Aufweis der Transzendentalien und der Seins-analogie. Zwar gibt es Stellen bei Thomas, die in einer Betrachtung »von oben nach unten« von Gott als dem Sein selbst sprechen und von den Stufen, nach denen die Dinge in ihrem Sein von ihm abhängen. Aber dem geht die Betrachtung der Ontologie »von unten nach oben« voraus, die bei den Erfahrungsdingen beginnt, insofern sie sind, vom Seienden als solchem. (Die einzelnen philosophischen Disziplinen sind keine Teil-Ontologien.) Husserls Phänomenologie ist durch den modernen Bewußtseinsbegriff, der Kants transzendente Wende einschließt, unvereinbar mit der klassischen Ontologie, die sich auf das schlicht natürliche Realitäts-Bewußtsein stützt.

b) Husserls Phänomenologie verwendet einen Bewußtseinsbegriff, der unvereinbar mit der klassischen Ontologie ist; denn diese fußt auf dem natürlichen Realitätsbewußtsein. Daher hätte Husserl keinem Vermittlungsversuch zwischen ihm und Thomas v. Aquin zustimmen können. Beide trennen Welten.

Zu 5.

Wie oben schon bemerkt, ist es nicht Aufgabe der Philosophie in klassischer Bedeutung, eine »möglichst umfassende Weltkenntnis« zu erlangen, sondern vielmehr Aufgabe der empirischen Wissenschaften, zu denen die Philosophie in moderner Bedeutung die »transzendente Theorie der Erfahrung« zu leisten hat. Eine solche Theorie hat nicht mehr, wie die klassische Metaphysik, den Begriff von der Wesenheit der Dinge verfügbar. An ihre Stelle treten Gesetzmäßigkeiten, die an den Objekten qua Phänomenen beobachtet werden. Auch das Wesentliche, auf das sich Husserls »Wesensschau« richtet, ist von dieser Art und hat mit der Wesenheit der Dinge der aristotelisch-thomistischen Tradition nichts gemein, die nicht mehr phä-

nomenal, sinnfällig beobachtbar ist, sondern intelligibel, d.h. nur abstrakt von der Vernunft erfaßt werden kann.

Der Gegensatz zwischen der klassischen und der modernen Position läßt sich auch so begreifbar machen: Nach Kants Theorie, der Husserl folgt, konstituiert sich der Gegenstand qua Erscheinung im Erkenntnisprozeß aus einer materialen und einer formalen Komponente: aus dem Empfindungsmaterial der Sinnlichkeit und aus a priori geltenden Formen des transzendentalen Bewußtseins, sowie des Verstandes (bei Kant). Dagegen werden, nach der aristotelisch-thomistischen Tradition, die Dinge an sich von den ihnen immanenten Materie- und Formursachen konstituiert, die nun in der modernen Theorie durch die materiale und formale Komponente im Subjekt ersetzt werden. In der klassischen Tradition sind die Dinge selber komplex: sie haben sinnliche, akzidentelle und intelligible, wesentliche Merkmale. Das Subjekt/die Vernunft erfaßt zunächst mit den Sinnen die sinnlichen Merkmale, um dann – in einem Abstraktionsprozeß – die intelligiblen, wesentlichen Merkmale der Dinge aufzudecken, nämlich die ihrer Form-, Wirk- und Zweckursachen.

Da die Formursache sich als das Aktprinzip erweist, wodurch jedes Ding etwas Bestimmtes ist, führt der klassische Erkenntnisweg vom Sein/Dasein der Dinge zu ihrer Wesenheit. Vgl. hierzu exemplarisch Thomas' Frühschrift *De ente et essentia*, die Aristoteles' Lehre von der Wesenheit in *Metaphys. VII* getreu auslegt⁸. Wiederum wird der Gegensatz zur Husserl deutlich, der das Sein/Dasein der Dinge einklammert als unerheblich für die Wesensschau. Warum? Weil ihm das Sein/Dasein der Dinge ein bloßes raum-zeitliches Faktum ist, das für die nur sachhaltig interessierte Erkenntnis nichts hergibt. Eine falsche Auffassung, die Husserl mit dem Positivismus teilt, den er sonst bekämpft. In Wahrheit ist das Sein schon als Dasein der Dinge intelligibel, mit dem die Vernunft (der Intellekt) das An-sich-Sein der Dinge erfaßt.

Auf diese Gegensätze zwischen Thomas und Husserl macht Stein nicht aufmerksam. Sie korrigiert auch nicht den falschen husserlschen Ausdruck der »Daseinsthese«, als ob das Dasein der Dinge bloß in einer These angenommen (»gesetzt«) würde, während ihm doch in Wahrheit das unmittelbare, natürliche Realitäts-Bewußtsein selbst entspricht, das sich unter keinen Umständen »einklammern« läßt. Wenn die Autorin am Dasein der Dinge wie an einer »These« festhält, die zur Wesenserkenntnis hinzugenommen werden kann, um ihr den Charakter bloßer Denkmöglichkeit zu nehmen, dann scheint sie zum Realismus der klassischen Tradition zurückzukehren. Tatsächlich jedoch geht diese in umgekehrter Richtung vor: sie fängt beim Seinsakt der Dinge als unentbehrlichem Ausgangspunkt an, um sich dann auf die Wesenheit der Dinge zu richten, auf der Grundlage des natürlichen Realitätsbewußtseins. Stein dagegen geht mit Husserl von den Phänomenen in der Immanenz des Bewußtseins aus, um dann die »Realitätsthese« – einer gedachten Realität – hinzuzufügen.

⁸ Siehe meine Kommentarausgabe: *Thomas v. Aquin, Über Seiendes und Wesenheit / De ente et essentia*. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Hamburg 1988 (Meiners Philos. Bibl. 415).

Zu 6.

Im methodischen Angang der Wesenserkenntnis, wie auch im Begriff der Wesenheit selbst, unterscheiden sich m. E. Husserl und Thomas sehr wegen des mangelnden Realismus in der Phänomenologie, der jedoch in der Philosophie und Theologie des Aquinaten voll vertreten ist.

Bei Husserl, wie bei Kant, soll die Wesenserkenntnis der Objekte qua Phänomene »durch intellektuelle Bearbeitung sinnlichen Materials gewonnen« werden, wobei das Subjekt, mit seinem objekt-konstituierenden Reflexions-Bewußtsein und Verstand, nach a priori in ihr liegenden Formen des Denkens und der Intentionalität, das Empfindungsmaterial bearbeitet, um Struktur und Gesetzmäßigkeit, d. h. das Wesen in ihm zur Erscheinung zu bringen. Mit dem hat die aristotelisch-thomistische Lehre von der Wesenheit und ihrer Erkenntnis nichts zu tun. Nach ihr liegt die Wesenheit in den Dingen selbst, die dem natürlichen Realitätsbewußtsein als unabhängig von ihm gegeben sind.

Sie liegt, näher gesehen, in den konstitutiven Ursachen der Dinge, besonders in ihren Form-Wirk-Zweckursachen. Vernunft und Verstand müssen sie als das Intelligible in den Dingen erschließen, in einem Abstraktionsprozeß, der durch das sinnliche Material hindurch und über dieses hinaus geht.⁹ Gerade darin liegt die Leistung des *intellectus agens*, der durch die Bearbeitung des sinnlichen Materials hindurch – und über es hinaus – zum Intelligiblen, Wesensmäßigen gelangt, das verschieden ist von den Strukturen und Gesetzmäßigkeiten im sinnlichen Material.

Induktion im klassischen Sinne bedeutet gerade den Erkenntnisfortschritt der Vernunft von der anfänglichen, mit den Sinnen verbundenen Erkenntnis zu der ihr eigenen, wissenschaftlichen. Er geht vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Konkreten zum Abstrakten, vom Sinnlichen zum Intelligiblen, vom Verursachten zum Ursächlichen.

Die phänomenologische Forschung ist bei der Bearbeitung des sinnlichen Materials eindimensional; es fehlt die Dimension der Ursachen und damit der Wesenheiten der Dinge selbst.

Der Begriff des »Prinzips« hat in der aristotelisch-thomistischen Tradition verschiedene Bedeutungen; die der »formallogischen Prinzipien« ist nur eine.¹⁰ Eine andere ist die der inhaltlichen Wesensdefinitionen in den Beweisprämissen. Doch verweisen die Prinzipien im Intellekt allemal auf die realen Prinzipien, Sein und Wesen in den Dingen. Der Ausdruck des *intellectus principiorum*, der eine Übersetzung des aristotelischen ist, in *Anal. post.* II 19: νοῦς ἐστὶν τῶν ἀρχῶν, bezieht sich eindeutig auf die Wesenheiten der Dinge selbst, ihre konstitutiven Ursachen.

⁹ Vgl., *Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik*, zitiert Anm. 7.

¹⁰ Siehe die Ausgabe zu den *Zweiten Analytiken*, zitiert Anm. 2.

¹¹ Siehe meinen Artikel: *Über die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas v. Aquin*, in: *Miscellanea mediaev.* 19 (1988), 103–116.

Bei Thomas sind zwar die Ausdrücke *principia innata*, *indita*, neuplatonischen Ursprunges, haben aber keine neuplatonische Bedeutung mehr, sondern erhalten eine spezifisch aristotelisch-thomastische Bedeutung, wonach jene Prinzipien sich in der Vernunft, bei ihrem Kontakt mit den Dingen und mit ihr selber unmittelbar einstellen.¹¹ Sie hat daher vom Sein der Dinge, auch von ihrem eigenen, ein prinzipielles Wissen sowie implizit auch von der ersten Seinsursache oder Gott, der dem religiösen Bewußtsein sogleich gegenwärtig ist, während dagegen in der Metaphysik die erste Seinsursache erst durch rationalen Diskurs erschlossen wird.

III. Schlußbemerkungen

1. Abschließend sei bemerkt, daß in Steins Schrift der an sich nützliche Vergleich zwischen Husserl und Thomas nicht auf den eigentlichen Unterschied eingeht. Dieser liegt nicht darin, daß Thomas aus der christlichen Glaubensvoraussetzung philosophiert, Husserl dagegen ohne solche, wodurch sein Denken egozentrisch, das bei Thomas theozentrisch orientiert sei; denn es steht außer jedem Zweifel, daß auch Thomas die Philosophie ohne Glaubensvoraussetzung vollzieht, wenngleich sein Philosophieren von Glaubenswahrheiten motiviert ist. Er folgt vor allem der aristotelischen Tradition, wie die großen Kommentarwerke zu Aristoteles' Schriften zeigen, aber auch die philosophischen Teile, die in seine theologischen Werke integriert sind. Zu Beginn der *Theologischen Summe* trennt er epistemologisch klar die Metaphysik als Lehre vom Seienden als solchem gegen die hl. Theologie ab, die – kraft des Glaubens – als Ausgangsgegenstand Gott und seine Offenbarung hat.

Daher liegt der wesentliche Unterschied zwischen Husserl und Thomas vielmehr darin, daß die zwei gänzlich verschiedene Formen von Philosophie darbieten: eine moderne, transzendentalistische und jene traditionelle, realistische. Sie unterscheiden sich in allem: im Begriff der Erkenntnis, des Bewußtseins und der Wahrheit, der Philosophie und der Wissenschaft, der Welt und der Realität.

Während nach der aristotelisch-thomistischen Tradition die maßgebende Bestimmung oder die Norm unserer Erkenntnisse in den Dingen selbst liegt, die unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen existieren, liegt sie nach der modernen transzendentalen Position bei Kant und Husserl in gewissen Erkenntnisformen (der Anschauung, des Verstandes und des Bewußtseins) im Subjekt selbst. Dadurch reduzieren sich die Dinge zu Phänomenen des Bewußtseins und werden wesentlich von ihm konstituiert, d. h. von Einheit, Sinn, Wert setzenden, intentionalen Akten des Subjekts. Kein »Zurück zu den Sachen« ist gefordert, sondern ein »Zurück zu den Dingen selbst«.

Auf die phänomenologische und hermeneutische Kritik an der traditionellen Metaphysik kann ich hier nicht eingehen. Sie beruht auf dem Mißverständnis, daß jene Metaphysik wie Hegels System als Universalwissenschaft betrachtet wird, die über alle Erkenntnisbereiche und deren Wissenschaften ein Netz starrer abstrakter Begriffe werfe und jeden wissenschaftlichen Fortschritt behindere. In Wahrheit ist jene Metaphysik viel bescheidener; sie ist

gleichsam eine Propädeutik, die gewisse formale Seinsvoraussetzungen aller Wissenschaften betrifft, ohne in deren empirisch inhaltliche Erkenntnisse einzutreten. Insofern hat die Metaphysik selber keinen Fortschritt mehr – was Kant ihr als Negatives vorwirft, ist gerade ihre Auszeichnung! –, da die Seinsvoraussetzungen, die sie herausstellt, auch solche des Erkenntnisfortschrittes selber sind, ihn also gerade garantieren.

2. In Steins Vergleich kommt der Gegensatz zwischen den zwei so verschiedenen Formen von Philosophie nicht heraus, da sie ihn hauptsächlich auf die verschiedene Orientierung der Philosophie Husserls und der gläubigen des Thomas festlegt und im übrigen hinsichtlich des Begriffes der Erkenntnis, der Philosophie, der Wissenschaft und der Wahrheit zwischen dem modernen und dem mittelalterlichen Denker weitgehende Übereinstimmung sieht. Dadurch werden moderne Denkansätze fälschlich dem Thomas zugeschrieben. Dies hat eine schwere Konsequenz: Sie können dann nicht mehr kritisch erörtert oder korrigiert werden; denn verfehlte moderne Ansätze, die zum Verlust des Realismus führen, können nur mit Hilfe der realistischen Tradition, wie der aristotelisch-thomistischen, in Frage gestellt und korrigiert werden. In ihr finden sich tiefe erkenntnistheoretische und metaphysische Einsichten, die bei Descartes, Kant, Husserl und Stein unberücksichtigt bleiben. Der vorliegende Aufsatz konnte sie nur andeuten, nicht näher ausführen, was andernorts geschehen soll.

3. Steins Ausweg in den christlichen Glauben führt die Philosophie nicht aus den hier bezeichneten Problemen; denn es besteht wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen dem realistischen Glauben der Kirchentradition und einem phänomenologisch ausgelegten Glauben, der – ohne (oder auch mit) »Realitäts-These« – die Glaubensinhalte phänomenologisch als Bewußtseins-Erlebnisse beschreibt. Religion und Glauben eignet aber ein unmittelbarer Realismus, mit dem der Gläubige vor Gott steht. Ihm entspricht, als natürliche Grundlage, nur der Realismus der klassischen Metaphysik, nicht die moderne Phänomenologie. Beide scheinen mir unvereinbar miteinander.

Insofern genügt es nicht, wenn Stein, anders als Husserl, die Realitäts-These für unsere Erkenntnisse nicht einklammern will, da es sich für sie, in Husserls Sinne, doch nur um eine »These« handelt, die man einklammern oder nicht einklammern kann, so daß man also zu unseren Erkenntnissen die Möglichkeit ihrer Realität hinzudenken kann oder nicht. Dies ist aber vom Realismus weit entfernt.

4. Steins Schrift führt ihre Gedanken in Form eines Gespräches vor zwischen Thomas und Husserl, und die Herausgeber kennzeichnen es als philosophischen Dialog. Aber ein solcher liegt meines Erachtens nicht vor. Es gibt keine Problemstellung, noch auch seine philosophische Erörterung aus gegensätzlichen Standpunkten. Thomas tritt als die große Lehrautorität der Katholischen Kirche auf, dem Husserl wie ein »ehrfürchtiger Schüler den Worten des Meisters lauschen« will (21). Das Gespräch verläuft dann auch als monologischer Vortrag des Thomas, unterbrochen von zwei kurzen informatorischen Fragen und Feststellungen von Husserls Seite, der keine eigentlichen Einwände gegen Thomas' Position erhebt, sondern zu ihr nur dies bemerkt: »Das Einleben in diese Gedankengänge erfordert für mich eine so völlige

Umstellung, daß ich im Augenblick gar nichts dazu sagen möchte ...» (28). In der Tat darf man im philosophischen Gespräch vom Partner nicht als Voraussetzung fordern, eine christgläubige Haltung des Philosophierens anzunehmen.

Da Stein in der Schrift *Erkenntnis und Glaube* nicht nur die Philosophie auf das Fundament des christlichen Glaubens gründet, sondern auch die Überlegung über das Verhältnis von Erkenntnis und christlichem Glauben auf ein solches Fundament stellt, kann von vornherein kein philosophischer Dialog zwischen Thomas und Husserl zustande kommen. Als besonders eindrucksvoll bleibt Steins gläubiges Bekenntnis des christlichen Glaubens.

Die Vieldeutigkeit der Rede von der Kirche als Kontrastgesellschaft und ihre moraltheologischen Implikationen

Von Marian Machinek MSF, Lützelburg

»Kirche ist diejenige Gesellschaft, deren einziger Zweck es ist, daß sie sich ständig in die Welt hinein auflöst.¹« Ernst Steinbach, der diese »soziologische Definition« der Kirche schon in den dreißiger Jahren formuliert hat und der gegenüber dem Konzept der Kirche als einer soziologisch erfaßbaren Größe mehr als skeptisch war, wollte eigentlich mit seiner Forderung zur Auflösung der Kirche in der Welt das soziale und politische Potential des Evangeliums vor Vergessenheit bewahren.

Ausgerechnet die Betonung der sozialpolitischen Relevanz des Evangeliums scheint der Grundtenor vieler theologischer Ansätze der letzten Jahrzehnte zu sein, nicht nur in solchen Krisenherden wie den südamerikanischen Armutsgebieten, die zur Geburtsstätte einer revolutionären Befreiungstheologie wurden, sondern auch in der »alten Welt«, die vor der Gefahr nie gefeit war, durch den stark individualisierten Ansatz die weltgestaltende Kraft der Botschaft Jesu zu vergessen. Viele Entwürfe verpflichteten der Forderung nach Auflösung der Kirche in die Welt bei. Sie müsse zwar in der Welt präsent sein, aber incognito, anonym, um jeden Anschein der Aufdringlichkeit zu vermeiden.

Im Vergleich zu der vom Zweiten Vatikanum so betonten Offenheit der Kirche gegenüber der Welt scheint die Bezeichnung der Kirche als »Kontrastgesellschaft« in die Gegenrichtung zu steuern. Will die Rede von der Kirche als »Kontrastgesellschaft« wirklich der alten Versuchung nachgeben, die Mauer zwischen Kirche und Welt wiederzuerrichten? Oder will sie lediglich die Kirche vor einer Nivellierung und Profillosigkeit bewahren, indem sie jene Stimmen ernst nimmt, welche der Kirche das Dasein eines »zahnlosen Riesen« diagnostizieren? Der vorliegende Artikel will sich mit diesen Fragen auseinandersetzen. Nach einigen, im ersten Punkt formulierten Vorbemerkungen und der notwendigen Eingrenzung des Themas werde ich mich im zweiten Punkt der Frage nach dem gesellschaftlichen Anspruch der Bibel widmen. Der dritte Punkt des Artikels beschäftigt sich mit der gesellschaftlichen Dimension der Kirche und leitet zu den zentralen Erörterungen des Vortrages über, nämlich zur Untersuchung der verschiedenen Bedeutungsfelder des Begriffes »Kontrastgesellschaft«, die dann auf ihre moraltheologische Relevanz hin untersucht werden.

Vorbemerkung: Eingrenzung des Themas

Verfolgt man den theologischen Gebrauch des Begriffes »Kontrastgesellschaft«, wird man in den Bereich einer biblischen Theologie verwiesen, die mit den Namen

¹ E. Steinbach, *Konkrete Christologie*, München 1934, 119.

Gerhard und Norbert Lohfink, Georg Braulik und Rudolf Pesch verbunden ist. Kann jedoch der Begriff »Kontrastgesellschaft« für die Moralthologie von Interesse sein? Und ist es überhaupt sinnvoll, daß sich ein Anwarter im Fachgebiet »Moralthologie« in das ihm zunächst fremde Gebiet der Bibelwissenschaft wagt? Berücksichtigt man die moralthologischen Implikationen, welche die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes »Kontrastgesellschaft« in bezug auf die Kirche nach sich ziehen, erscheint dieses Wagnis als berechtigt. Die Grundzüge der bibeltheologischen Entwürfe der vorhin genannten Exegeten dürfen hier nicht fehlen, aber es wird kein exegetisches, sondern ein moralthologisches Interesse verfolgt, das noch zusätzlich eingeschränkt werden muß. Das Augenmerk dieses Artikels richtet sich nämlich nicht auf die Fragen der Spezialmoral, sondern es wird versucht, den Begriff »Kontrastgesellschaft« für einige Grundprobleme der Fundamentalmoral, nämlich für die Probleme der Normfindung und Normbegründung, zu erschließen.

Noch eine andere Abgrenzung muß vorgenommen werden. Wer von der Größe »Gesellschaft« spricht, begibt sich auf das Gebiet der Sozialwissenschaften, der Soziologie und der Gesellschaftslehre mit ihren eigenen Problemstellungen. Außer einigen notwendigen Grunddaten aus diesem Bereich, die berücksichtigt werden müssen, will die vorliegende Skizze jedoch keine grundlegende Diskussion mit den verschiedenen Spezialproblemen bieten, die sich in solchen Stichworten artikulieren, wie z.B. »offene« und »geschlossene Gesellschaft«, »Zivil- und Bürgergesellschaft«, »Industriegesellschaft« und »postindustrielle Gesellschaft«.

Der gesellschaftliche Anspruch der Bibel

Religion hat mit dem Inneren, mit der Seele des Menschen zu tun. Die Wahrheit dieses Satzes ist unbestritten. Und dennoch, gerade seine Verabsolutierung kann dazu führen, wie die Kirchengeschichte zeigt, daß die Religion aus dem Bereich der Öffentlichkeit in den Bereich des Privaten verdrängt und somit ihrer sozialpolitischen Relevanz beraubt wird. Würde man eine individualreligiöse Folie auf die Bibel legen, könnte man genug Stellen herauslesen, die dann als eine Bestätigung für die anfangs angeführte Meinung von der Innerlichkeit des Religiösen dienen können. Und dennoch ist die Botschaft der Bibel eine andere.

Ihre soziale Grundorientierung steht außer Frage. Auch dort im Alten Testament, wo die Geschichte Gottes mit einzelnen Menschen nacherzählt und reflektiert wird und somit quasi die Einzeltöne angeschlagen werden, scheint immer die große Polyphonie vorausgesetzt zu sein: das eine Volk Gottes. Gerade dieses Volk, und in ihm selbstverständlich auch der einzelne, darf das Eingreifen des geheimnisvoll erscheinenden Gottes in die Geschichte erleben. Gerade dieses Volk wird zum Ort der Gottesbegegnung, zum Sammelbecken der Gotteserfahrungen, die, immer wieder neu reflektiert und gedeutet, zum Mutterboden für das Phänomen des Christentums wurden.

Hat aber nicht gerade Jesus Christus die Perspektive radikal verändert? So wird oft gefragt. Hat Jesus nicht zuerst den einzelnen angesprochen und zu einer radikalen persönlichen Entscheidung angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft aufgefordert? Sind nicht die weiten Passagen solcher Grundtexte der Christenheit, wie der matthäischen Bergpredigt, an den einzelnen und seine innere Welt gerichtet? Solche Fragen, unbeschadet ihrer grundsätzlichen Richtigkeit, spiegeln lediglich einen Aspekt der jesuanischen Botschaft wider.

Es waren unter anderen *Norbert* und *Gerhard Lohfink*, die in ihren vielen Veröffentlichungen auf die grundsätzliche soziale Relevanz der Bibel verwiesen haben. Gott braucht ein eigenes Volk, ein Volk, in dem nicht nur die wahre Gotteserkenntnis stattfinden kann, sondern in dem die Urabsicht Gottes gegenüber dem Menschen und gegenüber der menschlichen Gesellschaft zeichenhaft vorgelebt werden kann – so lautet ihre Prämisse. Will man im Licht dieser Prämisse die Geschichte Israels betrachten, muß die Fülle der gesellschaftlichen Experimente auffallen, die – manchmal in langen und schmerzlichen Prozessen – aufgenommen und wieder verworfen wurden. Der unerbittliche Widerstand Israels nicht nur gegenüber den fremden Göttern, sondern auch gegenüber den dahinterstehenden gesellschaftlichen Systemen, ist auffallend. Israel erkennt den Ruf seines Gottes, der es auffordert, »anders zu sein als andere Völker«. Angefangen von einer akephalen Stammegesellschaft der Urzeit über die staatliche Existenz, welche, mit großem Widerstand eingeführt, mit einer Katastrophe endete, über die Gestalt einer Tempelgemeinde, also einer substaatlichen Größe, bis zur Gestalt eines Synagogenverbundes, hat sich das Volk Gottes in seiner Geschichte auf verschiedene Gesellschaftsformen eingelassen. Auch die Tora gilt nicht einfach nur als eine der Heiligen Schriftsammlungen, sondern läßt sich – so *Georg Braulik* – als eine Sozial- und Gesellschaftsordnung betrachten, so daß die ganze Gesellschaft auf das Lernen der Tora aufgebaut wird.

Verfolgt man die theologischen Konzepte der neutestamentlichen Schriften, muß die Selbstverständlichkeit auffallen, mit der die neutestamentlichen Gemeinden diesen Anspruch Israels, das Volk Gottes zu sein, übernahmen und sich als das endzeitlich gesammelte Volk Gottes verstanden, ein Volk nämlich, in dem die Tora, die Sozial- und Gesellschaftsordnung Gottes, endlich verwirklicht wird, freilich in einer neuen Weise, d. h. entsprechend der endgültigen, messianischen Deutung Jesu, deren Prinzipien exemplarisch in den Antithesen der Bergpredigt gezeigt wurden.

Jesus wäre mißverstanden, würde man ihn lediglich als einen Religionsstifter betrachten, der den Menschen eine Lehre verkündigt. Und die Kirche wäre demnach ebenfalls falsch verstanden, würde man in ihr bloß eine lockere Zusammenkunft von Gleichgesinnten sehen, die sich am Rande der übrigen Gesellschaft ereignet, um sich wieder schnell aufzulösen. Bedenkt man die Konsequenz, mit der sich Jesus und die urchristlichen Wandermissionare an Israel und nicht unterschiedslos an die ganze Welt gewandt haben, so wird man sagen dürfen, daß die Sammlung Israels, um es als Volk, als Gesellschaft Gottes zum »Licht der Welt« und zur »Stadt auf dem Berge« werden zu lassen, das Ziel der Sendung Jesu und das Selbstverständnis der Urkirche war.

Die Kirche also als eine Gesellschaft Gottes? Ja, antwortet *Gerhard Lohfink*, eine Gesellschaft in Gestalt von überschaubaren Gemeinden, die ganz aus der Kraft der angebrochenen Gottesherrschaft leben und ihr Miteinander in einer neuen Weise gestalten. Spätestens an dieser Stelle müssen die Begriffe »Gesellschaft«, »Gemeinschaft« und »Gemeinde« reflektiert werden.

Warum wird Kirche »Gesellschaft« genannt?

Fragt man nach den modernen Gesellschaftsdefinitionen, wird man mit einer Fülle von Konzepten konfrontiert. Im deutschen Sprachgebrauch wird seit Ferdinand Tönnies zwischen »Gesellschaft« und »Gemeinschaft« unterschieden. »Gesellschaft« meint ganz allgemein eine Vereinigung, in der sich Individuen nach zweckrationalen Erwägungen zusammentun, um ihre eigenen Interessen zu verfolgen. Koordination und Kooperation, Infrastrukturleistung und kollektive Güter bilden die notwendigen Voraussetzungen einer funktionierenden Gesellschaft. Wo zusätzlich zwischen »Gesellschaft« und »Staat« unterschieden wird, schreibt man dem Staat eine Ordnungsfunktion im Verhältnis zur Gesellschaft zu: Wenn der »Staat« mit der »öffentlichen Gewalt« im Sinne des Grundgesetzes zusammenfällt, tritt ihm die »Gesellschaft« als der Inbegriff aller Grundrechtsträger gegenüber, die den Herrschaftsinstitutionen unterworfen sind.² Demgegenüber wird »Gemeinschaft« als eine »Vereinigung« bezeichnet, so *Walter Bühl*, »in der das Zusammensein zum Hauptzweck wird, d.h. in der die Individuen ihr zweckrationales Kalkül aufgeben, um vielmehr ihre Sinnerfüllung, ihren Wertbezug, ihre Identität durch die Intergration in ein Kollektivum zu suchen«³.

Würde man versuchen, die Grunddaten der Gesellschaftslehre für eine ethische Fragestellung zu erschließen, müßte man zwei Ebenen konstatieren. Die individual-ethische Ebene beschäftigt sich mit den ethischen Subjekten, die je nach der spezifischen Fragestellung als Individuen (soziologisch), Bürger (politologisch) bzw. Personen (onto-axiologisch) fungieren. Die andere, nämlich die sozialetische Ebene betrifft die Strukturen bzw. die Institutionen. Beide Ebenen lassen sich freilich voneinander nicht trennen; ihre spezifischen Betrachtungsweisen müssen als komplementär betrachtet werden.

Was ergibt sich aus diesen Grunddaten der Gesellschaftslehre für die Frage nach der gesellschaftlichen Dimension der Kirche? Würde man die »Gesellschaft« als Inbegriff aller aus der naturgegebenen Veranlagung des Menschen hervorgehenden Erscheinungen⁴ verstehen und einen so verfaßten Gesellschaftsbegriff auf die Kirche anwenden, müßte man von der Kirche eine extensive Autarkie, d.h. die Herausbildung aller Funktionen und Institutionen verlangen, welche die Gesamtgesellschaft

² J. Isensee, Der Dualismus von Staat und Gesellschaft, in: E.-W. Böckenförde, Staat und Gesellschaft, Darmstadt 1976, 328f.

³ W. Bühl, Gesellschaft. I. Soziologisch, in: LthK³, Bd. 4, 575–576.

⁴ F. Klüber, Katholische Gesellschaftslehre, Bd. 1: Geschichte und System, Osnabrück 1968, 840.

leistet.⁵ In diesem Sinne kann die Kirche selbstverständlich nicht als »Gesellschaft« betrachtet werden. Es stellt sich also die Frage, ob nun der Begriff »Gesellschaft« als Grundbegriff für eine biblische Ekklesiologie, wie sie von *Gerhard* und *Norbert Lohfink* entwickelt wurde, geeignet ist, zumal dieser Begriff in der Bibel nicht vorkommt.

Der Rede von der Kirche als »Gesellschaft« scheint der Widerstand gegen eine Reduktion der Kirche zu einem sektorialen Subsystem der Gesamtgesellschaft zugrunde zu liegen. »Unser hartnäckiges Festhalten daran, daß die Kirche eine ›Gesellschaft‹ sein muß,« – schreiben die Brüder *Lohfink* in einer Antwort auf die Kritik *David Seebers* – »hängt eben auch damit zusammen, daß wir um keinen Preis bereit sind, die Kirche von einer individualistischen bürgerlichen Gesellschaft, die sich inzwischen in ein höchst sublimes Zusammenspiel vieler Systeme entwickelt hat, in die Abteilung für Religiöses und Transzendentes abdrängen zu lassen.«⁶

Dieses Anliegen scheint in der kirchlichen Tradition eine Stütze zu finden, in der die Kirche, bis hin zu den Konzilsdokumenten, als »societas« bezeichnet wurde. Eine wie auch immer gesellschaftlich verfaßte Größe muß die Kirche bleiben, will sie die geschichtliche Präsenz der Botschaft von der in Jesus Christus anbrechenden Gottesherrschaft bewahren. Nur – in welcher gesellschaftlichen Form soll sich ihre geschichtliche Präsenz ausdrücken?

Soll die Kirche eine Kontrastgesellschaft sein?

Mit allen oben erwähnten Vorbehalten und Einschränkungen kann eine Einigung darüber erzielt werden, daß der Begriff »Gesellschaft« als ein analoger Begriff in bezug auf die Kirche verwendet werden kann. Wird jedoch dieser Begriff durch das Wort »Kontrast« erweitert, erntet eine solche Kirchendefinition großen Widerspruch. Die Kirche als »Kontrastgesellschaft«? Was will dieser Begriff besagen? Je nach der Bedeutung kann eine solche Definition weitreichende Folgen implizieren, nicht zuletzt in dem für unsere Fragestellung wichtigen moraltheologischen Bereich. *David Seeber*, einer der erklärten Kritiker des lohfinkschen Konzeptes, formuliert sein Unbehagen sehr prägnant: »Entweder endet das Ganze in dem integralistischen (oder gar theokratischen) Mißverständnis: Eine Gegengesellschaft kann nur die Tendenz haben, die Gesellschaft, der sie sich entgegensetzt, zu überwinden bzw. aufzusaugen. Oder es kommt zu dem angesichts der geschichtlichen Situation naheliegenden Mißverständnis, die Kirche könne als resakralisierte Glaubensgemeinschaft [...] am besten in Gestalt einer Sekte überleben.«⁷ Eine Theokratie oder eine Sekte?

⁵ Vgl. *G. Lohfink/N. Lohfink*, »Kontrastgesellschaft«. Eine Antwort an David Seeber, in: *HerKorr* 38 (1984), H. 5, 190.

⁶ *G. Lohfink/N. Lohfink*, »Kontrastgesellschaft«. Eine Antwort an David Seeber, in: *HerKorr* 38 (1984), H. 5, 191.

⁷ *D. Seeber*, Kontrastgesellschaft, in: *HerKorr* 38 (1984), H. 2, 51.

Sprengstoff genug, um diesen Vorwürfen gegen das Konzept der Kirche als »Kontrastgesellschaft« nachzugehen.

a) Kontrastgesellschaft – ein Gottesstaat?

Wollte man das Wort »Kontrastgesellschaft« im Sinne einer »Gegengesellschaft« verstehen, müßte man zunächst an die Vorstellung eines Gottesstaates denken. Eine Gegengesellschaft mit dem erklärten Ziel, die zivile Gesellschaft zu überwinden oder aufzusaugen, ein Gottesstaat, dessen Gesetz mit dem göttlichen Gesetz identisch ist und seine Einhaltung notfalls mit der ganzen Autorität des Staates erzwungen werden kann – das sind Visionen, die allgemein als erschreckend empfunden werden müssen. Gleichzeitig jedoch spiegeln sie Erfahrungen wider, die weder Israel noch der Kirche erspart blieben. Betrachtet man die uns in den alttestamentlichen Schriften zugängliche Reflexion über die staatliche Periode Israels, muß der erbitterte Widerstand gegen die Einsetzung eines Königs und die folgende prophetische Staatskritik auffallen (die Jotamfabel vom König der Bäume aus Ri 9,7–15 ist eines der eindrucksvollsten Beispiele dafür). Auch die Kirche, nachdem sie durch die politisch-soziale Konstellation der Antike zur Übernahme der politischen Verantwortung fast gedrängt wurde und sie jahrhundertlang tatsächlich ausübte, hat das Existenzmodell als Staat endgültig aufgegeben. Die Identifikationsprozesse zwischen Staat und Kirche, deren Zeuge die christliche Geschichte immer wieder war, lassen eher eine ernüchternde denn eine überschwenglich positive Bilanz ziehen, eine Bilanz, die in der endgültigen Distanzierung der Kirche vom Staatskirchentum gipfelte, formuliert im Dekret über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums (DH, 1–3).

Stellen wir schon jetzt die Frage nach den moraltheologischen Implikationen, die sich aus einem solchen Konzept von Kontrastgesellschaft ergeben. Würde man »Moraltheologie« ganz allgemein definieren als eine Reflexion über das Phänomen der Sittlichkeit, deren logischer Zusammenhang sich aus der Annahme der Gottesexistenz ergibt, müßte man nach dem Gottesbild fragen, das sich hinter dem Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft in Form eines Staates verbirgt. Der Seitenblick auf die Entwicklung einiger radikaler Strömungen im Islam, deren erklärtes Ziel es ist, mit Hilfe der islamischen Nationalstaaten *einen* einzigen islamischen, die ganze Welt umfassenden und auf den Prinzipien der Sharia aufgebauten Staat zu errichten, kann eine Lesehilfe bieten. Wird der Anspruch, zuerst einen »islamischen«, d. h. einen dem Willen Gottes ergebenden und gehorsamen Menschen und dann eine gerechte Gesellschaft aufzubauen⁸, an eine Staatsideologie gekoppelt, entsteht eine religiös legitimierte Diktatur, aus der es, außer einer territorialen Distanz, keinen Ausweg gibt.

Die sittlichen Normen und Maßstäbe fallen in einem konfessionellen Staat mit den Rechtsnormen zusammen. Die moralischen Überzeugungen, und zwar nicht nur solche, die den in jeder Gesellschaft unerläßlichen grundsätzlichen Wertekonsens widerspiegeln, sondern auch jene, die unmittelbar der herrschenden Religion ent-

⁸ B. Breiner, Shari'a in der politischen Anwendung, in: Cibedo 4 (1990), 163.

springen, werden gesetzlich verankert und können auch politisch abverlangt werden. Für ihre lückenlose Annahme und Einhaltung sorgt der Staatsapparat mit entsprechender Rechtsprechung und den dazu gehörenden Maßnahmen. Einen Abfall von der staatlich garantierten Glaubensordnung darf es in einer solchen »Kontrastgesellschaft« genauso wenig geben wie ein Abweichen vom »Gottesgesetz«, das zum Staatsgesetz wird. Das dahinterstehende Bild Gottes als eines Weltherrschers, der mit Hilfe der politischen Macht seine Ziele verfolgt, muß dem christlichen Gottesbild als äußerst fremd erscheinen.

Kein Wunder, daß sich auch die Befürworter des Konzeptes der Kirche als »Kontrastgesellschaft« von einer solchen Vision entschieden distanzieren. Sie weisen auf die Tatsache hin, daß es gerade die alternative Ausübung der Macht war, welche den auffallenden Unterschied zwischen dem römischen Staat und den ersten christlichen Gemeinden ausmachte. Der Verzicht auf die Herrschaft im herkömmlichen Sinn, den Jesus verkündet und vorgelebt hatte, führte zur Entstehung solidarischer Gemeinden, die bei aller Anerkennung der Autorität der zivilen Obrigkeit dennoch in einem betonten Gegensatz zu ihren Strukturen standen. »Die Kirche ist kein Staat und darf es nie wieder sein« – betont *Gerhard Lohfink*. »Wo es heute noch Staatskirche oder Kirchenstaaten gibt, ist das ein Anachronismus.«⁹

Nun stellt sich jedoch eine weitere Frage: Wenn die Kirche ihr gesellschaftliches Sein nicht in Gestalt einer Theokratie bzw. eines Staates leben darf, wird sie nicht ihre Eigenständigkeit gerade darin bewahren, daß sie sich in eine Gruppe der Gleichgesinnten flüchtet und von der Gesamtgesellschaft aussondert?

b) Kontrastgesellschaft – eine Sekte?

Es muß zu denken geben, daß sich eine der am meisten expandierenden Sekten der Gegenwart selbst als »Wachturmgesellschaft« bezeichnet. Anhand der Zeugen Jehovas läßt sich die Gestalt einer sektenartigen »Kontrastgesellschaft« beobachten. Der hermetisch abgeriegelte Binnenraum der Sekte wird für ihre Mitglieder zum einzig legitimen Lebensraum. Eine Sekte kann nur auf einer Verteufelung der übrigen Welt und scharfen Ablehnung der zivilen Gesellschaft entstehen. Anhand eines gruppenideologisch verabsolutierten Erwählungsbewußtseins wird der Binnenraum der Gruppe als der ausschließliche Erlösungsraum proklamiert und der ganze Außenbereich, d. h. die übrige Welt, zum Ort der Verdammnis herabgesetzt.

Die Normfindung und Normbegründung wird innerhalb einer solchen Alternativgesellschaft, zum einen, an eine fundamentalistische Interpretation der Bibel gekoppelt. Die biblischen Weisungen und Normen werden ohne jegliche Hermeneutik in den gegenwärtigen Kontext übertragen und erhalten, sowohl auf der individual-ethischen als auch auf der sozialen Ebene, undifferenziert den Rang eines »göttlichen Gesetzes«. Die Notwendigkeit, bei aller Hochschätzung der Heiligen Schrift, ihre sittlichen Maßstäbe einem mehrfachen hermeneutischen Filter unterziehen zu müssen, kann für das sektiererische Bewußtsein nur als Verrat an Prinzipien eingestuft

⁹ G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt, Freiburg – Basel – Wien 1993, 151.

werden. Die Tatsache, daß das Enthaltensein in der Schrift – wie es *Klaus Demmer* formuliert hat – nicht notwendigerweise das Enthaltensein in der Offenbarung bedeuten muß¹⁰, hat bei der Normfindung innerhalb einer Sekte keine Bedeutung. Nicht selten wird dieses biblizistische Verständnis der Schrift mit der Ablehnung der Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis des sittlich Gesollten verbunden. Wie es zwischen dem Raum der Sekte und dem Außenraum der Welt keine Gemeinsamkeit geben kann, so gibt es außer der Autorität der Schrift keinerlei Möglichkeit, den Willen Gottes zu erkennen.

Zum anderen erhalten jedoch die Sektenführer nicht selten den Rang einer nicht hinterfragbaren Autorität, oft mit dem Anspruch einer exklusiven Erkenntnis, wobei sie sich ebenfalls von der Autorität der Schrift bestätigt wissen. Die sittliche Unterweisung innerhalb der Sekte der Zeugen Jehovas – wie übrigens auch die dogmatische –, die aufgrund der zentral herausgegebenen Schriften vermittelt wird, beruht auf diesen zwei Pfeilern: der biblizistisch verstandenen Heiligen Schrift und auf den nicht hinterfragbaren Interpreten aus dem Führungsgremium der Sekte.

Eine sektenartige »Kontrastgesellschaft« erhebt keinen Anspruch auf die Mitgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Gegenüber der Gesamtgesellschaft tritt sie ultimativ mit der Forderung der Bekehrung auf, verstanden als ein bedingungsloser Austritt aus der Welt und Eintritt in die Sekte. Mehr oder weniger ähnlich funktionieren auch andere Sekten, nicht nur christlicher Provenienz.

Die von vielen Kritikern formulierte Befürchtung einer als unausweichlich erscheinenden Verkümmern der Kirche zu einer Sekte, wollte man sie in der Kategorie einer »Kontrastgesellschaft« definieren, betrachten ihre Befürworter als überzogen. Weder auf eine »Sonderwelt« und »geschlossene Gesellschaft« noch auf eine »reine« und »vollkommene Gemeinde« zielt der Begriff der Kirche als »Kontrastgesellschaft«, beteuert *Gerhard Lohfink*. Eine arrogante Verweigerung der Kommunikation mit der Welt und eine gesellschaftliche Abkapselung dürften die Kirche als »Kontrastgesellschaft« nicht auszeichnen.

Wenn also das Verständnis der Kirche als »Kontrastgesellschaft« weder in Gestalt eines theokratischen Staates noch in Gestalt einer abgeriegelten Sekte der Sendung der Kirche gerecht wird, muß der Begriff »Kontrastgesellschaft« in bezug auf die Kirche nicht als untauglich und unadäquat abgewiesen werden?

c) Kontrastgesellschaft in Form solidarischer Gemeinden

Mag das von den Brüdern *Lohfink* oft herangezogene Bild vom »Licht für die Welt« und der »Stadt auf dem Berge« den Eindruck einer gewissen Urkirchenromantik erwecken, sind es doch gerade jene biblischen Motive, die in Israel für die Sendung des Volkes Gottes gegenüber der Welt standen und welche die neutestamentlichen Gemeinden mit aller Selbstverständlichkeit für sich in Anspruch nahmen. Anhand dieser Bilder versuchen auch die Befürworter des Konzeptes der Kir-

¹⁰ *K. Demmer*, Moralthologische Methodenlehre, Freiburg – Wien 1989, 112.

che als »Kontrastgesellschaft« einen dritten Weg zwischen einem Gottesstaat und einer Sekte zu skizzieren.

Es sprengt den Rahmen dieses Artikels, das Konzept der Kirche als »Kontrastgesellschaft« zu rekapitulieren, das *Gerhard Lohfink* in seinen Büchern »Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?« (1982), »Wem gilt die Bergpredigt?« (1988) sowie dem jüngst erschienenen Buch »Braucht Gott die Kirche?« (1998) präsentiert hat. Es soll hier lediglich versucht werden, einige Elemente dieses Konzeptes für die Erörterung der Titelfrage dieses Artikels zu erschließen.

Als erstes darf *die Frage nach der sittlichen Erkenntnis innerhalb der Kirche als »Kontrastgesellschaft«* gestellt werden. Als Synonym für den Begriff »Kontrastgesellschaft« verwenden ihre Befürworter gern die Wendung »neutestamentlich konzipierte Gemeinden«. Man könnte also die bereits aufgeworfene Frage beantworten, indem man kurz die Wege der sittlichen Erkenntnis in den neutestamentlichen Gemeinden reflektiert. *Heinz Schürmann* hat die Gemeinde des Neuen Bundes als »Quellort des sittlichen Erkennens«¹¹ bezeichnet. Das Erkennen des Willens Gottes wird zunächst dem einzelnen Getauften zugeschrieben, der die Erfüllung der Ezechielprophetie vom neuen Herzen (Ez 36,26f) in der Taufe erfahren durfte. Diese Erkenntnis des einzelnen ist jedoch nicht ungetrübt. Es ist die Gemeinde, die den geistlichen Raum bildet, in dem die subjektive, pneumatisch ermöglichte sittliche Erkenntnis »geläutert und geprüft, aber auch als Weisung verbindlich vorgelegt wird.«¹² Dieses sittliche Erkennen geschieht jedoch nicht nur auf rein pneumatischem Wege. Es gibt auch eine äußere Belehrung. Da jede sittliche Verbindlichkeit christologisch begründet wird, sind die überlieferten Worte und Taten des Herrn selber ein Maßstab für jeden Getauften. Außerdem gibt es Autoritäten, die, wie es wiederholt z. B. Paulus getan hat, in Vollmacht konkrete Einzelweisungen erteilen und um die richtige Auslegung des Willens Gottes mit den einzelnen und den Gemeinden ringen.

Die jüdisch-christliche Tradition hat in Gestalt ätiologischer Erzählungen das Wissen um die pervertierende Macht der Sünde behalten, ein Wissen, das gerade im Kontext unserer Titelfrage nicht unterschätzt werden darf. Es scheint, daß gerade mit einer solchen Unterschätzung jene moraltheologischen Konzepte behaftet sind, welche die sittliche Erkenntniskraft des einzelnen zu einer moralischen Autarkie verabsolutieren. Das Konzept des autonomen einzelnen, der durch sein normsetzendes Gewissen den sittlichen Willen Gottes in letztgültiger Form erkennt, scheint weder biblisch noch kirchengeschichtlich legitimiert zu sein.

Nun kann der Eindruck entstehen, daß die christliche Sittlichkeit allein die Frucht des Glaubens an Christus ist und auf einem exklusiven, geistgewirkten Weg gewonnen wird. Gerade diese Überzeugung prägt die sittliche Lehre vieler Sekten. Aber bereits ein oberflächlicher, religionsgeschichtlicher Vergleich der konkreten Einzelgebote im Neuen Testament muß eine solche These in Frage stellen. Die Kirche be-

¹¹ *H. Schürmann*, Die Gemeinde des neuen Bundes als Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus, in: *Catholica* 26 (1972), 15f.

¹² Ebd., 18.

diente sich reichlich nicht nur beim jüdischen Mutterboden, sondern auch bei der antiken Popularphilosophie. Die Behauptung jedoch, die Kirche mußte sich aufgrund der ausgebliebenen Parusie auf eine Auseinandersetzung mit der Welt einrichten und in Ermangelung eigener übernahm sie die Spitzenforderungen der heidnischen Ethik, scheint sehr undifferenziert zu sein. Anscheinend sahen schon damals die christlichen Gemeinden keinen Widerspruch zwischen dem göttlichen Gesetz und den Spitzenforderungen der paganen Ethik.

Die Art der Rezeption des fremden Materials durch die neutestamentlichen Gemeinden muß unbedingt beachtet werden. *Hans Halter* hat diese Art der Rezeption untersucht und die Behauptung, die heidnische Populärethik wäre von den neutestamentlichen Gemeinden unkritisch rezipiert, falsifiziert. Drei Stichworte geben das von *Halter* aufgedeckte rezeptorische Verfahren der Gemeinden wieder: Selektion, Modifikation und Akzentuierung. Dadurch wurden die ethischen Normen und Maßstäbe der Umwelt nicht nur quantitativ überboten, sondern manchmal sogar qualitativ umgeprägt und neu bestimmt.

Was hier angeschnitten wird, ist im moraltheologischen Diskurs als *die Frage nach dem »Proprium« der christlichen Moral* bekannt. Die christliche Sittlichkeit nimmt ihren Anfang und bekommt ihre Kraft aus der in Jesus Christus geschenkten Rettung. Bedeutet das jedoch, daß die Christen, zumal sie als Kirche zu einer »Kontrastgesellschaft« werden sollten, andere sittliche Normen befolgen und andere sittliche Maßstäbe setzen als die Nichtchristen? Würde man die Frage bejahen, müßte man faktisch einen unüberbrückbaren Graben zwischen der Gesamtgesellschaft und der Kirche konstatieren. Dies wird nicht nur von den Befürwortern der Kirche als »Kontrastgesellschaft«, sondern von der gesamten moraltheologischen Tradition bestritten. Was in der katholischen Moraltheologie als die Einheit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung bezeichnet wird, ist die Überzeugung, daß die gottgewollten sittlichen Maßstäbe und die Verhaltensweisen der menschlichen Vernunft sich nicht gegenseitig widersprechen und daß durch die Vernunft beides erkannt werden kann. Wenn jedoch diese Prämisse bejaht wird, müßte dann nicht das ganze Plädoyer für Kirche als »Kontrastgesellschaft« als überflüssig erscheinen? Wozu eine Kontrastgesellschaft, wenn die humane Gesellschaft das sittlich Gesollte kraft der Vernunft erkennen kann?

In seinen »Kirchenträumen« bringt *Norbert Lohfink* eine Beobachtung zur Sprache, die er unter dem Stichwort »das geschenkte Humanum« behandelt. Es ist für *Lohfink* bemerkenswert, daß jene Gesellschaft, die nicht rational-zweckhaft konstruiert und in der nicht direkt die Menschen, sondern Gott angezielt wird, eine tief menschliche Gestalt annimmt, während eine Gesellschaft, die um ihrer selbst willen angezielt wird, sich oft als destruktiv und menschenfeindlich erweist. »Das Paradoxe des Ganzen« – so *Lohfink* – »tritt nochmals darin zutage, daß nun gerade so die wahrhaft humane Gesellschaft entsteht, während wir bei allen direkt auf den Menschen hin konstruierten Gesellschaften beobachten, wie sie ständig wieder ins Inhumane abgleiten. Da wo diese Gesellschaft auch nur ansatzweise das ist, zeigt sich überhaupt erst das volle Humanum.«¹³

¹³ *N. Lohfink*, Reden gegen den Trend, Freiburg – Basel – Wien 1982, 86–87.

Damit ist ein anderes Problem verbunden, das ebenfalls auf der sozialetischen Ebene angesiedelt ist, nämlich *das Problem der politischen Aktivität der Kirche*. Wenn auch die Verbindung, das gegenseitige Angewiesen-Sein zwischen der Gesamtgesellschaft und der »Kontrastgesellschaft« Kirche konstatiert wird, stellt sich dennoch die Frage, wie soll sich die Kirche politisch engagieren.

Gerhard Lohfink beantwortet diese Frage mit Hilfe eines Rückgriffs auf die Frühzeit der Kirche. Er muß sich zwar den Vorwurf gefallen lassen, daß seine Ausführungen die sogenannte Konstantinische Wende zu sehr wie eine strenge Zäsur erscheinen lassen und die vorkonstantinische Zeit hochstilisieren. In einem Punkt muß man ihm jedoch zustimmen, nämlich in der Behauptung, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte, also in der Zeit, da sie noch keine direkte politische Verantwortung hatte, dennoch einen immensen politischen Einfluß nahm. Oft geschah das indirekt durch die Gestalt ihrer Gemeinden, welche gegenüber der Gesamtgesellschaft eine kritische Funktion ausgeübt haben, wohlgemerkt – bei einer grundsätzlichen Loyalität gegenüber den Trägern der weltlichen Macht. Diese Art und Weise, einen politischen Einfluß auszuüben, in der Gesamtgesellschaft ein echtes »Politikum« zu sein, kann fernab von einer billigen Tagespolitik geschehen.

Hier kann auf ein ebenfalls sozialetisch relevantes Problem eingegangen werden, das im Kontext der Rede von der Kirche als »Kontrastgesellschaft« gestellt wird und das in dem *Vorwurf des ungerechtfertigten Exklusivitätsanspruchs* und des Versuchs, sich als Kirche auf Kosten der Welt selbstzuverwirklichen, gipfelt.

Die Befürworter des Konzeptes der Kirche als Kontrastgesellschaft versuchen diesen Vorwurf mit Hilfe von biblischen Bildern und Gleichnissen für eine universale Ausrichtung des Volkes Gottes zu entkräften. Dazu gehört auch das biblische Motiv der sogenannten »Völkerwallfahrt«. Dieses Motiv diente im Alten Testament der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis Israels zu den Heidenvölkern. Die Erwartung, daß in den messianischen Zeiten die Völker, bewegt vom überzeugenden Zeugnis Israels, zum Zion pilgern, um die Tora zu lernen, bezeugt übrigens die Unzulänglichkeit des immer noch gängigen Schemas, nach dem das Alte Testament im Gegensatz zum Neuen fremdenfeindlich sei. Die Selbstverständlichkeit, mit der dieses Motiv von den neutestamentlichen Gemeinden übernommen wurde, muß zu denken geben. Der Durchbruch zur Heidenmission konnte mit Hilfe dieses Motives als selbstverständlich gedeutet werden, wobei es dabei eine Umdeutung erfuhr: nicht die Völker machen sich nun auf den Weg, sondern die Kirche geht zu ihnen. Allerdings mit demselben Ziel: die Völker zu Jüngern zu machen, wie es Matthäus im Missionsbefehl des Auferstandenen formuliert (Mt 28,19).

Gerade von dieser Vorstellung lebt auch der analoge Begriff »Kontrastgesellschaft« in bezug auf die Kirche. Sie ist eine Gesellschaft, in der die Sozial- und Gesellschaftsordnung in ihrer endgültigen, durch Jesus proklamierten Form gelebt wird, und zwar nicht *gegen* die Welt (als eine »Gegengesellschaft«), sondern gerade im Bewußtsein der Sendung *für* die Welt. Wogegen sich dieses Konzept allerdings tatsächlich richtet, ist der immer wieder unternommene Versuch, die Botschaft Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft zu domestizieren. Die Verweisung dieser Botschaft in das Innere des Menschen oder in das Jenseits der Geschichte führte im-

mer wieder dazu, die Gottesherrschaft »ortlos«, also im wörtlichen Sinne des Wortes »utopisch« zu machen, sie zu einem »Überall und Nirgends« werden zu lassen.

Wenn es wahr ist, was immer deutlicher in der globalen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sichtbar wird, daß sich die Sünde ausgerechnet in der Gesellschaft am gefährlichsten »inkarniert« bis zur Schaffung sündhafter Strukturen, dann darf der christliche Glaube nicht bloß zu einer inneren Angelegenheit des Menschen und das Miteinander der Christen zu einer »societas in cordibus« wegstilisiert werden, sondern es muß sich ebenfalls »verleiblichen«, und zwar in einer sichtbaren gesellschaftlichen Form. Diese neue Gesellschaftsform würde selbstverständlich die bestehende Gesellschaft einer kritischen Prüfung unterziehen, und zwar schon allein durch die alternative Art des Miteinanders.

An dieser Stelle muß jedoch eine Abgrenzung vorgenommen werden, die *Gerhard Lohfink* unter dem Stichwort »das schlimmste, nämlich *moralistische Mißverständnis des Begriffes der Kontrastgesellschaft*« behandelt. Der Begriff »Kontrastgesellschaft« in bezug auf die Kirche wäre mißverstanden, würde man sie im Sinne einer Gemeinde der Makellosen verstehen, die sich gegenseitig auf den Weg zu den Höhen der sittlichen Vollkommenheit verhelfen. *Gerhard Lohfink* bemerkt dazu: »Kirche als Kontrastgesellschaft kommt nicht dadurch zustande, daß Christen noch entschiedener und noch heroischer oder noch moralischer leben als andere. Kirche als Kontrastgesellschaft kommt nur dann zustande, wenn sich Menschen ganz von Gott in Beschlag nehmen lassen – einschließlich ihrer Schwachheit und ihrer Schuld.«¹⁴

Hier wird eine der Grunddimensionen des biblischen Ethos angesprochen, die nicht nur für das Neue, sondern schon für das Alte Testament gilt: die unaufgebbare Verbindung zwischen dem Imperativ und dem Indikativ. Das sittliche Sollen entspringt der rettenden Tat Gottes, und die neue Lebensordnung ist nicht ein Ergebnis der selbsterworbenen Heiligkeit durch krampfhaftes Anstrengen und moralische Leistungen, sondern die Frucht der geschenkten Versöhnung. Die moraltheologische Dimension des Begriffes »Kontrastgesellschaft«, die an dieser Stelle sichtbar wird, könnte man mit dem Stichwort »Ermöglichung« versehen. Dieses Glaubenstopos wird oft im Zusammenhang mit einer Gnadenmoral auf der individualetischen Ebene behandelt. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß dem einzelnen Neues, sowohl auf der Ebene der Erkenntnis als auch auf der Ebene der Tat, ermöglicht wird und zwar schon durch die Einbindung in eine solidarische, gläubige Gemeinde, also auf der sozialetischen Ebene.

Abschließende Bemerkungen

Die Rede von der Kirche als »Kontrastgesellschaft« birgt in sich viel Raum für Mißverständnisse und ideologischen Mißbrauch. Der Vorwurf, der Begriff »Kon-

¹⁴ *G. Lohfink*, Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen, Freiburg – Basel – Wien 1993, 159–160.

trastgesellschaft« in bezug auf die Kirche fördere einerseits die sektiererischen, andererseits die triumphalistischen Tendenzen, muß zweifellos ernstgenommen werden. Aber auch die Gegenfragen, formuliert von den Befürwortern der Kirche als »Kontrastgesellschaft«, lassen sich nicht als unberechtigt abtun. Ist die Existenz der Sekten nicht gerade die Folge der Tatsache, daß die Kirche ihre ursprüngliche Gestalt aufgegeben hat? Sind beschwörende Appelle an die Politik und die moralische Aufrüstung der einzelnen wirklich das letzte Wort in der Frage der gesellschaftlichen Relevanz der Kirche? Und vor allem: Ist nicht gerade die Entscheidung, lieber eine breite Mehrheit zu erreichen um den Preis der Aufgabe eigener Identität, als eine Minderheit mit eindeutigen Konturen zu sein, die größte Quelle der heutigen Not? So wird man dem Konzept der Kirche als »Kontrastgesellschaft«, bei aller berechtigten Kritik, viele positive Anstöße abgewinnen können. Der Begriff »Kontrastgesellschaft«, die keine »Gegengesellschaft« meint, will nicht zum Inbegriff eines unüberbrückbaren Grabens zwischen Kirche und Welt werden. Gerade aus der Überzeugung der tiefgreifenden Gemeinsamkeit im Bereich dessen, was gut und richtig ist, resultiert die sittliche Dimension der Kirche als »Kontrastgesellschaft« in ihrer Sendung gegenüber der Gesamtgesellschaft: Sie soll – um nochmals mit *Heinz Schürmann* zu sprechen – eine »Kläranlage« sein, die es dem Humanum ermöglicht, die eigentliche Absicht Gottes gegenüber der menschlichen Gesellschaft zu entdecken. Dadurch wird die Kirche als »Kontrastgesellschaft« notwendigerweise zum Politikum, jedoch nicht nur in der Art des Engagements der einzelnen Christen oder der kirchenamtlichen Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Themen, wie notwendig diese auch sind, sondern direkt durch ihr alternatives Gesellschaft-Sein. »Kontrastgesellschaft« meint keine Verteufelung der Welt, sondern eine kritische Wachsamkeit gegenüber jenem Bereich der Wirklichkeit, der die Herrschaft Christi nicht anerkennt; eine Wachsamkeit, die sich genauso in Kooperation und Gemeinsamkeit wie in Verweigerung und Kontrast ausdrücken kann.

Predigten Kardinal Wetters

Kardinal Friedrich Wetter: Mit euch auf dem Weg. Anstöße für ein lebendiges Christsein (hg. von Fritz Weidmann), München: Don Bosco-Verlag 1998, 188 S., ISBN 3-7698-1121-6, DM 24,80.

Anläßlich des 30. Jahrestages der Bischofsweihe Kardinal Wetters besorgte Fritz Weidmann, der sich der Veröffentlichung der Predigten des Erzbischofs von München-Freising schon öfter verdienstvoll angenommen hat, die Herausgabe eines neuen Predigtbandes, der eine Auswahl der Fastenhirtenbriefe von 1983–1997 und der Ansprachen des Kardinals zur Domfestwoche 1994 enthält. Der dem Ganzen verliehene Titel ist in Anlehnung an ein Wort des Erzbischofs aus seinem ersten Fastenhirtenbrief vom Jahre 1983 gewählt, in dem der Oberhirte auf den gemeinsamen Weg des Bischofs und der Gläubigen zum Ziel des wandernden Gottesvolkes unter der Leitung Jesu Christi hinweist.

In einem ausführlichen Vorwort gibt der Herausgeber Auskunft über die Grundsätze der Auswahl, die nicht einfach chronologisch erfolgt, sondern in eine von ihm konzipierte gedankliche Ordnung gebracht ist, welche das Grundanliegen der Verkündigung des Oberhirten möglichst adäquat zum Ausdruck bringen soll. Es ist das emsige Bemühen um eine Vertiefung in den Glauben, der in einer Zeit des schrankenlosen Pluralismus und subjektiv-willkürlicher Sinnfindungsversuche authentisch zur Geltung gebracht werden soll, und zwar in Gestalt der in der pilgernden Kirche gemeinsam gelebten Wahrheit. Im Vorausblick auf den Inhalt der 23 Predigten und Ansprachen läßt sich sagen, daß dem Herausgeber die Ordnung der Vielfalt der Materialien unter das zentrale zeitnahe Glaubenthema gelungen ist, was sich in der klaren Abfolge der vier Hauptteile des Buches: »Im Glauben unterwegs«, »Gelebter Glaube«, »Vollendeter Glaube«, »Dem Erbe verpflichtet« ausdrückt.

Auch wenn die unter jedem Obertitel gebrachten etwa sechs Predigten auf ihren Gehalt wie auf ihre Bedeutung nicht alle im einzelnen beurteilt werden können, erscheint doch eine exemplarische Hervorhebung einiger charakteristischer Einzelthemen möglich. So darf im ersten Hauptteil dem Fastenhirtenbrief vom Jahre 1986 eine gewisse Schlüsselstellung eingeräumt werden, insofern er unter der Aufforderung »Das Geheimnis der Kirche leben« (27–34) den Blick auf das gottmenschliche Mysterium der Kirche lenkt, das scheinbar so wenig in das Schema des heute dominierenden soziologisch-demokratischen Denkens paßt und trotzdem seine

Anziehungskraft auf den modernen Menschen nicht eingebüßt hat, insofern er angesichts dieser Kirche vor die »Entscheidung für oder wider Christus« gestellt wird (31). Auf dem Grund dieser ungebrochenen Glaubensüberzeugung kann der Oberhirte auch kritisch »Wider die Kirchenverdrossenheit« (48–53) angehen und den Menschen das trotz aller menschlichen Schwächen lichte Bild der sich für das Humanum, für die Liebe, die Freude und den letzten Lebenssinn einsetzenden Kirche vor Augen halten. Freilich sind in dieses Bild auch die Züge der Besorgnis angesichts der Zeitlage eingetragen, welche sich besonders in der »Gemeinsame[n] Sorge für geistliche Berufe« ausdrückt (54–57).

Wie das Geheimnis der Kirche in einem lebendigen Glauben zur Erfahrung der Christen und zum Bekenntnis für die anderen gebracht werden kann, bringen im zweiten Hauptteil Erwägungen über das Beten (60–65), über Sünde und Buße (66–71; 72–78) und über die Eucharistie (»Ehrfurcht vor dem Leib des Herrn«: 79–85) den Gläubigen nahe. In der letztgenannten Predigt wird angesichts des heute für viele beinahe zur Routine gewordenen Kommunionempfangs wieder eine »Kommunionfrömmigkeit« in bestem Sinne entwickelt, die auf die unauflösliche Einheit von »äußerem Vollzug und innerer Haltung« dringt (83), wobei es (in Verschränkung zweier in der heutigen Theologie unglücklicherweise oft getrennten bzw. negierten Dimensionen, der personalen wie der inhaltlich-seinschaften) sowohl um die »Begegnung mit dem Auferstandenen« als auch um die Aufnahme der »Arznei der Unsterblichkeit« geht (81). Im sakramentalen Verständnis erscheint dem Prediger die Hervorhebung der Wahrheit nicht unwichtig, daß die »Gemeinschaft mit Gott« ein Geschenk zum »Weiter-schenken« ist, so daß jene Gemeinschaft jedem Gläubigen zur »geistigen Heimat« werden kann (86–95).

Wie ein solcher Glaube zu einer entschiedenen Gestalt und Lebensform im Vertrauen auf Gott (auch im Zeichen des Leides) und in Treue zu seiner Weisung aufwachen kann, belegt der dritte Teil des Buches, in dem die prägende Kraft moderner Glaubenszeugen (R. Guardini, A. Delp), Seliger und Heiliger (P. Rupert Mayer, Maria Theresia Gerhardinger, P. Kaspar Stanggassinger) den Hörern einprägsam vorgestellt wird. Hier versteht es der Erzbischof, den falschen Eindruck von dem unter den Bedingungen der Postmoderne angeblich nicht zu verwirklichenden christlichen Vollkom-

menheitsideal entgegenzutreten und im Gegensatz dazu die Erreichbarkeit des Heiligkeitsideals in der Kraft der Gnade aufzuzeigen.

Wird hier die Kraft des christlichen Glaubens aus der Gegenwart erhoben, so erfolgt im vierten Teil aus Anlaß des Domjubiläums verständlicherweise die Verankerung und Begründung der kirchlichen Lebenswirklichkeit in den Tiefen der Tradition, aus der die Bilder vom »Offenbarungszelt« (Ex 40,34f), von der »Wohnung Gottes unter den Menschen« (Offb 21,2f), vom »Steuermann Christus« (Hippolyt) und nicht zuletzt von Maria als dem »Urbild der Kirche« hervorgeholt und feinsinnig für das auch heute gültige Verständnis der Kirche erschlossen werden. Dabei verbleibt das Denken nicht in der tröstlichen Erinnerung an eine große Vergangenheit, sondern steigert sich zum Appell

an die Gegenwart, die »Im Miteinander Kirche [zu] bauen« (167–175) berufen ist.

Auch wenn der Reichtum dieses Bandes mit diesen Hinweisen nicht ausgeschöpft werden kann, so lassen die wenigen Anmerkungen doch erkennen, daß es sich bei diesen »Anstößen für ein lebendiges Christsein« um eine zeitnahe Glaubensverkündigung handelt, in welcher sich die Tiefe des (auch theologisch treffenden) Gedankens mit der Schlichtheit des Wortes verbindet, was nicht ohne Resonanz beim Hörer bleiben kann. Dem aufgeschlossenen Leser aber kann das Geschriebene zum Anlaß einer Besinnung auf den Reichtum wie auch die Schönheit des christlichen Glaubens werden, der auch die Umschwünge der Zeit nicht zu fürchten hat.

Leo Scheffczyk, München

Dogmatik

Courth, Franz: Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1995, XXI + 360 S., ISBN 3-451-23650-8, kart., DM 58,00.

Daß eine theologische Darstellung der Sakramente keine trockene Aneinanderreihung von Fakten nach dem Schema »biblische Begründung, dogmengeschichtliche Entwicklung und kirchliche Lehre« zu sein braucht, beweist die eindrucksvolle Arbeit von F. Courth zu diesem Thema. Sowohl in der Darstellung der allgemeinen Sakramentenlehre wie der Einzelsakramente läßt Vf. keine Gelegenheit ungenutzt, gerade um das Verstehen und Nachvollziehen des modernen Menschen zu ringen, dessen Gesichtsfeld, wie schon zu Beginn des Buches zu Recht festgestellt, auf das wissenschaftlich-technisch Machbare eingeengt und blind geworden ist für die Gegenwart des Göttlichen in der Welt. Der Autor nimmt sich Zeit, die Befindlichkeiten dieses modernen Menschen in einem trotz ihrer Komplexität wohlthuend straff gehaltenen Einleitungsteil zu analysieren, und umgeht so die vielen Klischees, die sich so oft dem Urteil über die eigene Gegenwart beimengen. So gelingt es ihm, über die bloße Apologetik hinaus zu einem wirklichen, auf Verständnis beruhenden Dialog mit der Moderne zu finden und damit nicht nur sach-, sondern für den Menschen heute auch personengemäße Antworten zu geben.

Die Vorzüge einer solchen Methode, aus sogenannten Krisenerscheinungen noch das Positive herauszuholen und Bahnen des Verstehens in Richtung auf die kirchliche Sichtweise zu öffnen, zeigt sich beispielhaft bei der Darlegung des Ehesakramentes, der eine kritische Besinnung auf das gewandelte Eheverständnis vorangestellt ist. Ausgehend

von der Situationsbeschreibung zu Ehe und Familie, wie sie die Würzburger Synode erstellt hat, zeigt Vf. auf, daß die Tendenz, das Institutionelle von Ehe und Familie zugunsten der im Privaten gestalteten personalen Beziehung aufzulösen, durchaus noch Chancen bietet, das christliche Bild der Ehe zu vermitteln. Gerade als Stätten der Geborgenheit und des Schutzes der Person, so seine These, bieten Ehe und Familie ein »notwendiges Korrektiv und Regulativ« gegenüber einer »zunehmend rationalisierten und teilweise auch brutalisierten öffentlichen Atmosphäre« und schenken dem Menschen ein wirkliches Angenommensein auch in Zeiten der Krise und der Not. Ebenso könne auch plausibel gemacht werden, daß »menschliches Zusammenleben« nie nur von personalen Strukturen, sondern ebenso »von institutionellen Elementen (Gerechtigkeit, gemeinsame Aufgabe) bestimmt« sei und die Ehe »die Fruchtbarkeit der Liebe« vor einem individualistischen Freiheitsverständnis und damit auch vor einer Verkehrung der Liebe – aus der Selbstentäußerung hin zum Egoismus – bewahre.

Für die praktische Seelsorge erweist sich die Akzentuierung der Sakramente als Heilszeichen als ungemein hilfreich, die jede spiritualistische Verengung auf eine ferne Jenseitigkeit abwehrt und auf den »Gott mit uns« des Alten Bundes deutet. Sie gründet aber auch in Jesus Christus selbst, der in Person »Gottes heilende Gegenwart«, »seine Sorge für uns Menschen«, seine »umfassende Heilsliebe zu den Menschen« ist. Dabei ist »Heil« im christlichen Verständnis »gesamtmenschlich«, also Leib und Seele einschließlich zu verstehen, wie gerade der Rekurs auf das neutestamentliche und frühchristliche Verständnis der vonseiten des Empfän-

gers auch heute noch so erwartungsbeladenen Krankensalbung annimmt. Daß damit im Kranken nicht notwendig falsche Hoffnungen erweckt und die Sakramente realitätsfern und magisch – mythisch verstanden werden, wird klar, wenn man die Ausführungen über den Christusbezug der Sakramente nachvollzieht. Liest man, daß die Krankensalbung mit dem leidenden Christus verbindet, so wird man auf jene Abschnitte des Buches zurückschlagen, wo von Christus als dem Ursakrament und dem »in persona« unüberbietbaren Zeichen der Nähe Gottes die Rede ist, in dem die einzelnen Sakramente als dessen Ausfaltungen wurzeln und der daher auch den Schlüssel zu ihrem Verständnis bietet. Was aber in Zeiten, da die Kirche manchmal hilflos zwischen den Extremen eines massenhaften Wiederauftretens von oftmals dubiosen Geistheilern und einer esoterischen Wundersucht einerseits und einem blutlosen Rationalismus andererseits, der mit der Sichtbarkeit, also Leibhaftigkeit des Heiles nicht zurechtkommt, steht, wichtig ist: Christus bezeugt das in ihm gekommene Heil nicht nur durch seine Machttaten, etwa in Form von Krankenheilungen oder Dämonenaustreibungen, sondern auch, und sogar vorzüglich, durch sein Leiden, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung. Dieser Aspekt des in den Sakramenten vermittelten Mitseins mit Christus wird vor allem innerhalb der Tauftheologie weiter entfaltet. So weist Vf. zu Recht nachdrücklich darauf hin, die Sakramente nicht als »sachhafte Vorgänge«, sondern in ihrem personalen, d.h. in der Person und Sendung Christi wurzelnden und eine Begegnung mit ihm schenkenden Charakter zu verstehen. Damit eröffnet sich zugleich eine neue, heute weithin verkannte Perspektive: Neben die »von oben nach unten«, also von Gott über Christus zum Menschen führende Linie der Heilsmitteilung tritt, mit ihr unlösbar verschränkt, eine zweite, die von Christus über den Heiligen Geist zum Vater und zu seiner Anbetung und Verherrlichung führt. Erst wenn beide Linien zusammen erkannt und anerkannt werden, ist das Geheimnis von der Gegenwart Gottes in den Sakramenten voll ausgeschöpft, und erst dann – hier bricht wiederum das durchgehend auch praktische Anliegen des Vf. durch – werden diese auch in rechter Weise gefeiert. Eine solche notwendig um den trinitarischen Aspekt vertiefte christologische Begründung und Durchformung der Sakramente gewährt dem Vf. eine tragende Mitte, von der aus eine Vielzahl aktueller und historischer Kontroversen und Fragestellungen angegangen wird. Dabei wird auch der ekklesiologische Charakter der Sakramente christologisch vermittelt (Christus als Haupt der Kirche). Ich nenne beispielhaft nur das komplexe und – trotz Trient – bis heute noch nicht

zur Ruhe gekommene Thema des Opfercharakters der Eucharistie: Als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi ist sie auch Opfer der Kirche, sofern Christus das Haupt seiner Kirche ist und diese mit ihm ein »Handlungsobjekt« bildet.

In der Darstellung der katholischen Eucharistielehre gibt Vf. auch einen anschaulichen Beweis seines durchgehenden und überzeugenden ökumenischen Interesses; und auch dafür liefert die implizite Christologie eine tragfähige Gesprächsbasis. Wie wohlthuend umsichtig und realistisch Vf. in ökumenischen Fragen ist, zeigen schon die entsprechenden Überschriften, wo von »Annäherungen« oder »Konvergenzen« die Rede ist, so daß einerseits der noch weite Weg zu einer vollen *communio in sacris* nicht verschleiert, aber auch einem weiteren fruchtbaren ökumenischen Dialog die Richtung gewiesen wird.

Nicht nur das reformatorische Denken, sondern auch das moderne Bewußtsein überhaupt scheitert immer wieder an der Bindung der göttlichen Gnade an eine sichtbare Sache, die im katholischen Verständnis ein bestimmter Gegenstand (z.B. Wasser) oder auch eine bestimmte Handlung sein kann. Läßt sich gegen die protestantische »Kirche des Wortes« heute, also unter Voraussetzung der Aufklärung und Entmythologisierung, überhaupt noch eine »Kirche der Sakramente« behaupten? Auch in dieser Frage sucht Vf. auf beiden Seiten – und wohl auch erfolgreich – nach Konvergenzen, wobei ihm in wenigen, aber klaren und aussagekräftigen Skizzierungen der Nachweis gelingt, daß namentlich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich die katholische Kirche unbeschadet ihrer sakramentalen Verwurzelung auch auf eine Gegenwart Christi im Wort eindeutig festgelegt hat. Dabei zeigt der Blick in die Theologiegeschichte – auch er nie ausschweifend sich ins Detail verlierend, sondern stets die großen Linien im Auge behaltend –, daß sich spätere Einseitigkeiten weder von Augustinus noch von Thomas von Aquin her rechtfertigen lassen. Anders als Rahner, der das Sakrament vom Wort her als »Wortereignis« erschließt und es dem Wort nachordnet, sieht Vf. indes im Sakrament eine auch die gläubige Antwort des Empfängers einschließende »Verdichtung des Wortes«, wofür sich bereits von anthropologischer Seite her beachtenswerte Angemessenheitsgründe finden lassen (z.B. leiblich-geistige Natur des Menschen, performative Redeweise). Der eigentliche Schlüssel ist aber auch hier ein christologisch-theologischer: Die Einheit von Wort und Zeichen ist in der Inkarnation selbst fundiert und biblisch im Handeln Jesu wie auch der Apostel nachweisbar. Sie greift darüber hinaus die bereits genannte aufsteigende Linie mit ein, wonach der Glaubende nicht allein

passiv den im Wort vermittelten Glauben empfängt, sondern ihn auch aktiv mitvollzieht und so zum Mithandelnden an seinem Aufstieg zu Gott wird. Dieser bereits von L. Scheffczyk und W. Kasper vorgedachte Lösungsvorschlag erreicht in der Tat die gerade auch für die Spiritualität sehr maßgebliche Vorgabe, daß das Sakrament ein heilstiftender Ort der Christus- und Gottesbegegnung ist. Diese an Christus selbst abgelesene Aufstiegsbewegung trägt aber auch die Idee, daß das Sakrament ein mit besonderer Wirkmächtigkeit begabtes Gebet sei (mit H. Vorgrimler), womit nicht nur die deprekatorische Form sakramentaler Feiern erklärt wird, sondern auch für Liturgie und Frömmigkeit wertvolle Anregungen gegeben werden.

Die vom Vf. herausgearbeitete Christozentrik der Sakramente beschränkt sich aber nicht nur auf die Exemplarität von Sein und Handeln Christi; sie stellt sich auch der heute immer noch leidenschaftlich diskutierten Frage, ob und wieweit Christus selbst die Sakramente eingesetzt habe. Es ist klar, daß die jeweilige Antwort den Gestaltungsspielraum der Kirche für die Feier der Sakramente mitbestimmt, ein Thema, das in der nachkonziliaren Aggiornamento-Diskussion brandaktuell ist. Solche Gestaltungsmöglichkeiten sind relativ groß, wenn man mit Rahner nur von einer durch die Kirche vermittelten Einsetzung durch Christus ausgeht und dabei – man vgl. die Diskussion um den Stellenwert des Kategorialen in der Transzendentaltheol. Rahners – das geschichtliche Moment in diesem Vermittlungsgeschehen gering veranschlagt. Auch Vf. sieht nicht allen Sakramenten eine einzelne Weisung Christi zugrunde liegen und ist überzeugt, daß auch das Konzil von Trient selbst die historische Dimension der Stiftung der Sakramente weit interpretiert sehen wollte. Aber diese Dimension kommt beim Vf. doch zu ihrem Recht. Wenn aus den Aussagen Trients zum Ehesakrament der Schluß gezogen wird, daß die Sakramente im »Gesamt des Christusereignisses« wurzeln, dann wird der Akzent auf das Stichwort »Ereignis« gelegt, das freilich nicht in jedem Fall ein ausdrückliches Stiftungsereignis sein muß, sondern durchaus auch eine von Jesus ergahende »Richtungsweisung«, der in seinem Leben und Wirken durchscheinende »generelle Heilswille«. Dabei wird vorausgesetzt, daß dieses Leben immer in seiner Sterben und Auferstehung einschließenden Ganzheit genommen wird.

Dieser Lösungsrahmen gesteht folgerichtig der Kirche bei der Ausformung des sakramentalen Lebens nur ein »begrenztes Gestaltungsvermögen« zu und behauptet die Unantastbarkeit der Sakramente in ihrer Substanz.

Dieser Ansatz spielt auch hinein in den ausführlichen Abschnitt über den Empfänger des Weihe-

sakramentes, der im übrigen das abgewogene Urteil und die Fairneß des Autors, der an keiner Stelle um des Erfolges beim Leser willen polemisch wird, belegt. Auch wenn Rez. gegenüber der deutlichen Tendenz des Vf. zugunsten einer Zulassung der Frau zum Diakonat – Vf. hält sie zumindest für eine »offene Frage« – seine Vorbehalten hat (kann man wirklich eine Repräsentanz Christi als des Hauptes von einer über Taufe und Firmung hinausgehenden Repräsentanz Christi als des Helfers der Kranken etc. unterscheiden?), so ist doch hinsichtlich des Frauenpriestertums anzuerkennen, daß Vf. hierzu klar die römische Position bezieht und sich nicht scheut, dem überkommenen, heute oft zu wenig beachteten oder vorschnell verlassenen Argument der Christusrepräsentanz wieder Geltung zu verschaffen. Vor allem aber wird das Handeln Christi selbst ins Feld geführt, der ja zum Abendmahl keine Frauen berufen hat. Der Gedanke einer an das Vorbild Jesu gebundenen und so die Substanz und den Symbolkern der Sakramente respektierenden (und damit beschränkten) Gestaltungsvollmacht der Kirche begegnet uns hier wieder, allerdings als bloße Zitation der entsprechenden Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche und zudem so eingefügt in ein umfangreiches Für und Wider, daß er leicht verlorengeht. Warum eigentlich an dieser Stelle dieses argumentative Defizit? Ist diese schlichte Treue zu Christus und seinem Handeln, auch wenn sie manchen als zeitbedingt erscheinen mag – ein Beweis dafür läßt sich allerdings schwerlich erbringen –, nicht mehr als ein bloßes Sicherheitsdenken, sondern eher die adäquate Antwort auf die Unverfügbarkeit der konkret und geschichtlich gewordenen Gnade, auf die Geheimnishaftigkeit göttlichen Tuns? Ist sie nicht auch ein vertrauensvolles Ja zum Mysterium der Inkarnation selbst?

Fazit: Courths Sakramentenlehre ist ein außerordentlich hilfreiches Buch, und dies sicherlich nicht nur für Studenten, die einen zuverlässigen Wegweiser durch diese überaus komplexe Materie suchen, sondern für alle, die sich der Faszination des sakramentalen Lebens auch in ihrem Verstehen öffnen wollen.

Richard Niedermeier, Kößlarn

Ziegenaus, Anton (Hg.): *Volksfrömmigkeit und Theologie. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen* (Mariologische Studien XII), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1998, 207 S., ISBN 3-7917-1603-4, kart., DM 38,00.

Die »Mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen«, die nun schon bald auf ihr fünf-

zigjähriges Bestehen zurückblicken kann, entfaltet unter ihrem Leiter A. Ziegenaus trotz der Ungunst der Zeitverhältnisse eine emsige wissenschaftliche Tätigkeit, von der auch der vorliegende 12. Bd. der »Mariologischen Studien« ein bereichertes Zeugnis ablegt. Das auf der vorjährigen Arbeitstagung behandelte und in acht ausführlichen Beiträgen ausgeführte Thema geht der Spannung und der Zuordnung von Volksfrömmigkeit und Marienlehre nach, einer Polarität, die sich in der Geschichte nicht nur als problemgeladen, sondern auch als anregend und fruchtbar erwiesen hat. Auf diese Spannung weist A. Ziegenaus in seinem einführenden Beitrag hin (»Glaubenserfahrung und Theologie. Zur Spannung zwischen Volksfrömmigkeit und Theologie«, 7–18), wo er den literarischen Quellbereich der Volksfrömmigkeit genauer umgrenzt und in ihn marianische Apokryphen, Legenden, Volkserzählungen, Visionsliteratur und Privatoffenbarungen einbezieht. Sie sollen in diesen Untersuchungen von der Theologie gerade nicht herablassend übergangen, sondern kritisch beurteilt und auf ihre geschichtliche mariologische Bedeutung hin befragt werden.

Natürlich kommt dabei für die Verhältnisbestimmung zwischen Frömmigkeit und Dogma der Behandlung der frühen Apokryphen und Legenden eine besondere Bedeutung zu. Ihr geht A. Keller in seiner gründlichen Untersuchung »Über die Bedeutung der [neutestamentlichen] Apokryphen und Transituslegenden« nach, deren dogmatischen Einfluß man seitens der Kritik stark veranschlagt (mit den daraus sich ergebenden negativen Folgerungen für die Originalität des Dogmas). Dabei wird auch vom Vf. anerkannt, daß es sich hierbei nicht nur um Beifügung phantasievoller Elemente zu den Lücken der biblischen Berichte handelt, sondern durchaus auch um apologetische und theologische Interessen, welche die Frage nach der Beziehung zum werden Dogma (vor allem der Jungfräulichkeit Marias) dringlich werden lassen. Nach einer sorgfältigen, den neuesten Stand der Forschung berücksichtigenden Durchsicht zahlreicher um Beginn und Ende des Marienlebens kreisenden Berichte kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß z.B. die Transitusapokryphen nicht mit dem Inhalt des späteren Dogmas gleichgesetzt werden können, weil jene direkt nur eine »Aufnahme ins Paradies« bezeugen.

Daß sich die Alte Kirche dem Einfluß der Apokryphen nicht fraglos überließ, weist M. Hauke in seinem Beitrag über Hieronymus nach (»Deliramenta Apokryphorum. Die theologischen Klarstellungen des Hieronymus zu den Maria betreffenden Apokryphen«, 57–73). An der differenziert kritischen Haltung des streitbaren Kirchenvaters zu den Apokryphen, insonderheit zum »Protoevangelium

Jakobi«, bringt M. Hauke das Gewicht des Schrift- und Traditionszeugnisses bei Hieronymus entschieden zur Geltung, ohne daß der Kirchenvater die Privatoffenbarung in Gestalt des Pastor Hermiae (die freilich keine mariologischen Elemente enthält) einfach ablehnen würde, so daß eine gewisse Offenheit für den anderen Pol der Spannung bestehen bleibt.

An den Beitrag von A. Keller anknüpfend, aber unter den veränderten Zeitbedingungen schon näher an das Problem der Dogmenentwicklung heranreichend, referiert G. Riedl eigenständig (unter Eintreten für die Frühdatierung) über das vielerörterte Problem der pseudoaugustinischen Schrift »De assumptio Beatae Mariae Virginis« (»Theologische Argumentationskunst und dogmengeschichtlicher Kontext«, 75–104). Hier ist allerdings nicht mehr die Apokryphen-Problematik einschlägig, vielmehr verschafft sich der Einfluß monastischer Frömmigkeit in Verbindung mit aristotelischer Logik Geltung und führt zu jenem Konvenienzargument für die »Assumptio corporalis«, das später in der Mariologie eine durchaus förderliche, wenn auch nicht eine geradezu dogmenbegründende Rolle spielte.

Dagegen lenkt Kl. Guth unter volkskundlichem Aspekt wieder auf Aspekte apokrypher Überlieferung im Mittelalter zurück (»Mariä Geburt. Aspekte apokrypher Überlieferung in mittelalterlichen Legenden zum Fest«, 105–117) und weist die Nachwirkungen des Protoevangeliums Jacobi über Prudentius bei Hrotsuitha von Gandersheim und Jacobus de Voragine (in den *Legenda aurea*) nach. Die Wirksamkeit dieser Legenden in der mittelalterlichen Geisteswelt führt der Autor interessanterweise auf den Gleichklang mit dem auch in biblischen Erklärungsgeschichten vorkommenden Motiv der Offenbarung der Güte Gottes an den Schwachen und Unfruchtbaren (1 Sam 2,1–11) zurück. Auf das schon im sechsten Jahrhundert in Konstantinopel eingeführte Fest Mariä Geburt war das apokryphe Jakobus-Evangelium nicht ohne Einfluß (114).

Auf dem Boden der Neuzeit liefern »Die Visionen der Maria von Agreda« (J. Schmiedl, 119–134) ein Beispiel für die Chancen, aber auch für die Grenzen einer auf privater Offenbarung beruhenden Annäherung an die Mariengestalt. Entgegen der verbreiteten Meinung von dem »Riesenmachwerk« voller »Phantastereien« kommt der Autor aufgrund eines tieferen Eindringens in den zeitgeschichtlichen Kontext zu dem überzeugenden Urteil, daß in der »Mystischen Stadt Gottes« nicht so sehr das Interesse an der Erfindung historischer Details im Marienleben am Werke war als vielmehr die Festigung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis und die Erhebung der Vorbildgestalt

Marias für das christliche Leben. Dies führt einerseits zur Entlastung des Anspruches des historischen Details, behaftet das Werk andererseits weiterhin mit der Möglichkeit des Widerspruchs.

Eine relativ positive Bedeutung vermag U. Bleyenbergh auch den Visionen Anna Katharina Emmericks (137–161) abzugewinnen, selbst wenn die literarische Überformung durch Clemens Brentano ein Hindernis für die Entscheidung der Frage nach der Originalität bleibt. Dennoch eröffneten die Schriften Brentanos einer rationalistischen Zeit den Zugang zur meditativen Vertiefung in das Mariengeheimnis. Am »Skandalon« der italienischen Visionärin Maria Valtorta, deren umfangreiches Schrifttum neben vielem romanhaftem Detail auch Texte von theologischer Tiefe enthält, zeigt A. Winter in seiner umsichtigen Wertung den Mittelweg auf, der bei der Beurteilung dieses Genres marianischer Frömmigkeit von der Theologie einzuhalten ist: die kritische Prüfung des Berichteten und die Aufnahme von Denkanstößen zur Vermittlung einer auch der Frömmigkeit zugewandten Marienlehre.

Auch wenn die Beziehungsnähe zum Zentralthema »Volksfrömmigkeit und Theologie« nicht in allen Beiträgen gleich eindeutig erreicht ist, zeigt doch der Sammelband, der mit einer beachtlichen Erwägung A. Ziegenaus' zum »Fundamentalprinzip der Mariologie« endet (191–206), eine relative Geschlossenheit in der Einbeziehung eines Nebenzweiges mariologischen Denkens in das Ganze einer Marienlehre, welche der Volksfrömmigkeit geöffnet, aber ihr doch auch kritisch zugewandt bleibt.

Leo Scheffczyk, München

P. Fridolin Außersdorfer: *Jesus Christus im wunderbaren Sakrament. Lichtglanz und Wohlgeruch der Wesensverwandlung und der Realpräsenz. Aus biblischen, patristischen, liturgischen Quellen*. Innsbruck 1998.

Das vorliegende Werk darf bezüglich seines theologisch-literarischen Charakters eine Sonderstellung beanspruchen, dies zunächst wegen seiner inhaltlichen Bedeutung. Es geht dem Verfasser (der sich nur als Herausgeber versteht) um die erfahrungs- und lebensmäßige Erschließung des Eucharistiegeheimnisses (mit Konzentration auf die Wesensverwandlung und die Realpräsenz), aber doch nicht in isolierter Betrachtung, sondern im Zusammenhang mit der ganzen Heilswirklichkeit und Heilsgeschichte, die im Geheimnis der innertrinitarischen Liebe ihren Grund hat und im Mysterium der Menschwerdung ihren Gipfel erreicht. Es ist das eine an die Patristik erinnernde gesamthafte, gleichsam »stereoskopische« Sichtweise, die u.a.

Irenäus v. Lyon einnimmt, wenn er die Eucharistie mit der Schöpfungstat zusammenbringt (Adv. haer. IV 17,5).

Von diesem inhaltlichen Datum her ist auch die formale Anlage des Buches zu verstehen: Es bietet eine Dokumentation bzw. eine Anthologie von biblischen, patristischen und liturgischen Texten, die unter dem jeweils führenden thematischen Gesichtspunkt (Trinität, Schöpfung und Fall, Inkarnation [aus Maria], Leiden und Sterben Christi, Auferstehung und Himmelfahrt bis hin zur Vergegenwärtigung des Heilswerkes in der Eucharistie) den heilsgeschichtlichen Weg zu dem Gipfelmysterium darlegen und es als diesseitige Vollendung dieses Weges verstehen lehren. (Das dem Ganzen vorangestellte farbige Schaubild vermag diesen imposanten Geschichtsgang auch visuell treffend zu illustrieren.) Die heilsgeschichtlichen Wegmarken und die sie belegenden Texte sind aber nicht mechanisch und unverbunden aneinandergereiht. Sie werden vielmehr durch einleitende, zusammenfügende und abschließende Erklärungen des Verfassers zu einem Kontinuum gebracht, so daß das Ganze eine Summula der gesamten Glaubenslehre bietet.

Unter den herangezogenen Interpreten der Glaubensmysterien aus der Väterzeit dominieren die dem hymnischen Stil des Werkes besonders entsprechenden Zeugen wie Irenäus, Ephräm d. Syrer, Ambrosius, Leo d. Gr., Gregor d. Gr. (aber auch Augustinus), unter den morgenländischen Kirchenvätern besonders Cyrill v. Jerusalem, Chrysostomus, Theodoret v. Cyrus, vor allem aber auch die Liturgien des Ostens, aus deren Nährboden diese lobpreisende Theologie ihre Kräfte zieht.

Aus der mittelalterlichen Tradition zieht der Verfasser, selbst ein Sohn des hl. Franziskus, zur Erhellung des Mysteriums der Eucharistie Aussagen des seraphischen Lehrers selbst, dann aber auch die seiner theologischen Schüler, Bonaventura und Duns Scotus, heran (ohne Thomas v. Aquin zu vergessen). Das Lob auf die Eucharistie, das in der Neuzeit fortklingt, belegt der Autor u. a. aus den Werken und Aussagen Calderons, Marias v. Agreda, Konrads v. Parzham. Die Reihe reicht bis hin zu Joseph Ratzinger und Odo Casel, dessen Lehre von der Mysteriengegenwart der Verfasser nahesteht.

Unter Heranziehung dieser umfassenden theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Tradition entwirft der Autor ein Mosaik der Eucharistieverehrung, das seine Strahlkraft auch auf den heutigen gläubigen Leser nicht verfehlen kann. Wenn heute der (oftmals unterbliebene) Ruf nach einer »Erfahrungstheologie« mit subjektiven, aus dem zwischenmenschlichen Erleben abgeleiteten Erbaulichkeiten beantwortet wird, so ist die Antwort dieses Buches auf die Forderung nach Erfahrung eine

objektive, dem Geheimnis und seinem gläubigen Erleben in der Frömmigkeit der Glaubensgemeinschaft entnommene. Der Autor bietet so das moderne Beispiel einer kerygmatisch-hymnischen Theologie, welche nicht identisch ist mit der »théologie-savante«, diese aber auch nicht ersetzen und verdrängen will. Das zeigt sich an vielen der beigegebenen Erklärungen, die den festen Boden der dogmatischen Theologie aufsuchen und finden. So ist etwa unter Bezugnahme auf die moderne Diskussion um Transsubstantiation oder Transsignifikation treffend vermerkt, daß die erstere durch die letztere nicht ersetzt oder ausgewechselt werden kann, wohl aber daß aufgrund der Wesensverwandlung auch die Transsignifikation von Brot und Wein geschieht.

Eines der Motive dieser doxologischen Theologie liegt gewiß in dem Betroffensein von dem nicht zu bestreitenden Niedergang der Eucharistieverehrung, die neben dem vornehmlich akhaft verstandenen »Abendmahl« ihre religiös-theologische Bedeutung weithin eingebüßt hat. Darum darf das Werk als ein auch für die Theologie anregendes Korrektiv einer rein funktionalen und pragmatischen Deutung der Eucharistie ernstgenommen werden. Aus dem Zeitbezug des Werkes und seiner existentiellen Betroffenheit vom Geheimnis lassen sich auch die kritischen Bemerkungen zur Geschichte und Praxis des heutigen Kommunionempfanges verstehen, wenn hier auch eine schärfere Differenzierung der Motivationen möglich wäre. Sie tun aber dem geisterfüllten Hymnus auf die Herrlichkeit der Eucharistie keinen Eintrag.

Leo Scheffczyk, München

Becker, Klaus M./Eberle, Jürgen (Hg.): Lebendige Tradition. Zur Vermittlung des apostolischen Glaubens heute (= Sinn und Sendung 10), St. Ottilien 1997, 102 S., ISBN 3-88096-880-2, 15,00 DM.

Was zunächst als die »Quadratur des Kreises« erscheint, erweist sich bei der Lektüre dieses Buches als notwendige Verbindung: Kirchliche Tradition und lebendige Entfaltung des Glaubensgutes hängen, so die Grundaussage dieser gesammelten Vorträge, eng miteinander zusammen.

Anton Ziegenaus, Ordinarius für Dogmatik an der Universität Augsburg, geht zunächst auf die lebendige Tradition und das Problem der Vermittlung des apostolischen Glaubens ein. Gerade in einer Zeit, in der der Begriff »Tradition« nur noch im Sinne von »nostalgischem Brauchtum« verstanden werde, sei zunächst eine Klärung des Begriffs »Tradition« nötig. Zunächst verweist Ziegenaus darauf, daß christliche Tradition stets am Ereignis Jesu Christi als der Mitte des christlichen Glaubens

gemessen werden müsse. Er erinnert daran, daß Inkarnation mehr ist als ein Ereignis unter vielen. »In der ewigen Sohnschaft liegt der absolute Anspruch Jesu begründet« (13). Die Ausrichtung an Wort und Taten Jesu sei bereits bei der Kanonbildung zu beobachten. Doch mit fortschreitender Zeit sei diese Nähe zum Ursprung verlorengegangen und die Frage nach dem Festhalten an der Überlieferung wichtiger geworden. In diesem Sinne sei es bedeutsam, daß Irenäus von Lyon sich gerade für die Aufnahme der Apostelgeschichte in den Kanon eingesetzt hat. Der Lehre der Apostel wird neben den Worten Jesu ein bedeutender Stellenwert eingeräumt. Bei der Frage, wie man heute angemessen mit der Schrift umgehen solle, plädiert Ziegenaus für eine Lösung innerhalb der Extreme des Biblizismus und des Historismus, die sich weder an einer starren Reproduktion oder wörtlicher Wiederholung noch an einem moralischen oder theologischen Relativismus orientiert. Er versäumt es auch nicht, auf die Brisanz dieses Problems hinzuweisen: »Die Rede von der Geschichtlichkeit im Sinne der Zeitbedingtheit und Zeitabhängigkeit ist heute auch in der Kirche höchst aktuell; sie müsse, so hört man ständig, ihre Lehre dem Empfinden der Zeit anpassen ... Dabei wird eine Praxis der Kirche von der Zeit abhängig gemacht, nicht von Jesus Christus« (28f). Die Kirche sei jedoch »nicht wie ein Orakel, das auf jede Frage die Antwort Gottes kundtut, sondern Hüterin und Trägerin der einmal unüberbietbar ergangenen Offenbarung, die sie mit Hilfe des Heiligen Geistes in die Gegenwart übersetzt«. Zu guter Letzt versäumt es Ziegenaus nicht, Kriterien für eine lebendige Tradition zu nennen. Dazu zählt er die originalgetreue Übersetzung, die Kontinuität des Inhalts und die Strukturgleichheit. Dabei müsse stets die Kirche als das Subjekt des Glaubens gesehen werden und nicht ein einzelner Theologe. Der Augsburger Dogmatiker nimmt mit seinem Beitrag so mancher aktuellen Diskussion, etwa um die Zulassung Wiederverheirateter, den Wind aus den Segeln.

Hermann J. Vogt, Ordentlicher Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, untersucht früheste Berufungen auf die apostolische Tradition, und zwar die Prima Clementis, die Ignatianen, Schriften des Irenäus und des Origenes und die Texte des Konzils von 787 in Nizäa. Vogt stellt dabei heraus, daß in der Prima Clementis das kirchliche Amt als eine »apostolike paradosis« erscheint: »Das Amt als solches ist eine apostolische Überlieferung in der Kirche und steht deswegen nicht zur beliebigen Verfügung« (46). Ignatius sei, so stellt der Kirchenhistoriker fest, »ein Zeuge dafür, daß man sich im

Zweifelsfrage von den Texten auf die Überlieferung zurückziehen kann und muß« (51). Irenäus, dessen Hauptanliegen es gewesen sei, Irrlehren zu widerlegen, gelte als Zeuge nicht nur für die apostolische Tradition und Sukzession; ihm genüge es, die römische Sukzession lückenlos nachzuweisen, um die gemeinsame apostolische Tradition aller Kirchen festzustellen. »Die Tradition wird ... bewahrt durch die Sukzession« (54). Für Origenes sei, so Vogt, die erfreuliche Kehrseite der Uneinigkeiten verschiedener Theologen, daß die Kirche gezwungen sei, nach der apostolischen Verkündigung zu fragen. Zuletzt verweist er auf das 4. Anathema des 2. Konzils von Nizäa: »Wenn einer die ganze kirchliche Überlieferung, die geschriebene wie die ungeschriebene, verwirft, der sei im Banne!« Vogt zieht folgenden Schluß aus der Lektüre dieser ältesten nachtestamentlichen Dokumente: »Es gibt in der Kirche seit den Aposteln eine Überlieferung; sie ist ununterbrochen; ihr Inhalt läßt sich benennen und man kann sich auf ihn berufen. Auch dort, wo man sich nicht ausdrücklich auf sie beruft, garantiert sie die Gemeinschaft der Kirche, weil sie, was der bloße Schrifttext gar nicht vermöchte, die Übereinstimmung in Auslegung und Verständnis der entscheidenden Offenbarungsaussagen bewirkt« (67). Die Brisanz und Brillanz dieses Beitrages wäre noch deutlicher zum Ausdruck gekommen, wenn man den Artikel, der im ursprünglichen Redestil festgehalten ist, redaktionell bearbeitet hätte.

Jürgen Eberle untersucht das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche, die im Spannungsfeld von Innovation und Tradition gesehen werden müsse. Gerade der Heilige Geist sei nötig, um ein Gleichgewicht zwischen diesen beiden Anforderungen zu finden: Er treibe einerseits zu einer ständigen Erneuerung der Kirche vor allem in und durch Personen an. Andererseits bewirke er allein die unverbrüchliche Treue zum apostolischen Erbe, die durchaus einem lebendigen Wandel vereinbar sei. »Es gibt eine wesentliche Gleichzeitigkeit unseres christlichen Lebens mit dem Geschehen der Evangelien und der Apostolischen Tradition, was übrigens sich auch in der Kommunikation der Kirche mit ihren Schlüsselpersonen, den Heiligen, zeigt. Sie verehrt, feiert und zitiert in ihrer Glaubensverkündigung Augustinus neben Thomas von Aquin, Therese v. Lisieux neben Gregor d. Gr., Edith Stein neben den Apostolischen Vätern. Das ist nur dann möglich, wenn es den gleichen Glauben im ersten und im vierten, im 19. und im 20. Jahrhundert gibt« (79). Eberles Resultat lautet: Der Geist »erinnere« und »mache lebendig« zugleich; Tradition stehe nicht im Gegensatz zum Wirken des Geistes, im Gegenteil. »Ohne den Heiligen

Geist kann man weder die Heilige Schrift noch die Glaubenslehre und erst recht nicht die christliche Moral verstehen. Ohne den in uns und über uns wirkenden Heiligen Geist würden wir vor einer Hoffnung stehen, an die wir nicht glauben könnten, und vor Anforderungen, die wir nicht erfüllen könnten. Mit Hilfe des inwendigen Lehrers, der uns geschenkt ist, wird die Welt, werden die Ereignisse, wird die Schrift, wird auch das kirchliche Lehramt lesbar« (82).

Der Beitrag des 1996 verstorbenen emeritierten Bischofs von Augsburg, Erzbischof Josef Stimpfle, beleuchtet das Spannungsfeld von Tradition und Innovation in der Kirche genauer, wobei er die Tradition als einen »Schatz« bezeichnet, die Innovation mit einer Knospe vergleicht und die Kirchlichkeit als grundlegendes Kriterium für jegliche Innovation festlegt. Stimpfle weist darauf hin, daß Tradition, die »Weitergabe der heiligen Lehre Jesu und der Apostel« (93), mehr sei als eine Weitergabe von Worten, daß sie vielmehr mit der apostolischen Nachfolge untrennbar verbunden sei, ja daß die apostolische Sukzession gerade die unverfälschte Weitergabe des Glaubens gewährleiste. »Die Weitergabe der Frohbotschaft erfolgt ... durch die Zeugen, die in der Vollmacht und Sendung Jesu Christi sprechen. In ihnen spricht der Herr selber, sie verkünden im Namen und in der Autorität Jesu Christi ... Durch die authentischen Lehrer, die Bischöfe, bleibt bis ans Ende der Zeiten das Mysterium Christi in dieser Welt gegenwärtig« (94). Gleichzeitig, so Stimpfle, werde der Schatz des Glaubens ständig dadurch bereichert, »daß sich Altes mit Neuem vereinigt« (95), denn das Festhalten an der Wahrheit bedeute nicht Erstarrung. Der Heilige Geist sei es, der die echte Innovation in der Kirche bewirke: »Die ganze Kirche wird durch den Parakleten an die Offenbarung Christi gebunden und zugleich darüber hinausgeführt« (96). Dabei erweise sich der Heilige Geist als Helfer zur Unterscheidung der Geister, denn wahre Innovation müsse immer das grundlegende Kriterium der Kirchlichkeit erfüllen.

Das Buch ist ein wertvoller Beitrag in einer Zeit, in der Begriffe wie Tradition und kirchliches Lehramt fast nur noch negative Assoziationen wecken. Darum ist es zu begrüßen, daß die Beiträge, die Priestern und Priesteramtskandidaten als Vorträge in Köln und Augsburg geboten wurden, nun durch diese Publikation einer breiten Öffentlichkeit zugänglich sind. Schade ist nur, daß die Leimbindung von sehr schlechter Qualität ist und das Buch bereits beim zweiten Lesen (was aufgrund des wichtigen und anspruchsvollen Inhalts bisweilen angeraten sein mag) auseinanderfällt.

Sabine Düren, Buttenwiesen

Ökumenische Fragen

Dittrich, Achim: Protestantische Mariologie – Kritik. Historische Entwicklung und dogmatische Analyse (Mariologische Studien XI), Regensburg: Pustet 1998, 353 S., ISBN 3-7917-1602-6, DM 68,00.

Die von G. L. Müller betreute und der Münchener Fakultät angenommene Lizentiatsarbeit bearbeitet einen weitgespannten Themenbereich. Im ersten Teil trägt der Autor in chronologischer Reihenfolge die verschiedenen Einwände zusammen, die seit den Reformatoren die katholische Marienlehre und -frömmigkeit treffen. Knotenpunkte des bis zum 2. Vatikanum überblickbaren Zeitraums sind die Definitionen von 1854 und 1950 sowie das Konzil selbst; es hat mit Kap. VIII von *Lumen Gentium* im evangelischen Raum bemerkenswerte Beachtung gefunden. Erstaunlich umfangreich vielschichtig ist dann das für die Nachkonzilszeit bis in die neunziger Jahre gesichtete Material; es spiegelt Annäherung wie Distanz.

Dem referierenden ersten Teil folgt ein zweiter analysierender Part. Hier werden die den evangelischen Einwänden zugrundeliegenden Themen skizziert. Es sind die klassischen Fragen zur Auslegung der Hl. Schrift (*sola scriptura*) und zum rechtfertigenden Glauben (*sola fides*), zum Gnaden- und Erlösungsverständnis (*sola gratia*) sowie zur Mittlerschaft Christi (*solus Christus*); zugeordnet ist dem das Thema Kirche als eschatologischer Gemeinschaft. Beim Blick auf die mariologischen Dogmen werden behutsam aufscheinende Konvergenzen festgehalten. Für den eschatologischen Themenkreis wäre lohnend gewesen, das (ev.-luth.) Handbuch der Liturgik (hg. v. H.-Chr. Lauber/K. H. Bieritz, 1995, bes. 423–25) zu konsultieren. Dem dort vorgestellten Totengebet liegt eine lebendige Eschatologie zugrunde, womit alte Kontroversfragen überwunden scheinen.

Insgesamt stellt das Buch eine beachtliche Materialsammlung dar; sie dokumentiert kritische Distanz ebenso wie behutsame Nachfrage. Auch belegt das Buch, wie sehr pointiert christologische Beschäftigung mit Maria vielfältige Facetten zur Sprache bringt – ein Gedanke, den seinerzeit schon Michael Schmaus nachdrücklich formuliert hat. Zur Sichtung des Fragestandes, aber auch mit seinen Perspektiven für eine Antwort hat A. Dittrich dem während ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu einen hilfreichen Dienst erwiesen. Wen die Fülle der referierten Positionen erschreckt oder wen der kleine Druckspiegel belastet, der findet in den Zusammenfassungen einen ersten Zugang zu der besprochenen Diskussion. Eine auf die

tragenden Gedanken gestraffte Wiedergabe der Studie in Form eines Artikels wäre wünschenswert.

Franz Courth, Vallendar

Ernst, Siegfried: Auf dem Weg zur Weltkirche. Gründe für meinen Übertritt zur katholischen Kirche, Stein a. Rh: Christiana-Verlag 1998, 165 S., 23 Photos, Paperback, DM 17,80.

Biographische Sujets sind nicht eigentlicher Gegenstand theologischer Beurteilung. Wo sie aber, wie im vorliegenden Fall des durch seine medizinisch-wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Initiativen bekannten Ulmer Arztes und langjährigen Mitgliedes der Evangelischen Landessynode von Württemberg, Dr. Dr. hc. Siegfried Ernst, zu einem Bekenntnisbuch gedeihen, das unablässig um die religiös-theologische Wahrheitsfrage kreist, dürfte sich die Theologie einer aufmerksamen Zuwendung nicht enthalten.

Dabei erzählt der Autor das Geschehen seiner Konversion nicht in der Weise einer abstrakten Ideengeschichte, sondern in geradezu naturhafter Verbindung mit dem *genius loci* seiner Vaterstadt und unter der Ausstrahlung des Ulmer Münsters, das ihm nicht nur das Zeugnis einer imponierenden geschichtlichen Welt bot, das Bild der biblisch-lutherischen »festen Burg«, sondern das ihn auch ganz gegenwartsnah mit dem Gedanken eines ins Transzendente gerichteten geistigen Reiches inspirierte, dem der Großvater des Verfassers bei der Schlußsteineife auf der Turmspitze des grandiosen Baues am 3. Juni 1890 den Ausdruck lieh: »Als Dein mächtiger Finger lenk' er [der Turm] die Gedanken, über der Zeitlichkeit enge Schranken, himmelwärts zu Deinem ewigen Licht« (S. 35). Wenn man den Begriff nicht zu eng und spezifisch faßt, könnte man sagen, daß sich an diesem Realsymbol aus einem religiös-christlichen Grund die Zweige einer *theologia naturalis* emporrankten, die sich allmählich in der Wirklichkeit der *una sancta catholica et apostolica ecclesia* zusammenschlossen.

Freilich sind bei dem Autor auch die zeitnahen Motivationen aus der modernen Welt zu veranschlagen, der die Umschwünge des 20. Jahrhunderts (nationalsozialistische Verfolgung, Krieg, Nachkriegsnot, entbehrungsreicher Neuaufbau von Gesellschaft, Kirche und medizinischer Wissenschaftsorganisation) mit immer deutlicher werdendem Gespür für das potentiell Chaotische des technisch-zivilisierten Massendaseins erlebte und der – mit Augustinus – »das Unkraut bis an die Stufen des Altars« emporkriechen sah. Aber diese Motive

und Anlässe des Weges zur Kirche, die der Verfasser als durchaus traurige Entwicklungen in der evangelischen Kirche erlebte und erlitt, können auch nicht als die eigentliche Ursache der Konversion verstanden werden (Verlust biblischer Normen, unklare Sexualethik, Säkularisierung der Ehe, marxistische Einflüsse, antichristlicher Feminismus, ideologische Verwirrung der Beratungspraxis), zumal sich diese Phänomene ähnlich in der katholischen Kirche des Abendlands abspielen.

Der letztgenannte Umstand entlastet den Verfasser zugleich von dem Vorwurf, von der deutschen evangelischen Kirche nur Negatives zu sagen und von ihr aus einer reinen Protesthaltung Abschied genommen zu haben, da ja im Äußeren bei der rapiden Angleichung der Konfessionen in der illegitimen »Ökumene von unten« die negativen Bilder sich weithin gleichen. So verlagert sich das eigentliche Gewicht der Begründung der Konversion auf die inneren Prinzipien der Katholizität, deren Begründung in der Weise eines unablässigen, eindringlichen Fragens nach der Wahrheit gesucht und gefunden wird. Es ist das Bedeutsame dieses Bekenntnisbuches, daß es in einer Zeit, da sich auch das ökumenische Anliegen weithin der trüben Flut des Pragmatismus und des Relativismus überläßt, entschieden die Wahrheitsfrage stellt und daran die (heute kaum noch als wichtige genommene) Heilsfrage anschließt.

Damit bringt er übrigens, wie es bei jeder legitimen Konversion geschieht, einen Grundbestand des Ehemaligen in das Neue ein; denn es darf nicht vergessen werden, daß die Reformation ursprünglich mit der Wahrheitsfrage in die Geschichte der Christenheit eintrat. Diese Fragestellung nimmt der Autor auf und bringt aus der evangelischen Grundhaltung bemerkenswerte Wahrheitselemente in den

katholischen Glauben ein: so die Warnung vor der »billigen Gnade« (S. 96f), die Wahrheit von der »Befreiung durch das Kreuz« (S. 97f), die Erhebung der »Furcht Gottes als Anfang aller Weisheit« (S. 111), die Hochschätzung des Biblisch-Prophetischen in der Verkündigung der Kirche (S. 106ff).

Aber diese bleibenden Grundbestände sind gleichsam in die katholische Dimension aufgenommen und darin positiv »aufgehoben«. Die signifikanten Merkmale dieser Dimension hat der Autor, auch wenn er keine wissenschaftliche Theologie treibt, treffsicher geortet: das Sakramentale (vor allem in Eucharistie und Priestertum), das Kooperative im Mitwirken der Natur mit der sie erhöhenden Gnade, das Lehramtliche mit der Vollmacht des Papstes und nicht zuletzt das Marianische als Inbild der Frau und aller Erlösten. Insofern kann das Buch als eine unpräntöse Apologie des Katholischen in der zersplitterten Welt für die um Einheit ringende Christenheit angesehen werden.

Nicht der geringste äußere Vorzug liegt in der lebendigen, von persönlichen Erfahrungen durchstimmten Darstellung des Buches, in dem offizielle Dokumente, praktische Stellungnahmen zu Zeit- und Menschheitsfragen und theologische Reflexionen (auch wenn sie nicht die Höhe wissenschaftlicher Erudition anstreben) ein den Leser anziehendes Mosaik christlicher Glaubensüberzeugung bieten. Es stellt im ganzen einen Gegenbeweis zu der beinahe schon offiziösen Einstellung dar, daß Konversionen im Zeitalter der Ökumene unangemessen seien. Das kleine Werk beweist im Gegenteil seine Bedeutung auch für die Gesamtökumene, insofern in ihm die Wahrheitsfrage vom einzelnen entschieden und für viele als Forderung offengehalten wird.

Leo Scheffczyk, München

Moraltheologie

Recktenwald, Engelbert: *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury (Philosophie und realistische Phänomenologie, Bd. 8)*, Heidelberg: Winter 1998, 165 S., ISBN 3-8253-0663-1, (geb.) DM 58,00.

Es geht um den vieldiskutierten Gottesbeweis Anselms von Canterbury (1109) aus seinem Werk »Proslogion« (1077/78), dem das Werk »Monologion« (1076) vorausging und das Werk »De veritate« (80er Jahre) folgte. In »Proslogion« schrieb Anselm die beweisführenden Worte: »... daß Du (Gott) etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann« – »id quo maius cogitari non potest« (S. 87). Ein zeitgenössischer Mönch na-

mens Gaunilo hat bereits diese Beweisführung kritisiert wie später Kant: »daß das Sein und Denken verschieden sei«; Hegel wendete gegen die Kritiker ein, daß das »Sein in sich« anderer Seinsart sei als andere Sachverhalte und daß dies Anselm bereits wußte (vgl. J. Pieper, Scholastik, Leipzig 1984, S. 63f). Der gängige Vorwurf, Anselm habe einen unzulässigen Sprung von der noetischen Denkordnung zur ontologischen Seinsordnung vollzogen, trifft somit nicht zu. Zu dieser Problemlage meint Recktenwald:

»Die entscheidende Bedingung, um den Anselmschen Gottesbeweis zu verstehen, besteht meines Erachtens in der Erkenntnis, daß nicht der Begriff des *id quo* qua Begriff der Ausgangspunkt des

Beweises ist, sondern der *Gehalt* dieses Gedankens. Der aber besteht, ... im sittlichen Wert, in der Gerechtigkeit« (S. 87). Der Vf. geht also von der Voraussetzung aus, daß es nicht um einen ontologischen, sondern um einen axiologischen Begriff geht (S. 83). Das wird deutlich – nach Ansicht des Vf. – im späteren Werk »De veritate«. Daher beginnt der Vf. seine Ausführungen mit der Definition der »Gerechtigkeit« laut »De veritate« (S. 19 ff). Denn die entscheidenden Worte »id quo maius« kommen als moralische Größe (maius = melius) im Begriff der Gerechtigkeit vollauf zur Geltung (S. 83 ff).

Recktenwald fügt jedoch die zusätzliche Bemerkung hinzu: »Zwar kann Anselms Begriff des *bonum* nicht auf die ethische Dimension beschränkt werden, doch kann er auch umgekehrt niemals unabhängig von ihr konzipiert werden« (S. 83).

Das war – nach Ansicht des Vf. – im vorausgehenden Werk »Monologion« noch nicht der Fall: »Gott wird im *Monologion* durch anderes erkannt, im *Proslogion* durch sich selbst, genauer – durch sein eigenes Licht« (S. 138). Es handle sich um ein intuitives Erkennen, »um die Wahrnehmung des Lichtes Gottes selbst« (S. 140). Das wird in »De veritate« ganz deutlich aufscheinen (S. 142). Deshalb stellt der Vf. seiner Untersuchung die These voran, »daß Anselms Denken ganz getragen ist von der Evidenz einer sittlichen Erfahrung, die auch für die Entdeckung des Gottesbeweises im *Proslogion* verantwortlich ist« (S. 10).

Einführend zitiert der Vf. die neueste Literatur zur behandelten Problematik (S. 12–17) und erwähnt zuletzt drei Werke, die seiner Beweisführung nahekommen (S. 17). Die Problematik hat dadurch an Aktualität gewonnen, daß Papst Johannes Paul II. sie zum Gegenstand seiner neuesten Enzyklika »Fides et ratio« – das Verhältnis von Glaube und Vernunft – erwähnt hat. Anselms Werk »Proslogion« wird in Art. 14 und 42 zitiert, »Monologion« ebenfalls in Art. 42. Der Papst spricht von einer »implizierten Philosophie«, von der jedem Menschen eingegebenen Fähigkeit, »Gott, die Wahrheit und das Gute zu erkennen« (Art. 4). Aber unter der Überlast des neuzeitlichen Wissens habe sich die Vernunft »über sich selbst gebeugt« und wurde von Tag zu Tag unfähiger, »den Blick nach oben zu erheben« (Art. 5). Daraus entstanden verschiedene Formen des Agnostizismus und Relativismus. Daher gelte es, »die Notwendigkeit des Nachdenkens über die Wahrheit« neu zu bekräftigen – darin besteht das Ziel der neuesten Enzyklika (vgl. Art. 6). Das II. Kapitel trägt als Überschrift die Worte Anselms: »credo ut intelligam« (Proslogion).

Joachim Piegsa, Augsburg

Schmid-Tannwald, Ingolf (Hg.): *Gestern »lebensunwert« – heute »unzumutbar«*. Wiederholt sich die Geschichte? München – Bern – Wien – New York: Zuckschwerdt Verlag 1998, 192 S., ISBN 3-88603-623-5, DM 29,80.

Dieses vom Leiter der Familienplanungsstelle an der Frauenklinik des Münchener Klinikums Großhadern herausgegebene Buch gibt die Referate und die Diskussion eines Kooperationsseminars der »Ärzte für das Leben« und der Hanns-Seidel-Stiftung wieder, das im Sommer 1997 im Kloster Banz gehalten wurde. Das Thema des Seminars, das als Buchtitel übernommen worden ist, weist auf das Grundanliegen der Veranstaltung hin, nämlich das Tabu von der Unvergleichbarkeit zwischen der Vernichtung »lebensunwerten« Lebens (der sog. T-4-Aktion) und der darauffolgenden massenhaften Tötung gesunder Menschen im »Dritten Reich« einerseits und der gegenwärtigen Tötung von Millionen von ungeborenen Kindern in der Bundesrepublik Deutschland seit der Legalisierung der Abtreibung andererseits zu brechen. Die immer wieder vorgeschobene Unangemessenheit eines solchen Vergleichs kontert Professor Schmid mit einer Reihe frappierender Parallelen zwischen damals und heute. Es sind die propagandistische Vorbereitung einer solchen organisierten Tötung, das Selektionsverfahren, die Verschleierung und die Irreführung der Öffentlichkeit. Wenn man noch die Einwilligung der Mutter und der Angehörigen zur Tötung ihrer Kinder und die Mithilfe von Ärzten und Pflegepersonal hinzurechnet, so sieht man ein, daß nicht nur der Vergleich zu Recht besteht, sondern auch, daß unter manchen Aspekten die »Kultur des Todes« heute sogar weiter fortgeschritten ist. Mehr noch, während damals die vom Staat durchgeführten Morde ohne Rechtsgrundlage geschahen und deshalb geheimgehalten wurden, wird der Kindermord heute in aller Öffentlichkeit auf der Basis einer gesetzlichen Regelung durchgeführt, mit der der Gesetzgeber das den Rechtsstaat konstituierende Gewaltverbot für Private abgeschafft hat. Das Grundkriterium dafür, daß die Mutter die Tötung ihres Kindes verlangen darf, ist die »Unzumutbarkeit« des Lebens des Ungeborenen – egal ob krank oder gesund.

Das Seminar ist seinem in unverblümter Sprache ausgedrückten Grundanliegen, nämlich der Entkräftung des Vergleichstabus, mit einer Reihe wissenschaftlicher Beiträge nachgekommen. Mediziner aus verschiedenen Spezialbereichen, Historiker, Juristen und ein Philosoph beleuchten die gegenwärtige Abtreibungspraxis aus verschiedenen Gesichtspunkten anhand ihrer Forschung und Praxis. Damit

erfährt der Leser eine Fülle von Informationen und gesicherten Resultaten bezüglich der Mißachtung des Wertes und der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens im »Dritten Reich« und heute.

Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über die Entwicklung des Rechts auf Leben in der Bundesrepublik vom »Grundgesetz« nach dem Krieg bis heute, wo die »Abtreibung als Staatsaufgabe« gilt – so der Titel des Beitrags des Juristen Wolfgang Philipp. Es ist nicht abwegig, wenn derselbe Autor bemerkt, daß die unaufhörliche Bemühung um Entschuldigung der Verbrechen der Vergangenheit, die andere begangen haben, eine willkommene Alibifunktion erfüllt, um von der heute stattfindenden Dezimierung der neuen Generation abzulenken.

Durch die im Buch wiedergegebenen Beiträge mehrerer Fachleute kommt der Leser zu einer noch klareren Einsicht, daß Forscher im Bereich der Humangenetik, Ärzte, Politiker und Juristen infolge der grassierenden »Abtreibungsseuche« sich oft in eine höchst komplizierte und schwierige Situation verwickelt sehen, weil die weitverzweigte Seuche immer mehr Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der wissenschaftlichen Tätigkeit infiziert. Gerade die Ausweitung eines Verbrechens, das an den Wurzeln der Humanität rüttelt, soll allen moralisch gesinnten Menschen bewußtmachen, daß jeder von ihnen in seinem eigenen Bereich aufgefordert ist, der »Kultur des Todes« entgegenzuwirken.

Giovanni B. Sala SJ, München

Johannes Paul II.

Johannes Paul II.: Wir fürchten die Wahrheit nicht: der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen. Aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen von Josef Helmut Machowetz, Graz – Wien – Köln: Styria 1997, 240 S., DM 30,00.

Es gibt wohl kaum einen Zeitgenossen, der gleichzeitig auf soviel Zustimmung und Kritik stößt wie unser gegenwärtiger Papst. Vom englischsprachigen Time-Magazin wegen seines Einsatzes für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt zum Mann des Jahres gekürt, werden andere Medien nicht müde, Johannes Paul II. als konservativ-verbohrt Persönlichkeit darzustellen. Die Moderatorin einer TV-Diskussion brachte diese scheinbare Widersprüchlichkeit auf den Punkt: der Papst habe für die Menschen in Kuba mehr erreicht als jeder andere Staatsmann; gleichzeitig gelinge es ihm aber auch, in unserer Gesellschaft hinsichtlich des § 218 – Stichwort: Beratungsschein – erheblichen Unfrieden zu stiften. Angesichts dieser zwiespältigen Situation nimmt es nicht wunder, wenn die Person Johannes Pauls II. heute bei vielen höchst umstritten ist.

Eine Möglichkeit, manche Mißverständnisse aufzulösen und das Oberhaupt der katholischen Kirche umfassender kennenzulernen, bietet das hier vorzustellende Buch mit Auszügen aus seinen Predigten und Ansprachen. In ihm wird deutlich, daß es dem Papst letztlich immer um den einzelnen Menschen geht, um Sinn und Ziel seiner Existenz: Wie unsere Gesellschaft als Ganze, so ist auch jeder einzelne voll Sehnsucht »nach dem Absoluten, in ständiger Erwartung des übernatürlichen Lichtes, in leidvoller Suche nach der Wahrheit schlechthin und nach echter Freude« (S. 38), wie er es einmal vor Schülern formulierte. Nicolino Sarale

schreibt im Geleitwort, daß Johannes Paul II. uns durch sein Lehramt und seine Pastoral eindringlich mahnen will, »mit Verständnis, Geduld und Sensibilität dem inneren Drama eines jeden Menschen zu begegnen« (S. 9).

Dieser Blick auf den von tausend Fragen, Sorgen und Leiden geängstigten und gequälten Menschen zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch, dessen fünf Kapitel mit kurzen Einleitungen versehen sind. Im ersten Abschnitt finden sich Texte, die den Beunruhigungen und Widersprüchen der modernen Gesellschaft nachgehen. Drei Aspekte liegen dem Papst hierbei besonders am Herzen: die Krise des Glaubens, der damit verbundene moralische Verfall sowie – als Antwort hierauf – das Bemühen um die Hinwendung zur Botschaft Christi. Die heutige Gesellschaft sei vom Bedürfnis nach religiösen Werten geprägt, wie ein »unerwartetes, zuweilen unterdrücktes und schmerzliches Fragen nach religiösen Werten und nach dem Sinn des Lebens in den Herzen vieler unserer Zeitgenossen« (S. 40) zeige.

Deutlich wird diese Sehnsucht im zweiten Kapitel: »An der Seite der leidenden Menschheit«. Es enthält Worte der Sympathie mit Kranken und Leidenden – darunter einige Abschnitte zum »Drama von AIDS« –, bringt die Sorge um die alten Menschen zum Ausdruck und befaßt sich mit der Forderung der Bergpredigt, den Gefangenen nahe zu sein. Die Antwort auf dieses oft als sinnlos empfundene Leiden liegt beim gekreuzigten Heiland, wie der Papst im Apostolischen Schreiben »Salvifici doloris« darlegt: »Das Kreuz Christi wirft einen Lichtstrahl auf das Geheimnis des menschlichen Leidens« (S. 78).

Zündstoff enthält der nächste Abschnitt, in dem »Das Drama der Vergangenheit« aufgegriffen

wird. In ihm werden die Kreuzzüge, der Sklavenhandel oder der Fall Galilei ebenso behandelt wie die Schuld gegenüber den Juden, das den Nichtkatholiken zugefügte Unrecht und Fragen der Ökumene. Auch auf das Verhältnis von Kirche und Mafia, die Verantwortung der Gläubigen für die Mißstände unserer Zeit sowie auf die Benachteiligung der Frau in der Kirche wird Bezug genommen. Der Einleitung zu diesem dritten Kapitel ist nichts hinzuzufügen: Kein Papst vor Johannes Paul II. »hat ... bisher den Mut gehabt, die menschlichen Schwächen der Kirche so direkt beim Namen zu nennen und für den vielfältigen Verrat am Evangelium um Verzeihung zu bitten« (S. 118).

Das vierte Kapitel trägt den Titel »Sorge um die Zukunft der Gesellschaft«. Die hier vorgelegten Textpassagen greifen zum einen Fragen aus dem Bereich von Wissenschaft und Technik auf, z. B. hinsichtlich von Umweltproblemen oder Aspekten der Gentechnik. Zum anderen geht es um ethische Gesichtspunkte, die sich aus dem gegenwärtigen ideologischen und religiösen Pluralismus ergeben haben. Schließlich kommt die Sorge des Papstes um die sozialen und politischen Fragen von heute zum Ausdruck, die er bereits sehr früh in seinem Pontifikat aufgriff. Etwa in seiner Ansprache vor den Vereinten Nationen im Herbst 1997, während der er von »einer systematischen Bedrohung der unantastbaren

Rechte des Menschen« (S. 172) sowohl im materiellen als auch im geistigen Bereich warnte.

Das fünfte und letzte Kapitel »Mit Vertrauen und Hoffnung« nimmt die vorangegangenen Abschnitte nochmals auf und versucht ein Resümee. In ihm wird vom Weg der Liebe und der Gewaltlosigkeit gesprochen, von Werten wie Ehrlichkeit, Solidarität und gegenseitiger Anerkennung, auch von der Wahrheit als Licht des menschlichen Verstandes. Johannes Paul II. setzt in diesem letzten Kapitel auf die Hilfe des christlichen Glaubens: »Er gibt uns den nötigen Mut, unseren Weg des Vertrauens auf Gott, der auch Herr unserer Geschichte ist, erleuchtet und voll Hoffnung fortzusetzen« (S. 199).

Abschließend bleibt festzuhalten, daß die Einzeltexte des Bandes den Leser in idealer Weise in die Gedankenwelt des gegenwärtigen Papstes einführen. Sie umfassen in den meisten Fällen ein oder zwei Seiten. Es ist deshalb auch möglich, sie über einen längeren Zeitabschnitt verteilt zu lesen. Kritisch anzumerken ist hinsichtlich der Texte, daß vornehmlich Predigten und Ansprachen ausgewählt wurden, die Johannes Paul II. während seiner Pastoralreisen hielt. Enzykliken und andere zentrale Apostolische Schreiben sind demgegenüber leider nur an wenigen Stellen abgedruckt.

Karl-Georg Michel, Mönchengladbach

Naturphilosophie

Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften. Hg. von Ludwig Pohlmann in Zusammenarbeit mit Hans-Jürgen Krug und Uwe Niedersen. Band 8, 1997: Evolution und Irreversibilität, ISBN 3-428-09441-7, DM 148,00.

Das vorliegende Buch ist der Versuch, vornehmlich von Physikern, die Einsichten der Selbstorganisationstheorie für die moderne Evolutionstheorie nutzbar zu machen. Im folgenden sollen daher die elf Beiträge des Bandes für theologisch und philosophisch Interessierte auf ihre Aussage zur Thematik von Schöpfung und Evolution hin untersucht werden. Das bedeutet, daß die einzelnen Beiträge nach dieser Thematik gewichtet, Eingang in die Rezension finden. Die nicht thematisierten Beiträge, seien wenigstens mit Autor und Thema genannt: Wolfgang Muschik: Irreversibilität und Zweiter Hauptsatz; H. Dieter Zeh: Über die »Zeit in der Natur«; Werner Ebeling: Physikalische Grundlagen und Evolution der Information; Rainer Feistel: Evolution im Eigenschaftsraum; Peter Kafka: Das sogenannte Energieproblem sowie die Edition einer Autobiographie von Raphael Eduard Liesegang; Und doch! von Hans Jürgen Krug.

Selbstorganisation wird von den Herausgebern in Abgrenzung zu Fremdorganisation definiert (vgl. S. 8). Vornehmlich fremdorganisiert wird die Artbildung von Ernst Mayr verstanden, wenn er Umweltveränderung und Isolation der evolvierenden Art als hauptsächliche Faktoren der Artbildung nennt. Demgegenüber kann »in hinreichend komplexen Systemen ... eine dynamische Ordnung und Strukturierung unter bestimmten Randbedingungen spontan, d.h. ohne strukturelle oder informationelle Vorgaben von außen, entstehen« (S. 301). Für den theologisch und philosophisch interessierten Leser heißt das, daß das »Selbst«, das »sich organisiert«, also nicht als ein irgendwie autonom tätiges Subjekt verstanden wird, sondern der Vorgang der Selbstorganisation wird weiterhin an einem Objekt, »einem komplexen System«, beobachtet, das allein aufgrund interner Vorgänge Struktur gewinnt. Das »Selbst« der in diesem Werk vorgestellten Selbstorganisationstheorie ist also kein autopoietisches Subjekt, das den Part Gottes ontologisch übernehmen und so Schöpfung durch Evolution ersetzen könnte. Die Selbstorganisationstheorie ist somit eine rein naturwissenschaftliche Theorie und erhebt – wenigstens in diesem

Werk – nicht den Anspruch, hinter den Urknall zurückzureichen oder diesem selbst statt einer astrophysikalischen Hypothese den Status einer »primordial nature« Gottes im Rahmen einer Prozeßtheologie in Anlehnung an Whitehead zu geben.

Die Beiträge des Bandes verlassen also nie die Ebene naturwissenschaftlicher Theorie, können darüber hinaus aber sehr viel zur säuberlichen Unterscheidung und Klärung der Ebenen von Schöpfung und Evolutionstheorie beitragen. Ilya Prigogines Beitrag *Zeit, Chaos und die zwei Kulturen* bewegt sich im Grenzgebiet von Naturwissenschaft und Philosophie, ohne die Grenzen zu überschreiten oder zu verwischen. Prigogine spricht von den »zwei Kulturen«, für die am Anfang die Philosophen Heraklit und Parmenides stehen. Er behandelt das Thema wie schon gesagt jedoch rein naturwissenschaftlich. Die klassische, deterministische Physik glaubte noch an die Reversibilität aller Vorgänge. Einstein, wohl der bedeutendste Vertreter dieser Richtung in unserem Jahrhundert, nahm daher auch folgerichtig an, daß Zeit und Evolution nur eine Illusion sein könnten (S. 14). Prigogine bezeichnet dies als eine statische Sicht der Wirklichkeit, eben weil es keinen richtigen Fortschritt gibt, sondern alles im Prinzip reversibel ist. Die evolutionäre Sicht der Wirklichkeit setzt er mit der Entdeckung des II. Hauptsatzes der Thermodynamik an, der eine zunehmende Entropie lehrt und somit dem Pfeil der Zeit Realität zubilligt und ihn vom Geruch der einsteinschen Illusion befreit (vgl. S. 14). Prigogine ist aber der Auffassung, daß sich der Widerspruch beider Sichtweisen auflösen läßt, »wenn die Instabilität in die Grundgesetze eingefügt wird. Denn nach allem scheint es, daß die evolutionären Muster in unserem Universum fundamentale Eigenschaften der Natur sind« (S. 21).

Auch Hans-Jürgen Krug thematisiert in seinem Beitrag *Irreversibilität und Zeit als Fiktion und Erfahrung* zwei Sichtweisen auf die Wirklichkeit, nämlich einmal die gewöhnliche Alltagserfahrung, sowie ihre naturwissenschaftliche Erforschung. Im Gegensatz zu Gerhard Vollmer sieht er jedoch die Alltagserfahrung als maßgebend an und die naturwissenschaftliche Beschreibung als Fiktion. Das gibt ihm auch ein Kriterium an die Hand, Ende, Ziel und Vollendung von evolvierenden Gestalten zu beurteilen. Nicht die sogenannte »aktive Selbsttranszendenz« hebt zu neuen Gestalten, sondern »erst ein vollständiger Neuansatz, der mit der alten Struktur nicht kompatibel ist, eröffnet neue Perspektiven« (S. 73). Eine »permanente Evolution von einfachsten zu immer komplexeren Strukturen als selbstverständliche Grundlage eines biologischen oder kulturellen Zeitpfeils« (S. 72) bezeichnet er als Mythos. Die Rede von einem immer »neu ansetzenden Schöpfungsprozeß« (S. 73) kann sehr

gut mit Hengstenbergs »gestufter Schöpfung« verglichen werden: Das Auftreten neuer Arten kann hier als konditioniert evolutives Einrücken lebendiger Wesen in ihre endgültigen Gestalten verstanden werden und nicht als Prozeß ständigen Überwindens eigentlich fertiger Kreaturen. Denn: »Fortschritt ergibt sich nur, wenn die Evolution an anderer Stelle von neuem ansetzt« (S. 72).

In seinem Beitrag *Wege und Agenten: Reduktion und Konstruktion in der Selbstorganisationstheorie* erweitert Frank Schweitzer die Überlegungen Hans-Jürgen Krugs und dessen Präferenz für die Lebenswelt wie folgt: Eine reduktionistische Naturwissenschaft, »die nur »einen entzauberten Blick auf eine mondartige Wüste« ermöglicht, ist nicht mehr zeitgemäß. Die Phänomene sollen nicht mehr einem atomaren Reduktionismus geopfert werden, statt dessen werden Komplexität und Vielfalt wichtig« (S. 118). Frank Schweitzer wertet, in einer »Mesoskopie« (S. 121 ff) genannten Sicht, Strukturen des in der alten Sicht wertfreien und homogenen Universums, je nach Ebenen, teleologisch: Selbstorganisationsprozesse werden für uns wahrnehmbar, »wenn wir unsere Wahrnehmung auf eine entsprechende Ebene fokussieren – ähnlich der Scharfeinstellung beim Mikroskop ... Im Gegensatz zur Mikroskopie fokussiert die Mesoskopie die wissenschaftliche Wahrnehmung nicht mehr auf die kleinsten Einheiten, sondern auf Einheiten, die komplex genug sind, um eine Strukturbildung zu ermöglichen« (S. 122). Schöpfung wird in dieser Sicht wieder in den vom Schöpfer angezielten Gestalten wahrgenommen und nicht bloß in den homogenen atomaren und molekularen Betriebsstrukturen (Portmann), die ganz im Dienst der eigentlich zur Erscheinung kommenden (End-)Gestalten aufgehen. Denn der »Aufruhr der Elemente« soll ja in die »Stille des Objekts« (Hans Jonas) gebannt werden.

Auch alle weiteren Beiträge wenden sich kritisch gegen den Neodarwinismus, so etwa Lars-G. Lundin in seinem Beitrag *Gen-Paralogien und die Makroevolution der Vielzeller*, in dem er die Rolle von Gen- und Genomduplikationen in der Evolution beschreibt, d.h. es wird sozusagen Erbmateriale in den Chromosomen angereichert, das dann irgendwann plötzlich im Phänotyp ausbricht und diesen revolutioniert. Ähnliches, daß »sich Wesenseigenschaften nicht auf Vorläufer zurückführen lassen« (S. 171), vertritt auch Michael Köhler in seinem Beitrag *Evolution in Hierarchien*.

Zu den Beiträgen insgesamt ist zu sagen, daß sie streng naturwissenschaftlich argumentieren und nicht wie Jacques Monod etwa eine weltanschauliche Interpretation mitliefern. Es bleibt dem Leser überlassen, in welches philosophische oder theologische Denkmuster er die Fakten einordnet.

Helmut Müller, Koblenz

Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen

Von Gerhard Ludwig Müller, München

I. Der Plausibilitätsvorsprung der sogenannten pluralistischen Religionstheologie

Die unter dem Namen »pluralistische Religionstheologie« bekannt gewordene Theorie, wie sie etwa von John Hick, Paul Knitter u. a. vertreten wird, liegt voll im Trend der säkularisierten und postchristlichen Welt der europäisch-nordamerikanischen Zivilisation.¹

Dem an religiösen Fragen irgendwie interessierten Publikum, das zufällig bei einer Talkshow, auf einer Akademieveranstaltung oder beim Smalltalk einer Gartenparty zusammenkommt, leuchtet die These unmittelbar ein, daß es in allen Religionen unter der Oberfläche verschiedener Glaubensauffassungen und ritueller Praktiken im Grunde um das gleiche geht, nämlich um die Gewinnung eigener Identität vor dem unerkennbaren, aber doch erfahrbaren Sinnhintergrund des Absoluten. Jedem Zeitgenossen, der gegenüber metaphysischen Fragen skeptisch ist und sich über das Überlegenheitsgefühl der einen Religion über die andere ärgert, die Kirche aber doch irgendwie interessant findet, leuchtet die These ein, daß es hinter den Wahrheitsansprüchen der Religionen im letzten doch um nichts anderes geht als um die Motivierung zu ethischem Handeln gegenüber den Mitmenschen. Die Religionen dienen hauptsächlich dem Weltfrieden, und sie dienen der »Bewältigung« der Kontingenzerfahrung des einzelnen Menschen.

Da jedoch, so wird ferner gesagt, die menschliche Vernunft wegen ihrer Endlichkeit im Bereich der Transzendenz die Wahrheit nicht so überprüfen könne, wie ihr dies bei empirisch faßbaren Gegenständen oder in Gedankenoperationen der formalen Logik möglich ist, entfalle das Kriterium, mit dem die Wahrheitsansprüche der Religionen auf ihren kognitiven Sinn überprüfbar wären. Die Wahrheitsbehauptungen der einzelnen Religionen sind demnach nur Funktionen an der Entfaltung des so-

¹ Einen guten Überblick über die Quellen und Literatur zur Pluralistischen Religionstheologie bietet P. Schmidt-Leukel in ThRv 89 (1993) 354–370. Die Konsequenz einer totalen Destruktion des christlichen Credo zieht unverblümt R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie?, in: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), hg. v. M. v. Brück u. J. Werbick, Freiburg/Basel/Wien 1993, 144–200.

teropraktischen Programms, das aller Religiosität des Menschen zugrunde liegt. Keine einzelne Religion sei in der Lage, ihre Überlegenheit über andere oder gar einen Alleinanspruch auf die Wahrheit im Verhältnis zu den restlichen Religionen vor der Vernunft und im Rahmen ihrer endlichen Vollzugsbedingungen auszuweisen. Wenn die erkenntnistheoretische Position, daß die menschliche Vernunft grundsätzlich die Grenzen ihrer Endlichkeit und ihrer Begrenztheit rationaler Erkenntnis auf das Endliche nicht überschreiten kann, den meisten Menschen des abendländischen Kulturkreises nach der Aufklärung und auf den Grundannahmen Kantischer Metaphysikkritik als absolut plausibel und unwiderleglich erscheint, dann muß jeder Anspruch einer Religion auf die unbedingte Gültigkeit ihrer Wahrheitsaussagen über Gott, der eine Personwirklichkeit ist und uns nicht nur als eine solche erscheint, und über seine Offenbarung im Wechselspiel von göttlicher Anrede und personaler menschlicher Antwort als die willkürliche Verabsolutierung einer einzelnen relativen, standpunktabhängigen Meinung über das an sich und in sich für uns absolut unerkennbare Absolute gelten.

Ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen innerhalb einer Gesellschaft oder eines Staates scheint allein dadurch gewährleistet, daß alle absoluten und exklusiven Wahrheitsansprüche ihres Glaubens an Gott, das Göttliche oder den transzendenten Horizont aller Welterfahrung aufgegeben werden. Nur so werde Friede unter den Religionen, der wiederum Voraussetzung ist für einen universellen und ewigen Frieden unter den Menschen in der ganzen Welt.

Unhintergehbare absolute Bedingung des Zusammenlebens der Anhänger verschiedener Religionen scheint die Anerkennung der Unerkennbarkeit des Absoluten und der Offenbarungsunfähigkeit des einen personalen Gottes zu sein. Fast paradox wird dabei die Ablehnung absoluter Wahrheitsansprüche konkreter Religionen erreicht durch die Verabsolutierung der Subjektivität des *endlichen* Geistes. In eigenartiger Verkehrung aller Logik wird die Endlichkeit des menschlichen Geistes zur unübersteigbaren Grenze für das Unendliche.

Schon 1802 hatte *G. W. F. Hegel* für den metaphysischen Skeptizismus und die angebliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis Gottes und seiner Offenbarung die anthropozentrische Reduktion des denkenden Subjekts auf eine mit Sinnlichkeit affizierte Vernunft verantwortlich gemacht: »Da der feste Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Vernunft fixiert haben, eine mit Sinnlichkeit affizierte Vernunft ist, so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen. Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt, nämlich als eine fixe, unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Focus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden Übersinnlichen an einer oder anderer Stelle anzutünchen«².

² Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (= PhB 62b), Hamburg 1962, 11.

Dieser Grundstrom von Skepsis und Agnostizismus gegenüber der Fähigkeit des Menschen, über bloß subjektive Mutmaßungen über die Transzendenz hinauszukommen, wird noch von anderen Zuflüssen gespeist. Er scheint unwiderstehlich die Fundamente einer theologischen Theorie der analogen, aber realen Erkenntnis der Existenz des personalen Gottes und seiner geschichtlich-eschatologischen Selbstoffenbarung im Wechselspiel von Wort und Glauben zu unterspülen.

In diesem Sinn versuchen die Vertreter der pluralistischen Religionstheorie die skeptisch-agnostischen Vorurteile der neuzeitlich-westlichen Geistesgeschichte und Stereotypen traumatischer Erfahrungen (Toleranzfeindlichkeit von Religionen mit geschichtlich-eschatologischem Wahrheitsverständnis) abzurufen und sie als Elemente in ihr System einzubauen.

Hier können nur einige von vielen verstärkenden Zuflüssen kurz genannt werden, die die Grundtendenz der neuzeitlichen Kritik des Christentums zu einem Mahlstrom machen, der das kirchliche Credo in das offene Meer einer allgemeinen Religiosität ohne Markierung und Orientierung in Raum und Zeit verschwimmen läßt.

Entscheidend ist zunächst der auf *Descartes* zurückgehende Dualismus von Geist und Sinnlichkeit. Aus ihm entspringt der Gegensatz einer reinen Reflexionsphilosophie, die einerseits nur die Bedingungen des formalen Vernunftvollzugs reflektierte und andererseits sich nur auf eine auf Phänomenbeschreibung eingegrenzte Wissenschaft von Natur, Geschichte und Gesellschaft beschränkte. Wenn derart die geist-leibliche Einheit des Menschen in der Wurzel zerschnitten ist, gibt es auch keine innere Vermittlung von Transzendenzverwiesenheit des Menschen und geschichtlich-konkreter Kommunikation mit Gott in seinem geschichtlichen Handeln und in seinem fleischgewordenen Wort.

Als Rationalist muß *Baruch de Spinoza* aus der Undenkbarkeit der Inkarnation ihre ontologische Unmöglichkeit folgern. Deswegen muß ihm ihr logisches Pendant, nämlich ihre Versprachlichung in der Aussage von der hypostatischen Union gerade so unvernünftig scheinen, als wenn ihm jemand sagen wollte, »der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen«³. Wenn für Spinoza der heilsnotwendige Glaube an eine wörtlich-buchstäblich verstandene Fleischwerdung Gottes auch vollständig widersinnig ist, so hält er dennoch Jesus für eine besonders deutliche Darstellung des ewigen Sohnes Gottes, d.h. »der Weisheit, die sich in allen Dingen und am meisten im menschlichen Geiste und von allen am meisten in Christo Jesu kundgetan hat«⁴.

Es versteht sich, daß von seiten des *Empirismus* (D. Hume), des *Sensualismus* (Baron Holbach) und der *positivistischen* Metaphysikkritik (Wiener Schule, z.T. analytische Philosophie) jedem Wahrheitsanspruch der Aussagen des christlichen Credo ihrem Inhalt und Ereignischarakter nach der Boden entzogen ist. Wenn Religion nicht überhaupt als Machtinstrument einer Priesterkaste oder als Illusion entlarvt wird (L. Feuerbach, A. Comte, K. Marx, F. Nietzsche, S. Freud), kann diesen Aussagen im Rahmen einer funktionalistischen Religionskonzeption allenfalls der heuristische Wert von Bildern, poetischen Metaphern oder Impulsen zum morali-

³ 73. Brief an Heinrich Oldenburg: Baruch de Spinoza, Briefwechsel (= PhB 96a), Hamburg³ 1986, 277.

⁴ Ebd. 277.

schen Handeln zugestanden werden (D. F. Strauß, C. G. Jung, E. Drewermann), ohne daß die Metaphorik eine Grundlage hat in der Wirklichkeit, von der her sie sich dem menschlichen Geist einprägt oder auf die sie hinführt.

Ein weiterer Eckstein der pluralistischen Religionstheologie ist die Vernunftkritik Kants. Angesichts des Unvermögens der theoretischen Vernunft für die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes und seiner Selbstoffenbarung in der Geschichte bleibt nur ein moralischer Gottesglaube. Gott ist allenfalls ein denkbewusstes Ideal der theoretischen Vernunft oder der Grund des Unbedingten jeder sittlichen Handlung. Hier gibt die natürliche Religion (wie sie schon von den englischen *Freethinkers* des 17. und 18. Jahrhunderts entwickelt worden war) das Richtmaß für die Offenbarungslehre, wie sie vom kirchlichen Bekenntnis vorgelegt wird. Da Kant von seinem Ansatz her den Graben zwischen Vernunft und Sinnlichkeit nicht überbrücken konnte, vermochte er auch die moralische Religion aus Vernunftbegriffen und den christlichen Glauben, der auf geschichtlichen Fakten beruht, nicht innerlich zusammenzufügen. Die Lehre der Kirche, in der sich die Offenbarung vergegenwärtigt, kann keineswegs als von Gott geoffenbart unbedingten Glauben verlangen. Es gelte: »So muß die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste gebietende Prinzip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird, und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Faßlichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und kultiviert werden«⁵.

Der Verneinung der Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Christi und der instrumentellen Heilsnotwendigkeit von Glauben und Kirchengliedschaft sowie der Reduktion der Religionen auf ihre soteriopraktische Rolle in der pluralistischen Religionstheologie entspricht schon die Formulierung Kants: »Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d.i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d.i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statuarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein *Religionswahn*, dessen Befolgung ein *Afterdienst*, d.i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes, ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird«⁶.

Eine weitere Anleihe stellt die Religionsbegründung des frühen *Schleiermacher* aus einem »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit vom Absoluten« dar. Wenn jenseits einer metaphysischen Umformung des Glaubens im alten Christentum und ei-

⁵ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793): Werke in zehn Bänden 7, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968, 835.

⁶ Ebd. 838.

ner moralistisch verflachten Aufklärungchristlichkeit der christliche Glaube entwickelt wird aus einer Einheitserfahrung mit dem Unendlichen, das sich auf vielfältige Weise im Endlichen darstellt, dann kann der christliche Glaube vielleicht den Höchstfall der Präsenz des Unendlichen im Endlichen und den Integrationspunkt für alle konkreten Religionen darstellen. Die für das Christentum charakteristische Einheit von Gottunmittelbarkeit und heilsgeschichtlicher Vermittlung scheint nicht voll erreicht, wenn das Endliche nur der Darstellungsraum des unerschöpflich bleibenden Unendlichen ist, in das hinein sich die geschichtliche Individualität und Faktizität aufhebt.

»Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig, weil sie ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem Alles ewig sein muß: aber sie selbst und ihre ganze Bildung ist vergänglich ... Das Christentum über sie alle (die bisherigen Religionen, d. Vf.) erhaben, und historischer und demütiger in seiner Herrlichkeit hat diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt: es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem. Aber wann soll diese Zeit kommen? Ich fürchte, sie liegt außer aller Zeit ... Wenn es nun aber immer Christen geben wird, soll deswegen das Christentum auch in seiner allgemeinen Verbreitung unendlich und als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend sein? Es verschmäht diesen Despotismus, es ehrt jedes seiner eignen Elemente genug, um es gern auch als den Mittelpunkt eines eignen Ganzen anzuschauen; es will nicht nur in sich Mannigfaltigkeit bis ins Unendliche erzeugen, sondern sie auch außer sich anschauen. Nie vergessend, daß es den besten Beweis seiner Ewigkeit in seiner eignen Verderblichkeit, in seiner eignen traurigen Geschichte hat, und immer wartend einer Erlösung aus dem Elende, von dem es eben gedrückt wird, sieht es gern außerhalb dieses Verderbens andere und jüngere Gestalten der Religion hervorgehen, dicht neben sich, aus allen Punkten, auch von jenen Gegenden her, die ihm als die äußersten und zweifelhaften Grenzen der Religion überhaupt erscheinen. Die Religion der Religionen kann nicht Stoff genug sammeln für die eigenste Seite ihrer innersten Anschauung, und so wie nichts irreligiöser ist als Einförmigkeit zu fordern in der Menschheit überhaupt, so ist nichts unchristlicher als Einförmigkeit zu suchen in der Religion.«⁷

Einen Verbündeten für den Versuch, den christlichen Glauben aus der Religion als einer allgemeinen Erfahrung des Göttlichen oder des ungegenständlich Realen der Transzendenz aufzubauen statt aus der konkreten Begegnung Gottes inmitten der Geschichte, vermutet die pluralistische Religionstheologie in der historisch-kritischen Methode. Mit Lessing meint man die »Religion Christi« von der »christlichen Religion« absetzen zu können. Der Gegensatz zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« sei unüberbrückbar. Aus den synoptischen Evangelien könne man das Selbstverständnis des historischen Jesus rekonstruieren, das sich wesentlich unterscheide von den Interpretamenten, die die Jünger aus der jüdischen und hellenistischen Kultur auf Jesus bezogen hätten, um seine Bedeutsamkeit

⁷ D. F. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799) (= PHB 255), Hamburg 1970, 170–172.

als Katalysator einer religiösen Erfahrung des Absoluten und Unendlichen jenseits aller menschlichen Konzeptualisierung auszudrücken und den in ihrem Weltbild und Kulturkreis verhafteten Zeitgenossen zu vermitteln. Da Jesus sich nicht selbst mit den Prädikaten »Gottessohn«, »ewiges Wort des Vaters«, »Messias« und »universaler Heilsmittler« bezeichnet habe und jede Identifikation mit Gott und damit seine Verabsolutierung und Vergottung abgelehnt habe, müßten auch die genannten Prädikate des kirchlichen Bekenntnisses in einem mythisch-metaphorischen Sinn ausgelegt werden. Ein wörtliches Verständnis widerstreite dem Selbstverständnis Jesu. Das nikänisch-chalkedonensische Dogma widerstreite den Gesetzen der Vernunft, wenn man es im buchstäblichen Sinne auslege. Eine Inkarnation sei a priori unmöglich, weil das Absolute sich nicht als es selbst verendlichen könne, ohne sich in seiner Gottheit aufzulösen. Umgekehrt könne ein menschliches Individuum nicht derart eine Erscheinung Gottes und seine Verleiblichung werden, ohne in seiner menschlichen Natur verkürzt zu werden. Letztlich läuft es auf dieselbe Relativierung Christi hinaus, ob man mit John Hick Jesus nur als eine unter vielen aposteriorischen Bündelungen der Antwort auf die Erfahrung des a priori erfahrenen Absoluten sieht oder mit Paul Knitter Jesus als den Menschen begreift, in dem der unbedingte Anspruch des Unbedingten in der Vermittlergestalt eines bedingten Menschen vor uns hintritt, ohne daß die Mittlerschaft Christi auf der Identität des Trägers seines Menschseins mit der Hypostase des göttlichen Logos beruhen würde. Jesus ist so etwas wie die geschichtlich höchstmögliche Annäherung an die überzeitliche Christusidee und damit vielleicht die größtdenkbare Verwirklichung eines Ideals, aber nicht die Fleischwerdung des realen Wortes Gottes. Der Schritt zum biblischen Bekenntnis »Jesus ist der Christus« wird nicht gewagt.

Damit ist gesagt: Die 2000jährige Geschichte des christlichen Credo beruht nach dieser Interpretation auf einem gravierenden Mißverständnis, während das wahre Wesen des Christentums erst jetzt durch historisch-literarische Rekonstruktion ans Licht und zum Leben gebracht wird. Wie ein solches Mißverständnis möglich war, wenn doch alle Religionen eine Manifestation Gottes sind, muß offenbleiben.

Damit entfallen aber all die ärgerlichen Konkretheiten des kirchlichen Bekenntnisses, die den meisten Zeitgenossen, auch wenn sie in irgendeiner Weise christlich sozialisiert sind, als unvereinbar mit der naturwissenschaftlichen, historischen und philosophischen Vernunft erscheinen. Religiöse Erfahrung bedeutet für die Vernunft nicht dieselbe Herausforderung wie der Glaube als konkretes Bekenntnis und Zeugnis bis zum Martyrium. Die Attraktion monistischer Religionssysteme asiatischer Herkunft in postchristlichen Gesellschaften speist sich aus dem Axiom des Primates des Suchens der Wahrheit vor dem Finden und aus dem Überdruß an der christlichen Gewichtung der Person in ihrem unaufhebbaren Gegenüber zur Wirklichkeit und zum personalen Gott. Der Anspruch auf die unüberbietbare Wahrheit des christlichen Credo wird verwechselt mit der Vorstellung eines dinglichen Habens und Verfügens über die Wahrheit, um gegenüber anderen aufzutrupfen, die diese Wahrheit noch nicht besitzen, während doch gerade der an Christus Glaubende sich als Eigentum Christi versteht und sich als Diener des Evangeliums für die Heiden (Röm

15,16) und Mitarbeiter der Wahrheit Gottes in Pflicht genommen weiß (1 Kor 3,9; 3 Joh 8).

Mit einer ins Positive gewendeten Projektionstheorie Feuerbachs meint man sich die von der Kritik zersetzten und vor den aufgeklärten Zeitgenossen als peinlich empfundenen Glaubensinhalte als Bilder und kulturbedingte Ausdrucksformen einer Erfahrung des Absoluten und Göttlichen wieder zugänglich machen zu können, wenn nur ein wörtliches und buchstäbliches Verständnis ausgeschlossen wird. Die Geburt aus der Jungfrau z.B. ist dann das Symbol eines unmittelbaren Anfangs des religiösen Bewußtseins aus der Erfahrung des göttlichen Hintergrundes der Welterfahrung. Die leibliche Auferstehung Christi ist die Metapher für die Hoffnung jenseits des Todes, die sich als Unsterblichkeit der Seele, als Verschmelzung mit dem differenzlosen Einen jenseits von Sein und Nichts oder in anderen Symbolen in allen Religionen analog erkennen läßt. Die Trinität ist dann nichts anderes als eine ideelle Abstraktion des Wechselspiels von Einheit und Vielfalt, in dem sich der menschliche Geist vollzieht zwischen Unendlichem und Endlichem.

Eine Nähe zu *Ernst Troeltsch* ist nicht zu übersehen, der gelegentlich schon als der Vater der pluralistischen Religionstheologie genannt worden ist. *Wilhelm Dilthey* versuchte jenseits der Hegelianischen Einholung des Endlichen als Vollzugsmoment in der Selbstsetzung des absoluten Geistes und der dezisionistischen Verabsolutierung irgendeines geschichtlichen Vorgangs oder eines historischen Menschen, wie er es im Supranaturalismus annahm, einen induktiven Zugang zur Wahrheit der Religion, die sich fortschreitend in der Geschichte durchsetze und im Christentum zum relativ absoluten Höhepunkt gekommen sei. Diese komparativische Verhältnisbestimmung der Wahrheit in den Religionen erlaubt, in jeder historischen Religion, wenn sie vom einzelnen Anhänger nicht nur äußerlich als Satz Wahrheit und Kultvollzug als wahr bekannt, sondern auch praktisch gelebt wird, die Erfahrung des Göttlich-Absoluten vermittelt zu sehen. Das dogmatische Bekenntnis und die personale, vom Heiligen Geist getragene Selbststübereignung der Person an Gott sind nur das wandelbare Worin und Wodurch dieser Erfahrung des wesentlich ungeschichtlichen Absoluten, aber nicht ein konstitutives Moment an der Gott-menschlichen Kommunikation, wodurch der Mensch nach christlichem Verständnis an der Wahrheit Gottes und an seiner Entscheidung für die Menschen in Liebe und somit am Verhältnis des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist Anteil erhält.⁸

Gefällige Buchtitel wie »Ein Gott – viele Wege zum Heil« oder »Gott hat viele Namen« bringen leichte Orientierung in die verwirrende Vielfalt der Religionen und entlasten von einer Stellungnahme im Gegeneinander ihrer Wahrheitsansprüche. Der Vergleich mit der Schönheit eines bunten Blumengartens anstelle monotoner Einerleiheit, wenn alle katholisch wären, bringt eine ästhetische Note in die Diskussion und sichert so den Plausibilitätsvorsprung der pluralistischen Religionskonzeption.

Einen letzten Plausibilitätsvorsprung nutzt die pluralistische Religionstheologie, indem sie auf die verheerenden Folgen einer Verabsolutierung des Christentums und

⁸ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902), München/Hamburg 1969.

genauer der Christologie verweist. Unter Verabsolutierung versteht man hier nicht die Selbstvergegenwärtigung des Absoluten im Medium des Endlichen, sondern die Absolutsetzung eines Endlichen im Bereich endlicher Wesenheiten. Demnach wäre also die Inkarnation nicht die Selbstaussage Gottes in der von der Hypostase des Logos zu eigen genommenen endlichen menschlichen Natur Jesu, sondern die wesenhafte Vergottung der menschlichen Natur Jesu. Es wird ein Kausalnexus hergestellt zwischen dem urchristlichen Bekenntnis zur Einzigkeit der Erlösungsmittlerschaft Jesu Christi und den zur Zeit der gesellschaftlichen Dominanz des Christentums in Europa und in der Welt begangenen Verbrechen. Ein wörtliches Verständnis der Präexistenz, Inkarnation und Gottessohnschaft Christi habe den christlichen Antisemitismus vorbereitet, aber auch das gewaltsame Vorgehen gegen Häretiker. Ein triumphalistisches Kirchenverständnis, wie es sich im Satz *extra ecclesiam nulla salus* ausdrückte, habe zur gewaltsamen Missionierung beigetragen und zum europäischen Kolonialismus, in dessen Folge eigenständige Kulturen und Religionen verdrängt und zerstört worden seien. Schließlich seien auch die Konfessionskriege im christlichen Europa auf ein dogmatisches Verständnis von heilsrelevanten Satzwahrheiten zurückzuführen. Nur eine entschlossene Abkehr von einem dogmatisch verstandenen Christentum sowohl exklusivistischer als auch inklusivistischer Prägung ermögliche die Anerkennung der Offenbarung Gottes in allen Religionen und ihre Wertschätzung als gleichberechtigte Manifestation des Göttlichen in der religiösen Erfahrung jedes Menschen. Inwieweit diese Interpretation historischer Vorgänge vor einer geschichtlichen und theologischen Hermeneutik Bestand hat, soll dahingestellt bleiben. Es ist nur darauf aufmerksam zu machen, daß durch assoziative Vernetzungen Plausibilitäten abrufbar sind, gegen die eine exakte theologische Argumentation immer im Nachteil ist.

So präsentiert sich die religionspluralistische Versöhnung aller historischen Religionen in der einen religiösen Grunderfahrung des Absoluten als die einzige Hypothese der Verhältnisbestimmung der Religionen untereinander und im gemeinsamen Bezug zum Göttlichen als die erkenntnistheoretisch und moralisch allein vertretbare Theorie einer religiösen statt einer atheistischen Interpretation der Wirklichkeit.

Für die theologische Debatte kann aber nicht das Kriterium allein maßgebend sein, ob eine Theorie mit dem Zeitgeist kompatibel ist, sondern wieweit sie übereinstimmt mit den Prinzipien und Methoden eines an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus inhaltlich orientierten Bekenntnisses der Glaubensgemeinschaft, der Kirche. In dem Dokument der Internationalen Theologenkommission »Das Christentum und die Religionen« (1996) wird in Art. 4 die Erkenntnislehre als der entscheidende Punkt genannt: »Die Theologie der Religionen hat noch keinen genau definierten epistemologischen Status«.

Hier scheinen sich zwei grundlegend verschiedene Ansätze zu ergeben. Einmal die pluralistische Religionstheologie und zum anderen eine christliche Theologie der Religionen. Im Unterschied zur pluralistischen Religionstheologie geht eine christliche Theologie der Religionen aus von der Tatsache der geschichtlich-eschatologischen Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus als Heilsangebot und effektivem Heilmittler und fragt dann nach dem Wert der konkreten Religionen

außerhalb der konkreten Heilsgeschichte in Israel und ihrer Vergegenwärtigung in der Gemeinschaft derer, die an Jesus als den Christus Gottes glauben.

Die pluralistische Religionstheologie beginnt mit einer Abstraktion von den konkreten Religionen und mit einer Spekulation auf eine hinter allen religiösen Phänomenen bestehende Erfahrung des Wirklichen jenseits aller geschichtlichen Konkretionen. Im Horizont der Denkmöglichkeit erschließt sie sich die Wirklichkeit vielfältiger religiöser Vorstellungen und Praktiken.

Eine christliche Theologie der Religionen beginnt hingegen mit einem Akt der Anerkennung der Wirklichkeit Gottes, des Schöpfers und Vollenders aller Menschen. Sie setzt nicht ein mit einer angeblichen Erfahrung des göttlichen Welthintergrundes, sondern mit dem Glauben an die Tatsache der Offenbarungsgeschichte Gottes in Israel, die in Jesus, dem Heilsmittler aller Menschen, ihre unüberholbare Konkretion erfährt. Im Horizont der Wirklichkeit der Offenbarung erschließt sie die Möglichkeit und Denkbare der Inkarnation. Ihre spekulativ nicht einzuholende Voraussetzung ist glaubende Entschiedenheit für Jesus Christus und die Bereitschaft zur Darstellung seiner Proexistenz bis zum Tod am Kreuz. Die Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums vom universalen Heilswillen Gottes richtet sich an die Freiheit jedes einzelnen zum Glauben. Christlicher Glaube zerstört nicht die in den Religionen und Philosophien sich artikulierende Hoffnung auf Vollendung des Menschen durch Gott und damit die natürlichen, wenn auch durch die *gratia praeveniens* evozierten Wahrheiten, sondern ermöglicht ihre Selbstüberbietung in die Wahrheit Christi, an der sie schon teilhatten und als deren Ausdrucksgestalten sie dienen können (Inkulturation). Zum Glauben an Christus zu kommen, ist nicht einfach oberflächlich ein Wechsel der Religion, sondern die von Gott gnadenhaft und frei gewährte Erfüllung aller Suche nach Wahrheit und Heil, wie sie sich in den religiösen Vollzügen des Hörers des Wortes Christi ausgedrückt hat.

II. Aporien der postchristlichen pluralistischen Religionstheologie

Die pluralistische Religionstheologie erhebt den Anspruch, das für heute gültige Verhältnis der historischen Religionen zueinander auf die bestmögliche Weise beschrieben zu haben. Verabschiedet sei der Exklusivismus, den man für die kirchliche Lehre bis zum II. Vatikanum ausgibt und der im reformatorischen Bereich von Karl Barth vertreten worden sei, wonach Wahrheit und Heil allein im Besitz des Christentums seien. Als unzureichend wird auch der sogenannte Inklusivismus bezeichnet, der Wahrheit und Heil nur in höchstem Maß für das Christentum beanspruche und der den sogenannten »anderen« Religionen nur Teile von Wahrheit und Heil zuerkenne, die aber auf ihr Explizitwerden in der Kirche hindrängen. Indem man hier von den anderen Religionen spricht, hat man allerdings den biblischen Glauben im Judentum und Christentum schon unter einen apriorischen und normativen Begriff der Religion eingeordnet. Es müßte aber erst bewiesen werden, daß alle im Mythos wurzelnden Riten, alle sogenannten Weltreligionen, die auf historische

Stiftergestalten zurückgehen, und das Glaubensbekenntnis des Gottesvolkes, das sich der Initiative Jahwes, des Vaters Jesu Christi, verdankt weiß, aus dem gleichen Grundakt des Geistes auf das Absolute hin hervorgehen. Offenbar abstrahiert man von allen historischen Formationen das Spezifische und identifiziert den kleinsten gemeinsamen Nenner, den man induktiv erhoben haben will, mit dem Wesen der Religion. Aus dieser religiösen Interpretation der Wirklichkeit gehen nach dieser Hypothese dann die historischen Religionen hervor. Indem bestimmte Stiftergestalten ihre religiöse Erfahrung im Medium ihrer Kultur ausdrücken, formieren sich die Sozialgestalten historischer Religionen mit ihrem typischen Bekenntnis und Ritus.

Da nun aber das Christentum schon seit seinen Anfängen im vorösterlichen und österlichen Glauben der Jünger sich nicht in diese Interpretation der Entstehung von Religionen einfügt, bedarf es, um mit dem pluralistischen Religionssystem kompatibel zu werden, eines fundamentstürzenden Umbaus, bei dem kein Stein auf dem andern bleibt.

Die Vertreter der pluralistischen Religionstheologie gehen wohl in der Regel von einer westlich-christlichen Prägung aus. Sie verwenden christlich geprägte Grundbegriffe wie Gott, Offenbarung, Wahrheit, Heil, Inkarnation, Mittler, Sünde, Umkehr, Erlösung, ewiges Leben u. a.. Innerhalb ihres von den Grundvoraussetzungen der christlichen Theologie wesentlich verschiedenen hermeneutischen Koordinatensystems bekommen diese Kategorien aber eine vollkommen andere Bedeutung. Der faktische Ausgangspunkt der pluralistischen Religionstheologie ist darum zu unterscheiden von dem systematischen Ausgangspunkt der christlichen Theologie, die einsetzt beim Bekenntnis zur *Tatsache* der eschatologisch-geschichtlichen Selbsterschließung Gottes in seinem Wort und Geist. Wenn das Grundprinzip christlich zu nennender Theologie *fides quaerens intellectum* heißt, dann kann die pluralistische Religionstheologie nicht als christliche Theologie bezeichnet werden, denn sie entwickelt den Glauben nicht aus dem Hören des Wortes Christi, sondern aus der Erfahrung eines absolut-göttlichen Charakters der Wirklichkeit, die im religiösen Grundgefühl wurzelt und von der autonomen Bewußtseinsleistung eines religiös gestimmten Subjekts in den kulturkontextlich bestimmten Kategorien interpretiert wird.

Dieser Unterschied in der Fundamentalhermeneutik des Christentums und der Religionen wird unübersehbar, wenn man die drei Grundaxiome der pluralistischen Religionstheologie analysiert, die sich als aporetisch erweisen.

Diese drei Axiome lauten:

1. Das Axiom von der prinzipiellen Unmöglichkeit der Kommunikation zwischen Gott und Mensch in Wort und Tat

Der geschichtlich und welthaft gebundene Geist kann a priori nicht zum Hörer des an ihn gerichteten Wortes Gottes werden, in dem Gott mit ihm auf eine dem Menschen gemäße Weise kommuniziert im menschengewordenen Wort kraft des ihm mitgeteilten Geistes, so daß der Mensch in Intellekt und Willen an Gottes Erkenntnis

in seinem Wort und an seiner Liebe im Heiligen Geist partizipiert und in der Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott vollendet wird.⁹

2. Das Axiom der Inkarnationsunfähigkeit Gottes

Die Chiffre »Gott« ist nichts weiter als die personifizierte oder apersonal konzipierte religiöse Erfahrung der Wirklichkeit als solcher noch vor ihrer Konzeptualisierung und als Grund ihrer Interpretation als Person oder das namenlos Eine jenseits der Differenz von Sein und Nichts. Selbst wenn Gott ontologisch gesprochen Person wäre, bzw. sein Wesen in den subsistierenden Relationen von Vater, Wort, Geist erignet, ist eine Inkarnation a priori unmöglich. Es widerspräche logisch dem Gottsein Gottes, wenn der Schöpfer in der Menschwerdung zugleich auch ein Teil seiner eigenen Schöpfung wäre. Das Ganze kann nicht zu einem Teil an ihm selbst werden. Die Absolutheit Gottes läßt die Menschwerdung Gottes nicht zu.¹⁰ Ungeklärt bleibt hier die Frage, was man denn unter Gott versteht, eine Chiffre für den Horizont religiöser Erfahrung, den aristotelischen unbewegten Bewegten, einen der Götter der Mythologie, den Uhrmachergott des Deismus oder den Jahwe Elohim, dessen Wort Fleisch geworden ist.

3. Das Axiom der Unfähigkeit der menschlichen Natur, von einer göttlichen Hypostasis getragen zu sein

Da in den pluralistischen Konzeptionen die schöpfungstheologische Unterscheidung der Prinzipien des Was-Seins des Menschen in seiner leibgeistigen Natur und seines Wer-Seins durch die konstitutive Personalrelation zum Schöpfer nicht mitvollzogen wird, sondern man nur von der empirischen Gegebenheit des Einzelmenschen ausgeht, muß man die kirchliche Lehre von der Konstitution und Individualisierung der angenommenen menschlichen Natur Christi apollinaristisch mißverstehen. Da man das empirische Ich-Bewußtsein Jesu und seine empirische Selbstbestimmung mit der Hypostase verwechselt, unterstellt man der Lehre von der hypostatischen Union die Vorstellung, daß in Jesus das menschliche Bewußtsein durch das göttliche Bewußtsein ersetzt worden sei bzw. daß er ein Mensch mit zwei Bewußtseinen¹¹ gewesen sei, als habe er sich für einen Menschen und zugleich auch

⁹ Eine ausgezeichnete Darstellung und Kritik der religionstheologischen Epistemologie Hicks u. a. bietet Gerhard Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religions-theologie*, Gütersloh 1998. Für die Konsequenzen, die daraus für den Christusglauben folgen, vgl. Karl-Heinz Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln/Freiburg 1995.

¹⁰ Vgl. die Beiträge in dem Sammelband von John Hick (Ed.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977; John Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993; ders., *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville/Kentucky 1995.

¹¹ Ein Beispiel für das Unverständnis der klassischen Lehre von den beiden Naturen, den beiden Bewußtseinen und beiden Willen Christi, bietet Perry Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, 206–222. Denn die Einheit der beiden Naturen, Bewußtseine und Willen ist nicht im menschlichen Bewußtsein Jesu verwirklicht, so daß man ihn sich gleichzeitig mit einem menschlichen und göttlichen Bewußtsein vorzustellen hätte, sondern in der Hypostase des Logos, der auch die menschliche Natur Christi mit ihrem menschlichen Bewußtsein und Willen trägt.

noch für einen Gott gehalten. Daraus folgt als Axiom der pluralistischen Religions-theologie der Grundsatz: »Eine konkrete Menschheit kann nicht, ohne aufzuhören, Menschheit zu sein, der Ausdruck, die Verleiblichung, die endliche Form Gottes sein«¹². Eine Menschwerdung Gottes ist unmöglich, weil ein menschengewordener Gott gar nicht ein wirklicher und vollständiger Mensch sein kann.

Diese Ansicht, die in der Konsequenz zur Aufhebung des kirchlichen Bekenntnisses zu Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes führt, hat ihre Voraussetzung in der gnoseologischen Grundannahme von der Unmöglichkeit einer personalen Selbsterschließung Gottes gegenüber dem Menschen als einem endlichen Wesen. John Hick greift auf die Erkenntniskritik Kants zurück und formt sie in einem den Kantischen Prinzipien entgegengesetzten Sinn radikal um. Was bei Kant im Hinblick auf die Erfahrungswirklichkeit unterschieden wird als Ding an sich und als Erscheinung für mich, wird bei Hick auf die Erkenntnis Gottes bezogen. So wie alle Erkenntnis bei der sinnlichen Erfahrung beginnt und sich auf die Wirklichkeit an sich übersteigt, die als noumenaler Grund der Erfahrung vorausgesetzt wird, so liegt allen religiösen Phänomenen (in Glaubenssätzen, sittlicher und ritueller Praxis) die Erfahrung der transzendenten letzten Wirklichkeit an sich zugrunde, die in den unterschiedlichen Religionen als personales oder nichtpersonales Göttliches oder Unbedingtes erfahren und (in Wittgensteinscher Terminologie) als immer schon interpretierte Erfahrung begrifflich erfaßt wird. Für Kant wäre freilich die Rede von der Erfahrung Gottes oder von einer Identifikation der Wirklichkeit an sich mit »Gott« oder der Transzendenz als Ursprung der religiösen Interpretation der Welt nicht nachvollziehbar. Gott ist für die theoretische Vernunft nicht erkennbar, weil er nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Hick jedoch schließt von seinen Voraussetzungen her, daß alle historischen Religionen eine Synthesis sind zwischen der Erfahrung einer weltübersteigenden Transzendenz und ihrer Interpretation mittels der kultur-kontextuellen Kategorien des Subjekts, das die Welt religiös wahrnimmt und interpretiert. Hick leugnet keineswegs die objektive Grundlage der Erfahrung einer letzten Wirklichkeit oder eines unbedingten ethischen Sollensanspruchs. Er geht von der Realität der transzendenten Wirklichkeit aus, da sie ja erfahren wird. Da aber bei der Umsetzung der Erfahrung des An-sich der Wirklichkeit in Erkenntnis der produktive Anteil der Subjekts der Erfahrung konstitutiv ist für die Kategorialisierung und Verbegrifflichung des letzten Grundes der Wirklichkeit, kann es keine objektive Gotteserkenntnis geben. Die Gotteserkenntnis, wie sie sich in den religiösen Konzeptionen und Vorstellungen der historischen Religionen darstellt, ist nur eine immer asymptotisch bleibende Annäherung an die Manifestation der Erfahrung des Unbedingten in der Wirklichkeit. Zwar bildet die Gotteserfahrung ein Maß für die unterschiedliche Authentizität ihrer Umsetzung in die Glaubensanschauungen und religiöse Praxis in den verschiedenen Religionen. Aber keine einzige Form der Gotteserkenntnis kann sich als die allein gültige und erschöpfende Präsentation der allen religiösen Weltinterpretationen zugrundeliegenden Gotteserfahrung ausgeben wollen. Ein friedlicher Wettstreit

¹² M. Goulder (Ed.), *Incarnation an Myth. The Debate Continued*, London 1979, 63.

oder Dialog der Religionen dient der Klärung der eigenen Konzeptualisierung und der approximativen Verbesserung der Aussageformen des Inhalts und Gegenstands religiöser Erfahrung. Zugleich wird aber auch die bleibende Relativität aller Glaubensaussagen offenkundig. Die Aussagen des christlichen Credo z.B. sind dann nicht an sich wahr, sondern nur insoweit sie authentische Gotteserfahrung repräsentieren, sie intersubjektiv kommunizierbar machen und dem Zusammenhalt einer religiösen Gemeinschaft dienen. Die theoretische Vernunft kann nicht entscheiden, ob ein einzelnes Glaubenssystem an sich wahr ist und welche anderen Glaubenssysteme an sich falsch sind. Letztlich bleibt nur ein ethisches Kriterium.

Die Wahrheitsfrage findet ihr Kriterium in der Suche nach dem Heil. In der Erfahrung des Unbedingten ist auch ein unbedingter Anspruch an das Tun und Sichverhalten des Menschen angesprochen. Jeder religiöse Mensch, gleich, welcher Glaubensrichtung er angehört, sieht sich herausgefordert, sich von der Ich-Zentriertheit zu lösen und sich auf die Wirklichkeit zu konzentrieren, vor allem die Wirklichkeit des Du des Mitmenschen, der es sich ganz zu öffnen gilt. Ein Pluralismus aller Religionen ohne Superioritäts- und Exklusivansprüche scheint möglich ohne Relativismus. Denn alle Religionen beruhen auf dem Fundament der Realitätserfahrung des Transzendenten, und sie schließen sich dennoch auf der Ebene der kognitiven Aussagen nicht aus, weil sie die legitimen unterschiedlichen Interpretationen des »real« sind und als Motivationen zu einem ethischen Handeln dienen.

Die Konsequenzen dieses erkenntnistheoretischen Ansatzes für das christliche Verständnis der Offenbarung und der zentralen Stellung Christi für unser Verhältnis zur Personwirklichkeit Gottes liegen auf der Hand.

Jesus habe sich in seinem Selbstverständnis nicht als die restlose Manifestation des Transzendenten ausgegeben. Das, was er für uns ist und sein wollte, habe er nicht mit dem »real« identifiziert. In seiner Erfahrung des Absoluten und Unbedingten habe er sich, indem er sich von Gott radikal unterschieden hat, nicht für die einzige und ausschließliche Präsenz des Absoluten im Rahmen menschlicher Interpretationen des »real« ausgegeben. Er vollzog sein Leben als höchstmögliche Interpretation seiner religiösen Erfahrung der Wirklichkeitstranszendenz der Welt. Um diese von sich zu unterscheiden, sprach er sie mit der Chiffre »Vater« an. Damit hat er eine sich in ihm nicht mehr zu steigernde, aber keineswegs auf ihn prinzipiell beschränkte Manifestation des Göttlichen gesetzt. Diese kann man im metaphorisch-poetischen Sinn eine Inkarnation Gottes nennen, weil hier ein einzelnes menschliches Subjekt die menschliche Subjektivität exemplarisch transparent gemacht hat für die Erfahrung der Transzendenz und den ethischen Anspruch des Unbedingten in allem menschlichen Sollen. Das Göttliche ist im Medium der Menschheit Jesu in besonders ausgeprägter Weise präsent, so daß es der Ausgangspunkt einer religiösen Bewegung und Gemeinschaftsbildung wird. Um diese Bedeutung Jesu als Katalysator menschlicher Selbsttranszendenz auf die Erfahrung des Realen festzuhalten, hätten die Jünger Jesus, in dem sich das Absolute in der Metapher des Vaters versprachlichte, als Sohn Gottes in einem metaphorischen Sinne bezeichnet. Aber erst unter dem Einfluß der Substanzmetaphysik der Griechen und im Verein mit dem mythologischen Weltbild, in dem Vergottungen von Menschen nicht außergewöhnlich waren, hätte man aus dem metaphorischen »Sohn Gottes« Jesus »Gott den Sohn« gemacht. Soteriologisch

entspreche dem die Verabsolutierung Jesu als des einzigen Mediums der Manifestation des Göttlich-Transzendenten und des exklusiven Mittlers des Heils. Auf der gnoseologischen Ebene entspreche dem die totale Identifikation der Erfahrung des Absoluten als Sinn überhaupt und der Glaubenssätze, in dem sich diese Grunderfahrung in ihrer Sinnerschließung für mich umsetzt.¹³

Da die Synthesis der Erfahrung des Absoluten und seiner Interpretation vom religiös affizierten Subjekt geleistet wird, kann Gott als Person auch nicht der freie Urheber seiner Selbsterschließung in seinem wesenseigenen Wort sein und gleichzeitig der Träger der Synthesis dieses Wortes mit dem aus dem Kreis seiner Adressaten angenommenen Vermittler zwischen dem einen Gott und der Vielzahl der Menschen. Ebenso wenig können die Worte, Begriffe und Urteile menschlicher Sprache so von der Wahrheit und dem Heilsangebot Gottes aufgenommen und getragen werden, daß sie »Gotteswort im Menschenwort« (1 Thess 2,13) vergegenwärtigen können. Da man ontologisch die eschatologisch-geschichtliche Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes und die Fleischwerdung des Wortes a priori für unmöglich hält, ist die Inkarnation, wie sie im Philipperhymnus (Phil 2,6–11), im Johannes-Prolog und in dem nikänisch-chalkedonensischen Dogma als Realität bekannt wird, undenkbar. Die Lehre von der hypostatischen Union gilt dann als rational nicht vermittelbar, logisch widersprüchlich und nur als poetische Metapher eines Paradoxon der Vernunft zu retten.

Da Jesus sich nicht selbst als die Inkarnation des Absoluten verstanden, sondern sich von Gott radikal unterschieden habe, entfalle auch die in der Inkarnationsaussage begründete klassische Christozentrik der christlichen Religion. Indem das Christentum die radikale Theozentrik Jesu mitvollziehe, werde es auch pluralismusfähig. Erst wenn man den christologischen Absolutheitsanspruch aufgebe, werde man dem Selbstverständnis Jesu gerecht. Die Religion Jesu erweise sich im Unterschied zur traditionellen christlichen Religion als kompatibel mit der Religionsbegründung in der pluralistischen Religionstheologie. Alle Religionen weisen über die konkreten Glaubensanschauungen hinaus auf den gemeinsamen Ausgangspunkt einer Erfahrung des absoluten Bezugspunktes von Wahrheits- und Heilssuche, zu dem sie verschiedene, prinzipiell gleichberechtigte Zugangswege bahnen.

III. Erkenntnistheoretische Grundlagen einer Theologie der göttlichen Offenbarung und menschlicher Religionen

1. Die Wirklichkeit der Offenbarung als Bedingung ihrer Möglichkeit

Der Erkenntnistheorie des Religionspluralismus liegt eine Wesens- oder Begriffs-metaphysik zugrunde. Die Denkbare gilt als Maß des real Möglichen. Auch die Rede von einer Erfahrung Gottes kann eine Gotteserkenntnis nicht begründen, weil

¹³ Daraus ergäbe sich auch die Verfolgung andersdenkender Christen als Häretiker, obwohl sie die gleiche Grunderfahrung von Jesus als Medium von Wahrheit und Heil, die vom Absoluten ausgehen, haben, wenn sie diese Erfahrung auch etwas abweichend vom orthodoxen Standpunkt der kirchlichen Obrigkeit formulieren.

die Interpretation der Welt durch das erkennende endliche Subjekt dem transzendent Wirklichen das Maß vorschreibt, nach dem es sich zu erkennen geben kann. Die Offenbarungstheologische Grundlegung des Christentums setzt dagegen bei der Erfahrung des weltlich Konkreten an, nicht bei einer Erfahrung Gottes. Denn nach der Maßgabe der sinnlich strukturierten und bedingten menschlichen Erkenntnis ist nur eine Erfahrung von Welt real und möglich. Die Welt selbst ist Gegenstand und Ursprung der Erfahrung. Die Welt kann in ihrer Bedingtheit erkannt werden und damit in ihrer transzendentalen Verwiesenheit ihres Seins und ihrer Erkennbarkeit im menschlichen Verstand auf das Geheimnis hin, das nicht selbst ein Stück Welt ist und das auch nicht in ontologischer oder logisch bedingter dialektischer Wechselwirkung mit der Welt als solches erfahren, bestimmt oder begriffen werden kann. Der in menschlicher Sprache vorkommende Terminus »Gott« bezeichnet also nicht das Korrelat einer direkten Erfahrung oder das Postulat einer Denknötwendigkeit. Die Vokabel »Gott« bezeichnet die der Welt und menschlicher Subjektivität gegenüber radikal unabhängige Wirklichkeit als Geheimnis, von der die Welt aber restlos abhängt in Ursprung und Ziel. So wird das Dasein des nichtweltlichen Gottes von Menschen durch die Kontingenz der Welt als Geheimnis erkannt, das sein Sein durch sich selbst besitzt. Wenn Gott der eröffnende Grund des durch Teilhabe am Sein endlich Seienden ist, dann ist er in sich selbst Selbsthabe und Selbstverfügung, die in abbildlich vermittelter Weise bei dem durch Selbstand und Selbstverfügung seienden Menschen Geist und Freiheit genannt wird. Diese natürliche Erkenntnis Gottes (als des unserer begrifflichen Verfügung entzogenen und darum frei durch die Welt und die Geschichte sich offenbaren könnenden Gottes) zeigt, daß der Mensch in seiner geistigen und zur Freiheit berufenen Natur die erste Erschließung Gottes ist. Er bedarf dazu nicht der historischen Religionen oder Weltanschauungen. Diese sind ein förderndes oder hinderndes Medium seiner Offenheit auf das Geheimnis jenseits aller begrifflichen Darstellbarkeit. Die historischen Religionen sind zunächst wie jede menschliche Schöpfung als eine Bildung des menschlichen Geistes zu verstehen. Man kann an ihnen empirisch keine Gotteserfahrung verifizieren. Daß sie auch unter dem Einfluß der zuvorkommenden und auf die geschichtliche Selbsterschließung Gottes vorbereitenden Funktion theologisch auf ihren Wahrheitsanspruch und ihre Heilsbedeutung für ihre Anhänger zu überprüfen sind, kann nur vom Standpunkt des Glaubens aus, der selber eine ursprüngliche Wirkung der Gnade des sich offenbaren Gottes ist, beurteilt werden. Einer rein phänomenologischen Sicht bleibt das Zustandekommen von religiösen Akten und Inhalten durch eine Gnadeninitiative Gottes verschlossen. Deshalb können aber auch nicht von einer neutralen, scheinbar rein rationalen Erkenntnistheorie her die Bekenntnisinhalte einer Glaubensrichtung oder Religion am Maßstab der Denkmöglichkeit überprüft werden. Man muß vielmehr vom positiven Standpunkt eines konkreten Glaubensbekenntnisses ausgehen, um von daher den Sinn davon abweichender Glaubensinhalte zu beurteilen. Wenn die Religionen empirisch gar nicht als Wirkung Gottes auszuweisen sind, weil es keine Erfahrung Gottes als Gott gibt (und wenn das, was die Religionspluralisten als das Transzendente der erfahrbaren Realität bezeichnen, eher das Sein des Seienden als Gott ist), dann ist die Aussage, alle Religionen seien eine Manifestation oder eine

Offenbarung oder gar eine Inkarnation Gottes, eine willkürliche Behauptung, die nie verifiziert werden kann. Als erkenntnistheoretische Grundlage, um von einem übergeschichtlichen Standpunkt aus die historischen Religionen in ihrem Ursprung und Inhalt wie im Verhältnis zu dem intendierten Absoluten zu vergleichen, taugt diese Hypothese nicht. Was in allen Religionen als anthropologische Konstante in analoger Weise aufgewiesen werden kann, ist die Einsicht, daß das menschliche Verlangen nach Wahrheit und Heil zur geistigen Natur des Menschen gehört, aber weder an Teilen noch am Ganzen der kontingenten Welt ihre Erfüllung finden kann. Vom christlichen Glauben aus, der eine Wirkung des Geistes des sich in seinem fleischgewordenen Wort als Wahrheit und Heil mitteilenden Gottes ist, sind die Religionen, besonders in ihrer philosophisch durchklärten Form, auf der Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis Ausdrucksgestalten der Suchbewegung und Offenheit des Menschen auf Gott.

Man kann nicht sagen, daß Jahwe, der Gott Abrahams und Vater Jesu Christi, nur ein anderer Name für Vishnu, Virachocha oder Zeus ist. Von der anthropologischen Voraussetzung einer natürlichen Gotteserkenntnis aus kann man sagen, daß mit dem Terminus »Gott« von allen Menschen die transzendente Macht prädiiziert wird, die sich als das Geheimnis schlechthin durch die Existenz der Welt offenbart (Röm 1,19f). Aber der konkrete Eigenname, zu dem das Prädikat Gott im Judentum und Christentum wird, hat seinen Grund in der übernatürlichen Selbstoffenbarung des Namens Gottes in einer personalen Begegnung mit dem Mittler der Offenbarung, nämlich Mose (Ex 3,14) und Jesus Christus, der selbst der geoffenbarte Name Gottes ist voll Gnade und Wahrheit (Joh 1,12.18). So spricht sich in den verschiedenen Namensbeziehungen der Religionen für die höchste Macht die gemeinsame Verwiesenheit auf den von uns im Namen nicht zu beherrschenden Gott aus, während dort, wo Gott selbst seinen Namen bekannt macht, er frei offenbart, was unter dem Wort »Gott« für die Geheimnisse jenseits der Welt zu verstehen ist. Es ist aber nicht der Gott jenseits der Welt, zu dem viele Wege hinführen, wenn der Mensch aus der Welt in denkerischer Abstraktion oder real im Tod heraustritt. Es ist vielmehr der Gott, der frei sich dem Menschen in der Geschichte an einem konkreten Ort und zu einer vorherbestimmten Zeit durch einen Menschen als Mittler kundtut. Aufgrund der geschichtlich-gnadenhaften übernatürlichen Offenbarung kommt die natürliche Gotteserkenntnis, gereinigt von den durch die Ursünde bedingten Defizienzerscheinungen in allem menschlichen, auch religiösen Sehnen und Tun, in dem Menschen Jesus von Nazaret zum Ziel. In diesem Menschen ist der Name Gottes allen Menschen zum Heil geoffenbart (Apg 4,12). So spricht Gott den Menschen an und macht sich von ihm in Lob, Danksagung und Anbetung ansprechbar, weil Jesus, der Sohn Gottes, in die Welt gekommen ist und als wahrer Mensch der Kontingenz der Welt unterworfen ist. Als Gott und Mensch ist Jesus Christus inmitten der Welt der Schnittpunkt der Deszendenz Gottes zum Menschen und der Suche des Menschen nach Gott als dem Ursprung und Ziel seiner geistig-willentlichen Selbsttranszendenz. In der Rede auf dem Areopag lenkt Paulus das Suchen des ganzen Menschengeschlechts nach dem Schöpfer des Himmels und der Erde, in dem jeder Mensch als Geschöpf Gottes lebt, sich bewegt und ist, hin auf den einen Mann Christus, den Gott

vor allen Menschen ausgewiesen hat als Richter und Erlöser aller Menschen. Gott, der hier handelt, kommt nicht aus einem fernen Jenseits herab auf die Erde. Es ist vielmehr der Gott, der keinem von den Menschen fern ist und der jetzt und hier in der Gestalt Jesu sich ertastbar macht und sich zu finden gibt (vgl. Apg 17,22–34).

Nimmt man die geschichtliche Existenz des Menschen und seine konstitutive mitmenschliche Verwiesenheit wirklich ernst, dann entfällt der Zweifel eines Kelsos und der deistisch denkenden Aufklärung an der Möglichkeit und am Sinn einer geschichtlichen Offenbarung, insofern ein so später Zeitpunkt der Erlösung des Menschen durch die Inkarnation als Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes erscheine. Wenn, so meinen sie, Gott das Heil aller Menschen gewollt hätte, dann hätte die Erlösung schon von Anfang an allen Menschen angeboten werden müssen. Es widerspricht aber keineswegs dem Menschen, daß er durch die geschichtliche Vermittlung eines einzelnen Menschen über die reale natürliche Generationenfolge und durch die konstitutive Vernetzung aller Menschenschicksale durch Christus auch im übernatürlichen Heil mit allen Menschen vor ihm, neben ihm und nach ihm verbunden ist. Diejenigen, die an Christus glauben, sind mit denen verbunden, die nicht an ihn glauben, sei es, daß sie Gott dort suchten, wo er sich zu finden geben will, oder noch suchend auf dem Wege sind zur Wahrheit und zum Heil von Gott her, das sich kein Mensch selbst zugänglich machen kann, oder nach ihrem Tod schon in die vollendete Gemeinschaft seiner Heiligen aufgenommen sind.

Der Christ unterscheidet sich von anderen nicht durch einen dinghaften Besitz von Wahrheit entweder als ganzer oder zu größeren Teilen. Der Christ im Pilgerstand unterscheidet sich von denen, die ohne eigene Schuld noch nicht zur Anerkennung Christi gelangt sind oder die ihn bewußt ablehnen, nicht dadurch, daß ihm etwa das ewige Heil garantiert ist.

Der eigentliche Unterschied besteht darin, daß der Christusgläubige die Proexistenz Gottes in Christus zum Heil aller Menschen durch Dienst und Hingabe zu verkünden und zu bezeugen bereit ist. Indem Christus an Stelle aller Menschen die antwortende Hingabe auf die Selbsterschließung Gottes vollzogen hat, weist er der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, den Platz zu, inmitten der Menschheit Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes zu sein, der durch seinen endzeitlich auf alle Menschen ausgegossenen Heiligen Geist Menschen mittels der Verkündigung des Wortes Christi zur Erkenntnis der inkarnatorischen Präsenz des ewigen Wortes und Sohnes des Vaters in Jesus hinführt. Christus hat seiner Kirche nicht an seiner Mission vom Vater Anteil gegeben, damit die Jünger möglichst viele Menschen vor der Verdammnis retten, denn nicht die Kirche, sondern Gott selbst hat durch die Dahingabe seines eigenen Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Aposteln das Wort von der Versöhnung zur Verkündigung aufgetragen (vgl. 2 Kor 5,20). Durch die Verkündigung soll vielmehr die Gemeinschaft der Glaubenden entstehen, die stellvertretend für die ganze Menschheit sichtbar und greifbar das definitive Angenommensein der ganzen Schöpfung durch Gott in Christus sakramental darstellt. Inkarnation Gottes in dem einzelnen Menschen Christus Jesus und die Sakramentalität der Kirche als wirksames Zeichen der innigsten Vereinigung Gottes mit den Menschen und der Einheit der Menschen untereinander (LG 1) gehören zusammen

wie die beiden Seiten einer Münze. Die Kirche, die als Glaubensgemeinschaft durch Bekenntnis, Liturgie und Leitung sich sichtbar von anderen religiösen und natürlichen Gemeinschaften unterscheidet, bedeutet für diejenigen, die ihr nicht angehören, nicht den Ausschluß vom Heil und der Wahrheit Gottes, sondern gerade die Erkenntnis, daß die Suche nach Heil und Wahrheit nicht vergebens bleibt, weil Gott in Christus das Fundament des Heils für jeden gelegt hat und Gott der Menschheit seine Kirche geschenkt hat als »Säule und Fundament der Wahrheit« (1 Tim 3,15).

2. Die Analogia entis als Realgrund einer Darstellbarkeit des Wortes Gottes im Menschenwort und einer Interaktion von göttlicher und menschlicher Freiheit

Die Endlichkeit der menschlichen Vernunft scheint der unwiderlegbare Beweis für die prinzipielle Unfähigkeit des Menschen zur Erkenntnis Gottes zu sein, wenn es auch eine Erfahrung Gottes geben soll. In Wirklichkeit ist gerade die Vernunftbegabung einer endlichen Subjektivität die Voraussetzung, daß Gott an seiner ewigen Selbsterkenntnis und Selbstmitteilung, die in der Hypostasis des Sohnes sich von der Person des Vaters unterscheidet und in der Gottheit mit ihm eins ist, Anteilhabe gewähren kann, indem er sich dem menschlichen Intellekt frei zu erkennen gibt und dem menschlichen Willen als Prinzip und Ziel der Vereinigung mit ihm in der Liebe, die er in der Person des Heiligen Geistes selber ist, gewährt und schenkt.

Die Erkenntnis durch die Analogie des Seins bedeutet nicht, daß ein unbekanntes Seiendes jenseits der sinnlichen Erfahrung durch Bilder, die aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen wurden, zugänglich gemacht wird, also das Unbekannte durch das Bekannte zu erhellen versucht wird. Wenn das Sein nicht die bloße Position des Dings ist (Kant), sondern die innerste, wesenseigene und verwirklichende Vollkommenheit des konkret Existierenden, dann ist auch das Sein der eröffnende Grund der Erkenntnis des Seienden gemäß den beiden Koprinzipien der Verwirklichung durch das Sein und der Ermöglichung und Konkretisierung nach der Maßgabe des Wesens. Die Begriffsbildung bedeutet nicht die äußerlich bleibende Applikation von Anschauungsformen und Kategorien des Verstandes auf das von den Sinnen dargebotene Material der Erkenntnis. Begriffe, Kategorien, Urteile und Ideen entspringen aus demselben Grund des Seins, der die Gegenstände der Erkenntnis und die Erkenntnis der Gegenstände aktuiert. Die Begriffsbildung folgt der analogen Bewegung des Seins, das sich in den Washeiten der konkreten Dinge verwirklicht. Dieser seinsgestützte und stets durch den Seinsakt eröffnete Geistvollzug macht deutlich, daß der Mensch seinem geistigen Wesen nach ein Hörer des frei an ihn ergehenden Wortes der mit dem Wort »Gott« benannten Wirklichkeit absoluter Seinshabe und freier Anteilgabe am Sein (Schöpfer) ist. So kann sich Gott im Medium menschlicher, an der Welt erfolgreicher Begriffsbildung zur Darstellung bringen, ohne daß er auf das Maß menschlichen Begreifens depotenziert wird. Gott greift in der Offenbarung weltlich-geschichtliche, interaktive Konkretheit menschlichen Sprechens und Handelns auf und öffnet sie über ihre Verwiesenheit auf den Horizont des Seinsaktes auf sich als Urheber allen Seins und aller geistigen Erkenntnis vermittels des konkret Seienden.

Indem Gott in der Inkarnation sein an die Menschen gerichtetes Wort zum aktierenden Träger der geschichtlich-welthaften Existenz und geistigen Selbsttranszendenz einer menschlichen Natur macht, ist Jesus nicht eine verkürzte oder verstümmelte menschliche Natur. Gerade im Gegenteil ist Jesus durch die Vollständigkeit und Integrität seiner menschlichen Natur wie auch in ihrer wesenseigenen geistigen Offenheit und freien Dynamik auf Gott hin als Verkünder und Träger des endzeitlichen Heils die volle Erschließung Gottes für die menschliche Erkenntnis Gottes und die volle Liebesgemeinschaft mit Gott. Gott selbst trägt die Einheit von göttlichem Wort und menschlichem Mittler in der Hypostase des Sohnes, der in relationaler Einheit und Unterscheidung vom Vater und Geist der ein-einzige Gott ist.

Die Lehre von der hypostatischen Union ist von ihrem Mißverständnis als Verabsolutierung eines Relativen oder einer Vergottung bzw. Vergötzung eines Geschöpfes ebensowenig betroffen wie von der mythologischen Vorstellung von Göttern, die das Jenseits verlassen und unten auf der Erde in das Gewand eines menschlichen Körpers eingehüllt unter den Sterblichen einherwandeln. Die pluralistische Religions-theologie will das Christentum pluralismusfähig machen und muß darum von ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes, seine Dreifaltigkeit, die Realität der Inkarnation, eine wirkliche Erkenntnis Gottes und eine Teilhabe an seiner dreifaltigen *Communio* in der Liebe ablehnen.

Wer dagegen dem biblischen Zeugnis vom realen Handeln Gottes in der Geschichte glaubt, wer das von Gott selbst gestützte Bekenntnis der Jünger zu Jesus als dem endzeitlichen Christus Gottes im Akt des Glaubens anerkennt, dem leuchtet auch von der Wirklichkeit der Offenbarung her die Möglichkeit ihrer Realisierung ein.

Am Ende steht nicht der Glaube gegen die Vernunft, sondern die vom Glauben erleuchtete Vernunft hebt sich deutlich ab von einer Vernunft, die erst Licht in den Glauben bringen will.

Der Glaube bietet aber nicht zusätzliche Information, die die Vernunft von sich selbst ohne Offenbarung nicht gewinnen könnte. Der Glaube ist vielmehr die ganzheitliche Selbstübereignung des Menschen in Vernunft und Freiheit an den konkreten Jesus, der sich in seiner göttlichen Person und in seinem geschichtlich-konkreten Menschendasein als Weg Gottes zu uns und als Weg für jeden Menschen zu Gott und damit als Wahrheit und Leben geoffenbart hat (vgl. Joh 14,6).

»S. Thoma praesertim magistro ...« – Überlegungen zur Aktualität des Thomismus

Von David Berger, Köln

Nach einem bemerkenswerten Einbruch der Zahl der spezifisch thomistischen Studien in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts ist seit dem Ende der siebziger Jahre, insbesondere in Frankreich, Italien und den Vereinigten Staaten, erneut ein starkes Anwachsen der Zahl der wissenschaftlichen Arbeiten zu Leben, Werk und Lehre des Aquinaten zu konstatieren. So zählt die jüngste, von Richard Ingardia erarbeitete, internationale Thomas/Thomismus-Bibliographie zwischen 1977 und 1990 mehr als 3500 einschlägige Publikationen¹. Ohne die große Wichtigkeit der historischen Thomasforschung zu bestreiten, ist doch bei der genaueren Betrachtung dieser neuen Hochkonjunktur zugleich ein bedenkliches Ungleichgewicht zu bemerken: Bei der überwiegenden Mehrheit der von Ingardia verzeichneten Veröffentlichungen handelt es sich um rein geschichtliche Arbeiten. Spekulative Studien oder eine überzeugende Fruchtbarmachung der historisch-kritischen Arbeit auf systematischem Gebiet sucht man weithin vergebens². So stellt sich heute unabweisbar die Frage: Kann diese Form der Auseinandersetzung mit Thomas diesem selbst wirklich ganz gerecht werden; ihm, dessen Umgang mit Autoritäten, wie Joseph Pieper festgestellt hat, von der Einsicht bestimmt ist, daß »die ausschließlich historische Befassung stets in der Gefahr ist, den zur Diskussion stehenden Text oder Autor aus dem Raum der unmittelbar lebendigen geistigen Aktualität hinauszubringen in den Bereich des Musealen, des nur noch historisch Interessanten«³? Sind die Werke des hl. Thomas und seiner großen Kommentatoren nur noch Material, das sich für eine historische Aufarbeitung anbietet, im Grunde genommen aber unter systematischem Aspekt keinerlei Relevanz mehr beanspruchen kann? Oder hat der Thomismus – wie dies das II. Vatikanische Konzil (OT 16; GE 10)⁴, das Kirchenrecht (CIC Can. 252 §3: »S. Thoma praesertim magistro ...«) und zuletzt wieder die Enzyklika *Fides et ratio* (n° 78)⁵ nahelegen – darüber hinausgehend auch eine besondere systematische Relevanz; besitzt er vielleicht gerade heute eine ganz eigene Aktualität?

¹ Richard Ingardia, Thomas Aquinas. International Bibliography 1977–1990, Bowling Green – Ohio 1993.

² Cf. Jean-Pierre Torrell, Le thomisme dans le débat christologique contemporain, in: Serge-Thomas Bonino (Ed.), Saint Thomas au XX^e siècle. Colloque du centenaire de la »Revue thomiste« (1893–1992), Paris 1994, 379–392.

³ Josef Pieper, Thomas von Aquin. Leben und Werk, München ³1986, 83.

⁴ OT 16 beschränkt diese Autorität des Aquinaten, wie ein minimalistischer Thomismus es gerne gesehen hätte und z.T. nach wie vor interpretiert, nicht auf den strukturellen Bereich der Zuordnung von Weltweisheit und Theologie, sondern Thomas ist für das Vatikanum II auch Meister, »insofern er bleibende Erkenntnisse erarbeitet hat« (Josef Neuner, in: LThK ²Ergbd. II, 344).

⁵ Zur Enzyklika *Fides et ratio* vgl. die Beiträge von Jean-Miguel Garrigues, Jean-Michel Poffet, Charles Morerod und Georges Cottier im Sonderheft von Nova & Vetera 73 (1998), die u.a. auch auf die Beziehung Thomismus – Enzyklika eingehen.

1. Der hl. Thomas und der Thomismus

»Thomismus« meint zunächst, was Otto H. Pesch treffend so umschreibt: »... die Theologie und Philosophie des Thomas von Aquin sowohl als das Ganze der materialen Lehrinhalte wie auch als bestimmter, origineller Ansatz einer Gesamtkonstruktion der Glaubenswahrheit, der in der Summa theologiae seinen klarsten Niederschlag gefunden hat«⁶.

Diese mehr grundlegende und allgemeine Definition muß aber noch durch einige weitere Abgrenzungen spezifiziert werden: »Thomismus« bedeutet im hier thematisierten Zusammenhang genauer die Philosophie und Theologie des hl. Thomas, wie sie seine Schule verstehen. Das heißt: zum rechten Verständnis der Schriften des *Doctor communis* wird die Interpretation, spekulative Durchdringung und Verteidigung der Doktrin des Aquinaten, die die thomistische Schule im engeren Sinne seit dem 13. Jahrhundert v. a. gegen den Skotismus und Nominalismus (Epoche der *Defensiones*), ab dem 16. Jahrhundert gegen den Protestantismus auf der einen und den Molinismus auf der anderen Seite (Epoche der klassischen Thomaskommentare und der *Disputationes*), im 19. und 20. Jahrhundert gegen den Naturalismus in seinen verschiedensten Ausformungen (Epoche des Thomismus strenger Observanz im Rahmen der Neuscholastik) verfolgte, herangezogen.⁷ Wird im folgenden von »Thomismus« (ohne weitere Zusätze) die Rede sein, ist stets dieser Thomismus im engeren Sinne resp. der strenge Thomismus gemeint.

Daraus wird schon ersichtlich, daß unsere Ausführungen sich dem noch immer gängigen Vorurteil, das den Thomismus ganz allgemein, meist ohne weitere Differenzierungen vorzunehmen, als sukzessive Verfälschung und Verzeichnung des authentischen Thomas betrachtet⁸, nicht einfach anschließen. Dieses von Pesch u. a. nach wie vor mit Vehemenz verfochtene Urteil steht schon unter theologiegeschichtlichem Betracht auf äußerst wackeligen Beinen; was jener selbst bereits 1965 konstatierte, gilt auch heute noch auf weiten Strecken: »Die Geschichte des Thomismus im kritischen Vergleich mit Thomas ist weder für die Philosophie noch für die Theologie schon geschrieben, aber ein dringendes Desiderat ...«⁹. Sie ist aber auch

⁶ Otto H. Pesch, Thomismus, in: LThK ²X, 157–167; 157.

⁷ Einen gerafften Überblick über die Geschichte des Thomismus bieten unter den neueren Autoren: Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas*, Freiburg 1995, 309–339; Michel de Paillerets, *Saint Thomas d'Aquin, frère prêcheur théologien*, Paris 1992, 117–129. Die großen Thomisten und ihre Werke sind verzeichnet bei: Leonard A. Kennedy, *A Catalogue of Thomists: 1270–1900*, Houston 1987.

⁸ Richard Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, Freiburg 1989, 76: »Man unterscheidet zwischen ›thomanisch‹ oder ›thomasisch‹ einerseits, um die genuine Lehre von Thomas zu bezeichnen, und andererseits ›thomistisch‹, nämlich für die thomistischen Kommentatoren, die nicht selten von vornherein als Verzeichner des Thomanischen gelten«. Nach Robert Markovics (*Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung*, Rom 1965, 3) geht diese Unterscheidung auf seinen Lehrer Albert Mitterer zurück.

⁹ Pesch, Thomismus, 156. Einen beispielhaften Ansatz einer solchen vergleichenden Untersuchung bieten im deutschen Sprachraum: Otho Merl, *Theologia Salmanticensis*, Regensburg 1947, 261–278 sowie die wichtigen Untersuchungen von Johannes Stöhr: *Die Theozentrik der theologischen Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Diskussion bei neuzeitlichen Kommentatoren*, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin 1988, 484–498; *Die thomistische Theozentrik der Theologie und neuzeitliche Auffassungen*, in: StTom 13 (1981) 87–107.

unter systematischem Aspekt nicht weniger fragwürdig. P. Richard Schenk OP bemerkt völlig zutreffend: »... genausowenig, wie ein einfacher Biblizismus (auch nicht ein von der Exegese geleiteter Biblizismus) der inneren Dynamik der Schrift und Tradition gerecht wird, können wir den Ausgangspunkt unserer Thomasinterpretation in der sola scriptura der thomanischen Schriften suchen, wenngleich den eigenen Schriften des Thomas ein unbestrittener Vorzug vor jeder neueren Auslegung eingeräumt werden muß«¹⁰.

Eine Unterscheidung zwischen thomanisch und thomistisch, wo sie eine tiefe Kluft zwischen der Lehre des hl. Thomas und der strengen Thomistenschule auch terminologisch zum Ausdruck bringen möchte, scheint also kaum tragbar zu sein.¹¹ Vielmehr bilden die Philosophie und Theologie des Thomismus die legitime organische Ausentwicklung der Lehre des Aquinaten selbst.¹² Dies sei hier kurz anhand eines einzigen Beispiels, auf das unten noch näher einzugehen sein wird, mehr angedeutet als ausführlich erläutert: Im Thomismus spielt die Unterscheidung zwischen der *gratia sufficiens* und der *gratia efficax* resp. die Lehre, daß die wirksame Gnade immer *ex se efficax* ist, eine zentrale Rolle. Da Pesch¹³ diese Unterscheidung nicht explizit bei Thomas findet, schließt er kurzerhand, sie sei dem authentischen Thomas völlig fremd und eine illegitime Weiterbildung seines Denkens. Daß die Unterscheidung zwischen *voluntas antecedens* und *voluntas consequens* in der Ia q. 19 a. 6 in vollkommener Analogie zu der Differenzierung des Gnadenbegriffes in hinreichende und wirksame Gnade steht, ja diese unter den Umständen der radikalen Neuerungen, die Protestantismus und Molinismus in der Gnadenlehre vortrugen, geradezu forderte, übersieht er. Auch wichtige Stellen aus den Pauluskommentaren und *De malo* 6, 1 ad 3, in denen die Unterscheidung indirekt aber sehr deutlich ausgesprochen ist (s.u.), übergeht er in diesem Zusammenhang vollständig. Als die strengen Thomisten in der *controversia de auxiliis* die implizite Unterscheidung, die sich im übrigen schon beim hl. Augustinus, der auch für Thomas der *doctor gratiae* schlechthin ist, findet (De correptione et gratia, 12), mit der expliziten Gegenüberstellung: *gratia sufficiens* – *gratia efficax* zum Ausdruck brachten¹⁴, waren gerade sie es, die – im Unterschied zu ihren Gegnern – der augustinisch-thomanischen Lehre treu blieben.

Betrachtet man die Theologiegeschichte unvoreingenommen, wird man zugestehen müssen: Es ist das Verdienst des strengen Thomismus, nicht nur konstant von der Identität währenden Offenheit der Synthese, die die Schriften des hl. Thomas

¹⁰ Schenk, Gnade, 77; ähnlich: Tommaso M. Zigliara, *Sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso*, Viterbo 1870, 38.

¹¹ Dies geben selbst Gegner einer solchen Form des Thomismus indirekt zu. So etwa Ferdinand van Steenberghe (Die neuscholastische Philosophie, in: BThZJ I, 352–363), der dem Thomismus strenger Observanz eine ungewöhnliche »Treue zu den Lehren des hl. Thomas« (354) bescheinigt. Bedauerlich ist freilich, daß er solche Treue aufgrund ihrer vermeintlichen Konsequenzen (Schlagwörter wie »Ghetto«, »Starrheit«, »fehlende Weltoffenheit« fallen in diesem Zusammenhang) glaubt ablehnen zu müssen. Zu den Konsequenzen ähnlich: Henri Kardinal de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*, Einsiedeln 1996, 474.

¹² Jacques Maritain, *Der Thomismus und der Mensch in der Zeit*, Köln o.J., 14–15.

¹³ Pesch, *Thomismus*, 164.

¹⁴ Thomas de Lemos, *Panoplia gratiae* IV, 2 (Ed. Lyon 1676, 36); Joannes a S. Thoma, *De Gratia*, n° 24; Domingo Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae*, Köln 1610, passim.

bilden, Zeugnis abgelegt, sondern auch dem Aquinaten die Geltung als *homo omnium horarum* (Sylvester von Ferrara), als allgemeinem Lehrer der Kirche, gesichert zu haben.

Viel notwendiger als die Erhaltung der mehr auf altem Ressentiment denn auf wissenschaftlichen Fakten beruhenden Unterscheidung zwischen Thomas (thomanisch) und dem strengen Thomismus (thomistisch) erscheint es heute,

(1) daß die Theologiegeschichte deutlicher, als es bislang geschehen ist, die Differenzen zwischen dem strengen Thomismus und dem Thomismus im weiteren Sinne herausarbeitet¹⁵. Sie muß klarer und eindeutiger zeigen, daß nicht alle, die sich auf Thomas berufen, Kommentare zu seiner Summe verfaßt und theologische oder philosophische Lehrbücher *secundum mentem S. Thomae* verfaßt haben, dieserhalb schon rechtmäßig als Thomisten im eigentlichen Sinne zu bezeichnen sind. Bereits im 18. Jahrhundert bemerkte Charles-René Billuart OP (1685–1757) scharfsinnig: »Id non semel aegre tuli inter tot lucubrationes theologicas, omnes quidem sua laude dignas, quosdam S. Thomae nomen obtendere, cum ab ejus mente longissime recedant, et in quibus auctores non tam opiniones suas S. Thomae dogmatibus, quam S. Thomae dogmata suis opinionibus aptare nituntur, quique citatis hinc et inde quibusdam S. Doctoris fragmentis, theologiae Thomisticae titulo gloriantur: unde et errores in speculabilibus et impuritas in moralibus sub hoc quasi umbone erecta cervice prodeunt«¹⁶. Und eineinhalb Jahrhunderte später stellt der deutsche Thomist Ceslaus M. Schneider (1840–1908) fest: »Der ›Geist des heiligen Thomas‹ besteht bei diesen Autoren darin, daß man einige gleichgültige Stellen aus Thomas anführt, die, nachdem sie aus dem Zusammenhang gerissen worden, ein jeder nehmen kann wie er will ... Die Tatsache also liegt vor: Der ›Geist des heiligen Thomas‹ wird vorangestellt und der eigene Geist folgt ... Vor etwa zwanzig Jahren war der Verfasser Zeuge, wie in den philosophischen Hörsälen ganz dieselben Sätze, welche heute in sogenannten ›im Geiste des heiligen Thomas‹ geschriebenen Büchern verteidigt werden, als ausdrücklich gegen den heiligen Thomas gerichtet gelehrt wurden ...«¹⁷. Es ist

¹⁵ Auf dieses Desiderat weist im Kontext der Modernismusforschung auch Weiß hin: Otto Weiß, »Sicut mortui. Et ecce vivimus«. Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung, in: Hubert Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 1998, 42–63; 61. Wie notwendig dies auch im Hinblick auf die Beurteilung der Ereignisse rund um Vatikanum II. ist, zeigt jetzt wieder E. Fouilloux, der aufgrund seines wenig differenzierten Thomismus-Begriffs zu pauschalen Urteilen im Hinblick auf die sogenannte vorkonziliare Zeit kommt: Etienne Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960), in: Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, Mainz - Leuven 1997, 61–188; 85. Für den Zeitraum der Neuscholastik habe ich diese Differenzierung versucht: David Berger, Natur und Gnade, Regensburg 1998, 31–99. 153–162. Noch genauer für den Bereich der neuscholastischen Apologetik/Fundamentaltheologie: Ratio fidei fundamenta demonstrat. Fundamentaltheologisches Denken zwischen 1870 und 1960, in: Hubert Wolf (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962 (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, hg. von Peter Hünemann, Bd. 3), Paderborn 1999, 95–128.

¹⁶ Carolus-Renatus Billuart, Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata, Vol. I, praefatio (Ed. Letouzey/Ané – Paris 1943, XVII); ähnlich: Joannes a S. Thoma, Cursus theologicus, I disp. II, art. IV (Ed. Vivès – Paris 1883, 383–384).

¹⁷ Ceslaus M. Schneider, Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin, Bd. I, Regensburg 1886, LXII; ähnlich: Hermann Ernst Plaßmann, Die Schule des hl. Thomas von Aquino, Bd. V, Soest 1862, 256.

unter Kennern der gegenwärtigen Philosophie und Theologie – besonders jener deutschsprachiger Provenienz – kein Geheimnis, daß diese von Billuard, Johannes a S. Thoma, C. M. Schneider u. a.¹⁸ beschriebene Art der Thomas-Rezeption bis zur Stunde fröhlich Urständ feiert.

(2) Scheint es dringend nötig, endlich auch terminologisch den längst von vielen Wissenschaftlern akribisch nachgewiesenen Abgrund, der zwischen Thomas und seiner Schule einerseits und dem sogenannten Neuthomismus transzendentalthomistischer Provenienz andererseits, der zumeist in der Nachfolge des Molinismus und skotistisch-nominalistischer Ansätze Thomas nur noch als Steinbruch für diesem völlig fremde Ideen benützt (Johann Stufler, Karl Rahner, Johann B. Metz, Joseph Maréchal), besteht¹⁹, zum Ausdruck zu bringen. Selbst Freunde des Transzendentalthomismus räumen ein: »So reicht all meine Sympathie für den Transzendentalthomismus und Progressismus auf der einen wie meine Ablehnung des Neuthomismus und Traditionalismus auf der anderen Seite nicht aus, um mich von der Überzeugung abzubringen, daß die historische Bewertung des Transzendentalthomismus, wie sie der Neuthomismus [C. Fabro, H. Meyer, B. Lakebrink, J. Maritain, E. Gilson] gibt, wesentlich richtig ist. Der Transzendentalthomismus kompromittiert sich mit Lehren, die sich von Descartes und Kant an bis auf unsere Tage immer wieder ... als unvereinbar nicht allein mit Thomas, sondern selbst mit den grundlegendsten Lehren christlichen Glaubens, so wie er seit dem Mittelalter der Tradition gemäß verstanden worden ist, erwiesen haben«²⁰.

Als Beispiel für die in diesem Punkt weithin mangelnde Fähigkeit der Unterscheidung sei hier wieder der als ausgezeichnete Kenner des Thomismus geltende Otto H. Pesch angeführt: Während er den klassischen Thomismus als Korruption des historischen Thomas aufzuweisen bemüht ist, sieht er in Karl Rahners *Geist in Welt* (1939) unumstritten ein »Standardwerk der Thomasforschung«, einen wichtigen Etappensieg für die »Umkehr vom Thomismus zu Thomas«²¹. Eben jene Schrift ist aber geradezu ein Paradebeispiel für einen wissenschaftlich unverantwortlichen Umgang mit dem Werk des hl. Thomas. Rahner benützt darin – wie Nikolaus Lobkowicz schon vor vielen Jahren zeigen konnte²² – zur Stützung zentraler Thesen nicht nur einen vorkritischen, korruptierten Text aus der sogenannten *Editio Piana*, er reißt auch wild Sätze aus dem Zusammenhang und plazierte sie derart in neuem Kontext bzw. interpretiert sie so lange, bis sie anscheinend zu Belegen für seine eigene, stark an Maréchal und damit an Kant und Fichte angelehnte epistemologische

¹⁸ So auch der große Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben, *Gesammelte Aufsätze*, in: GS VIII, Freiburg 1967, 126 und Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 139: »...wenn nicht gar Thomas in Anspruch genommen wird, um seinen Ansichten fernliegende Resultate durch seine formale Autorität zu stützen«.

¹⁹ Vgl. John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge 1997, 2. 101–128; Fazit: Der Transzendentalthomismus mißbraucht die Lehre des hl. Thomas nur als »springboard for his own metaphysical and epistemological position« (244).

²⁰ Leslie Dewart, *Die Grundlagen des Glaubens*, Bd. II, Einsiedeln 1971, 276.

²¹ Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz³ 1995, 32–33.

²² Nikolaus Lobkowicz, *Zu K. Rahners »Geist in Welt«*, in: PhJb 67 (1959) 406–410.

Konzeption werden²³. Nur so kann Pesch einigermaßen schlüssig zu dem Urteil kommen, »der Dienst [des klassischen Thomismus] sei heute unwiderruflich zu Ende«²⁴.

Was sich unter dem zunächst vertrauenerweckenden Etikett »Thomismus« in der katholischen Theologie breitgemacht hat, ist in seiner Problematik kaum zu überschätzen. Hier hat die angestrebte Aktualisierung des Thomismus zu Konsequenzen geführt, von denen man unstreitig sagen kann: Nichts hätte dem hl. Thomas selbst ferner gelegen als eine solch gleichermaßen unbedeutende wie zweifelhafte Aktualität der Gleichzeitigkeit. Man fühlt sich unweigerlich an Johannes a S. Thoma²⁵ (1589–1644) erinnert, der in Anbetracht all jener, die eine solche Aktualisierung verfolgen, schrieb: »Tertium signum [legitimi discipuli D. Thomae] sit, si in exponenda mente s. doctoris ejus major gloria, et claritas quaeritur non propriae opinionis, aut opinionum plausus, et novitas«.

Durch den Aufriß dieser Problemkonstellation sind wir zu einem weiteren erklärungsbedürftigen Punkt gelangt: jenem der Aktualität.

2. Aktualität als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen

An der Wurzel des Neuthomismus steht zunächst ein (freilich gut gemeintes) apologetisches Anliegen: er ist fundamental von dem Impetus geleitet, die Aktualität des Thomas im Hinblick auf die moderne Philosophie und Theologie möglichst schlüssig und reibungsfrei aufzuweisen.

Kein Denker, der an dem bedeutenden Stellenwert, den Philosophie und Theologie der Vorzeit für die Gegenwart besitzen, festhalten möchte, wird dieses Anliegen als solches zurückweisen können. Er wird aber zugleich auch kaum anders können, als es in der Form, in der es von den meisten Neuthomisten umgesetzt wurde, abzulehnen. Wie zuletzt John I. Jenkins CSC für die Philosophie klar nachgewiesen hat, wurde hier aktualisiert, indem auf für historische Zusammenhänge wenig sensible Weise der Unterschied zwischen Thomas und der Moderne eingeebnet und so das Spezifische der thomistischen Synthese – und damit auch ihr kritisches Potential – verdrängt wurde: »But this effort to present Aquinas as a participant in the discussions of modern philosophy has naturally led to an assimilation of Aquinas's thought to our own, and to a practice of expressing his thought within our conceptual framework«²⁶. Besonders klar profiliert findet sich diese Problematik in der Thomasrezeption J. B. Metz's und dessen Lehrers Karl Rahner. Rahner schreibt in seinem Vorwort zu Metz's Dissertationsschrift – und er gibt damit adäquat den Impetus wieder, der auch in der Metzschen Thomasexegese leitend ist –: Nur »ein Thomas, der

²³ Vgl. die bei Berger (Natur und Gnade, 316–317) aufgeführten Arbeiten von Gaboriau, Flasch, Meyer, Eicher, Bernath, Fabro, Lakebrink, Schenk und Hoeres.

²⁴ Pesch, Thomas, 35.

²⁵ Cursus theologicus, I, 385.

²⁶ Jenkins, Knowledge, 3.

am Anfang der Zeit steht, die heute noch unsere ist [...] kann auch heute noch unser Lehrer sein [...] kann ein Mann sein, der – mit anderen – den noch halb verborgenen Anfang der Zeit bildet, die noch unsere Zeit ist: der Neuzeit«²⁷.

Die Konsequenz eines solchermaßen aktualisierten Thomismus ist offensichtlich: Zum einen scheint hier der von Rahner selbst geforderten »Kunst, historische Texte so lesen zu können, daß aus ihnen nicht nur Stimmzettel für oder gegen unsere heutigen (schon längst eingenommenen) Positionen werden«²⁸, vollständig der Boden entzogen. Des weiteren ist zu fragen: Was liegt letztlich näher, als sich von einem Thomismus, der im Grunde genommen nur eine unterentwickelte Form des modernen Denkens darstellt und dieser folglich keine echten Alternativen zu bieten imstande ist, endgültig zu verabschieden? Vielleicht erklärt sich von hier auch die Tatsache, daß die transzendentalthomistischen Versuche außerhalb begrenzter neuscholastischer Kreise in der allgemeinen Philosophie – im Unterschied zu weiten Kreisen der europäischen und amerikanischen Theologie, die die Transzendentalphilosophie offensichtlich noch für ungemein aktuell hielten, als deren Haltbarkeitsdatum längst überschritten war – keine Beachtung gefunden haben, geschweige denn rezipiert wurden²⁹.

Vor diesem Hintergrund scheinen Überlegungen zur Aktualität des Thomismus ein grundsätzlich problematisches Unterfangen zu sein. Aber gerade jener Kontext, der zeigt, daß eine bestimmt strukturierte Aktualisierung des Thomismus gescheitert ist und die Theologie nicht nur bereichert hat, sondern in zahlreichen Bereichen auch schwer belastet; jener Hintergrund, verbunden mit der bleibenden Frage, was der Thomismus zur Stunde für die Theologie und Kirche, die eben jenen Dienst explizit fordern³⁰, leisten kann resp. wie der klassische Thomismus wissenschaftlich verantwortbar fortzuschreiben ist, ruft geradezu nach einer Antwort.³¹

Sie ist in der modifizierenden Explizierung dessen zu suchen, was andere Autoren diesbezüglich bislang nur angedeutet haben³²: In der Erkenntnis, daß sich die eigentliche Aktualität des Thomismus nicht an jenen Stellen zeigt, wo er einfach mit den Dogmen unserer eigenen Gegenwart – ganz gleich ob wir sie nun als Neuzeit, Moderne, Postmoderne o. ä. umschreiben – gleichzeitig gemacht wird.

Vielmehr ist die hier gesuchte Gleichzeitigkeit jene des Ungleichzeitigen³³: Die eigentliche Aktualität des Thomismus zeigt sich in dessen Fremdheit; dort, wo er je-

²⁷ Johann B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 19. Vgl. dazu die kritischen Anmerkungen: Jan A. Aertsen, *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin*, in: Zimmermann (Hg.), *Thomas von Aquin*, 82–102; 99.

²⁸ *Schriften zur Theologie*, Bd. I, 18.

²⁹ Vgl. Richard Schaeffler, *Philosophie und katholische Theologie*, in: ChP III, 49–78; 62–63.

³⁰ Vgl. die diesbezüglichen lehramtlichen Dokumente bei: André Clement, *La sagesse de Thomas d'Aquin*, Paris 1983, 243–359.

³¹ Vgl. Hans C. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des hl. Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 17.

³² Id., 15–17; Pesch, *Thomas*, 40–41; Jenkins, *Knowledge*, 3; Georges Cottier, *Thomisme et modernité*, in: Bonino, *Saint Thomas*, 352–361.

³³ Vgl. Leo Scheffczyk, *Theologie und Moderne*, in: FKTh 13 (1997) 283–290; 289.

ne vordergründigen Plausibilitäten, die die Glaubenssätze des Zeitgeistes stützen und sich heute weithin im kirchlichen Alltagsjargon ihre eigene Sprache geschaffen haben, durchbricht; dort, wo dessen überzeitliche Weisheit uns in eine schmerzhaft und doch heilsame Unruhe versetzt, die Verengungen unseres Denkens aufbricht, uns aus unserem Haus der Zeitlichkeit zerrt, um uns zu einem »überzeitlichen, allem Wechsel der Fragehaltungen und Theologieepochen enthobenen Fortschritt«³⁴ zu führen. So trifft auf die hier angestrebte Aktualität des Thomismus ebenfalls zu, was der Philosoph Hermann Kleber in ähnlichem Zusammenhang bemerkt: »Jede Epoche und jeder Kulturkreis hat angesichts der großen, allgemein menschlichen Fragen, welche alle Menschen aller Epochen und Kulturkreise betreffen, spezifische Blindstellen und verfestigte Vorurteile. Diese sind in der Regel weder bewußt noch absichtlich zustande gekommen, sondern sind das Resultat unreflektiert übernommener Überzeugungen, Ansichten, Urteile und Begriffe. Die ernsthafte Auseinandersetzung mit einer historisch früheren Position bietet daher die Chance, sich von der Befangenheit der Vorurteile und ungerechtfertigten Überzeugungen der eigenen Epoche und des eigenen Kulturkreises zu befreien, die eigene Position besser zu verstehen, zu relativieren und [...] gegebenenfalls zu korrigieren«³⁵.

Dabei darf man nicht der Illusion verfallen, mit dieser Aktualität die ungeteilte Anerkennung aller Zeitgenossen zu erlangen. Was William J. Hoyer im Anschluß an Hans Blumenberg und Platos Höhlengleichnis für den Bereich der Philosophie insgesamt konstatiert, gilt analog auch in unserem Bereich: »Eine soziologisch erfolgreiche Philosophie erhält dadurch ihre Überzeugungskraft, daß sie die Vorurteile ihrer Adressaten voraussetzt ... Stellt aber der wahrheitssuchende Philosoph umgekehrt ein in seiner Umwelt herrschendes Vor-Urteil in Frage – und sei es nur mit der wohlwollenden Absicht, dieses zu ergründen –, so erntet er normalerweise vitalen Widerstand«³⁶. Diese Feststellung Hoyes bietet auch eine Erklärung für die von Historikern bereits mehrfach dargestellte Tatsache, daß sich der Thomismus dort, wo er eine solche Aktualität der negativen Korrelation suchte, »dauernd in der Defensiven«³⁷ befand.

Eben jene Aktualität glauben wir zu allererst in dem, was man als »Leitmotive« der thomistischen Synthese bezeichnen könnte, zu finden.

³⁴ Schmidbaur, Trinitas, 17. Vgl. auch, was Reginald Garrigou-Lagrange (Le sens du mystère, Paris 1934, 23) im Anschluß an Ernest Hello vom weisen Lehrer schreibt: »Il nous irrite ... En nous arrachant à nos maisons, pour nous entraîner dans ses domaines, il nous inquiète et nous donne en même temps la paix supérieure ...«.

³⁵ Hermann Kleber, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988, 7.

³⁶ William J. Hoyer, Gotteserfahrung. Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie, Zürich 1993, 55.

³⁷ Pesch, Thomas, 28. Vgl. auch: Maritain, Der Thomismus, 16. Diese Feststellung, die Pesch und Maritain für den Thomismus (weiter Begriff!) des Spätmittelalters machen, gilt – wie u. a. der Löwener Theologe L. Ceyssens in umfangreichen Studien gezeigt hat – *a fortiori* auch für den Thomismus strenger Observanz vom Tridentinum bis heute: Vgl. Berger, Natur und Gnade, 24.

3. Existenz und Rolle von Leitmotiven in der thomistischen Synthese

Der Begriff »Leitmotiv« stammt ursprünglich aus der Musikwissenschaft und bezeichnet dort einen Melodieteil, der sich an inhaltlich verwandten Stellen regelmäßig wiederholt und so symbolische Bedeutung erlangt. Er hat aber auch in der deutschen Literaturwissenschaft weite Verbreitung gefunden. Hier meint er zunächst im engeren Sinn eine »formelhaft wörtlich oder ähnlich wiederkehrende einprägsame Bild- oder Wortfolge mit gliedernder oder verbindender Funktion, die auf Zusammenhänge voraus- oder zurückweist«; im weiteren Sinne aber auch die »durchgehende Haltung einer Dichtung«³⁸.

Von all diesen Verwendungen hat der Begriff »Leitmotiv« in unserem Zusammenhang etwas: Zunächst meint er als Ursprungs-Leitmotiv die grundsätzliche Haltung des Thomismus, die in der Methode ihre Ausformung erhält.³⁹ Sie wird besonders anschaulich und einprägsam konkret in mehreren weiteren Leitmotiven: Prinzipien, Kernthesen, Gipfelpunkten, Schlüsselstellen oder Leitgedanken, die als typisch für den Thomismus gelten können. Diese bilden gleichsam die archimedischen Punkte, um die sich eine Vielzahl weiterer bei Thomas und den Thomisten anzutreffender Vorstellungen untergeordneter sowie unterschiedlicher Bedeutung und Originalität gleich konzentrischen Kreisen legt. Im Unterschied zum Mittelpunkt sind die Vorstellungen, die diese peripheren Kreise bilden, oft sehr stark ihrer Entstehungszeit verhaftet und haben heute keine Aktualität mehr⁴⁰: so etwa manche Vorstellungen, die Thomas resp. der Thomismus einfach von der Naturwissenschaft oder den Rechtsgrundsätzen ihrer Zeit übernehmen. Während die Kreise alle in unterschiedlicher Intensität vom Mittelpunkt abhängig sind, hat der Mittelpunkt keine wirkliche Abhängigkeit von diesen, sie sind ihm lediglich akzidentell hinzugefügt. Dies sei wieder kurz an einem Beispiel verdeutlicht: Während etwa die typisch zeitgebundenen Auffassungen des hl. Thomas zu der Frage der Maßnahmen gegen Häretiker und Apostaten (Sth IIa–IIae q.10 a.8) gleichsam nur sehr periphere, deutlich vom Zeitgeist ihrer Entstehungszeit infiltrierte Kreise bilden, und für uns heute keinerlei Relevanz mehr beanspruchen können, besitzt doch die im Mittelpunkt dieser Kreise als Leitmotiv stehende, von den äußeren Kreisen unabhängige, unbeugsam-energische Ergebnisheit in die dem Menschen gänzlich autonom und zeitenthoben gegenüberstehende Wahrheit⁴¹, die sich in einem intellektualistisch und objektivistisch orien-

³⁸ Gero von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart ⁷1989, 507.

³⁹ Vgl. dazu: Gallus Manser, Das Wesen des Thomismus, Fribourg ³1949, 96–100; Bernhard Lakebrink, *Analektik und Dialektik*, in: id., *Perfectio omnium perfectionum* (StTom 24), Città del Vaticano 1984, 9–37.

⁴⁰ Maritain (Thomismus, 17) fordert deshalb, diese Mittelpunkte »in ihrer Losgelöstheit von ihren materiellen [d.h. sprachlichen und geschichtlichen] Bedingungen und deshalb in ihrer ursprünglichen Kraft« wiederzuentdecken!

⁴¹ Auf den Punkt gebracht ist dieses epistemologische Leitmotiv bei Thomas selbst: In Iob 13, 19. Jacques Maritain (*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris ⁶1958, 9) zieht daraus die jedem Pragmatismus feindliche Konsequenz: »Ce dont nous avons besoin ce n'est pas de vérités qui nous servent, c'est d'une vérité que nous servions«; ähnlich: Marie-Dominique Philippe, *Saint Thomas docteur*, Paris - Fribourg ²1992, 11.

tierten Glaubensbegriff⁴² Ausdruck verschafft, auch noch für uns Heutige eine unübersehbare Gegenwartsbedeutung.

Leitmotive spielen im Thomismus eine kaum zu überschätzende zentrale Rolle.⁴³ P. Garrigou-Lagrange, der in seinen zahlreichen Schriften immer wieder auf sie zu sprechen kommt und m.W. der erste ist, der sie explizit auch als »Leitmotive«⁴⁴ bezeichnet, bemerkt zutreffend: »... le thomisme existe plus encore dans ses principes et dans l'ordre général de ses parties que dans telle ou telle de ses conclusions«⁴⁵. Und Etienne Gilson bemerkt in seinem bekannten Werk *Le Thomisme*, »que la trame du thomisme est entièrement tissée d'un petit nombre de principes qui se croissent perpétuellement ...«⁴⁶. Wer die Schriften des hl. Thomas kennt, weiß, welche entscheidende Stelle bereits hier Leitmotiven zukommt: »Unde merito in cognitione scientifica sanctus Thomas omnia reducit ad universalia principia, quae sunt fundamentales ...«⁴⁷. Gerade in der Tatsache, »qua omnes partes doctrinae ad quaedam inconussa et foecunda principia reducit«⁴⁸, zeigt sich die so von keinem anderen Denker mehr erreichte Kraft der Synthese mit ihrer perennierenden, d.h. zugleich identitätswahrenden wie assimilativen Potenz. Getragen wird eine solch fundamentale Bedeutung der Leitmotive vom klaren Willen des Aquinaten, der ausgewogen-analetischen Einheit und Ordnung sowie der Erhabenheit und Tiefe gegenüber aller verwirrenden Vielfalt und ornamentaler Breite in seinen Arbeiten Geltung zu verschaffen. In den Prologen der beiden Summen⁴⁹ kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck: »Unde, inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur [...] quod sapientis est ordinare: unter anderem, was die Menschen vom Weisen meinen, ist es, wie Aristoteles lehrt, Aufgabe des Weisen zu ordnen« (ScG I.I c.1). »Consideravimus namque hujus doctrinae novitios, in iis quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum: partim quia ea quae sunt necessaria talibus ad scientium non traduntur secundum ordinem disciplinae [...] Haec igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, *breviter et dilucide* prosequi, secundum quod materia patietur: die

⁴² Vgl. die sehr guten Ausführungen bei: Pesch, Thomas, 118 und Philippe, Saint Thomas, 9.

⁴³ Vgl. die diesbezüglichen Überlegungen von: Billuart, Summa, I, XVII; Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, I, 386; und die neueren Äußerungen von Torrell, in: FZPhTh (1998) 315–319; 316: »les motifs architectoniques dominants«.

⁴⁴ Garrigou-Lagrange gebraucht auch in seinen französischsprachigen und lateinischen Werken immer wieder diesen deutschen Ausdruck (meist kursiv gedruckt)! Vgl. etwa: Id., *Thomisme*, 830: »Il [i.e. Joannes a S. Thoma] semble ainsi se répéter, mais ce recours constant aux mêmes principes, comme à des *leit-motifs* supérieurs, forme beaucoup l'esprit et fait pénétrer le sens élevé de la doctrine«.

⁴⁵ Id., *La synthèse thomiste*, Paris ²1950, 553.

⁴⁶ Etienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris ^{6/7}1997, 437.

⁴⁷ Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, Torino ²1950, 29.

⁴⁸ *Ibd.*; Thomas selbst war sich dieser seiner Methode bewußt: In Boet. de Trin. q.6, a.1; In II Met., l. 1 (Marietti n° 278).

⁴⁹ Vgl. Wolfgang Schmidl, *Homo discens. Studien zur Pädagogischen Anthropologie bei Thomas von Aquin*, Wien 1987, 93: die Prologe und Proemia der Summen bieten »gleichsam einen Leitfaden für das Verständnis des inneren Zusammenhangs des mitunter verwirrend differenzierten Reichtums an Fragestellungen«.

Neulinge in der Theologie werden durch die Eigenart dessen, was über die Theologie bereits geschrieben wurde, häufig gehindert: teils wegen der Menge der Quästionen, Artikel und Argumente; teils, weil das, was sie wissen müssen, nicht in entsprechender Ordnung vorgetragen wird ... Solche Fehler werden wir zu vermeiden suchen und wollen mit Gottes Beistand den Inhalt der heiligen Lehre so *kurz und klar* vorlegen, wie es der Gegenstand erlaubt.« (Sth I prol.)

Um die in den Prologen angekündigte, einfache Ordnung, klare Kürze und weisheitliche Einheit herzustellen, »galt es nicht so sehr, neue Ideen zu finden. Die Vollkommenheit des Erkennens kommt keineswegs formell von der Zahl der Ideen; im Gegenteil haben die niedrigeren Engel deren viel mehr als die höheren Engelhierarchien⁵⁰; Gott selbst hat nur eine, sein ewiges Wort. Es galt, in der Lehre der Philosophie und Theologie die Leitgedanken zu erkennen, die stark hervortreten mußten, damit sich ihnen alle anderen unterordneten ...«⁵¹.

Es ließe sich nicht nur anhand neuerer Arbeiten zur Pädagogik und Lernpsychologie sehr eindrücklich nachweisen, wie dieses dem Thomismus eigene Verfahren der Reduktion des Vielfältigen auf hierarchisch strukturierte Kernsätze und Leitmotive auf erstaunliche, fast perfekte Weise didaktischen Anforderungen gerecht wird⁵²; so ist die Kenntnis der thomistischen Leitprinzipien für ein fruchtbringendes Studium der Werke des Aquinaten gleichermaßen unerlässlich wie hilfreich⁵³.

Die hier zur Diskussion stehende Wiederentdeckung der thomistischen Leitmotive hat aber auch gegenüber dem oben angesprochenen Mißbrauch des Thomismus eine unersetzliche Abwehrfunktion: »Wie es sehr leicht ist, ein Präzisionsinstrument zu verderben, und sehr schwer, es wieder herzurichten, so ist nichts leichter, als die Lehre des hl. Thomas zu fälschen. Es genügt, das Nebensächliche und Äußerliche zu betonen, dabei das Formelle [im Sinne der *forma*] und Hauptsächliche alltäglich und bedeutungslos zu behandeln; alsbald verschwinden vor dem Auge die strahlenden Gipfel, die alles übrige beleuchten sollen Hier gilt es eine Materialisierung des Thomismus zu vermeiden, die sein Ruin wäre. Es genügt nicht, mit großer Begeisterung vom hl. Thomas zu sprechen und dabei nicht einmal kaum das in seiner Lehre zu kennen, was für alle beim ersten Lesen unmittelbar faßbar ist. So würde man diese Doktrin zu einer undeutlichen Philosophie des gewöhnlichen Menschenverstandes herabsetzen, [...] außerstande sich selbst zu verteidigen und sich zu den wahren Prinzipien zu erheben. Gerade aber sie sind das Licht des Thomismus und bilden unter dem Buchstaben seinen immer lebendigen Geist. In diesem Geiste wurde der Ge-

⁵⁰ Die Angelologie des *Doctor angelicus* wurde in ihrer philosophischen und theologischen Potenz m.E. bislang unterschätzt. Dabei finden sich gerade in ihr wichtige Leitmotive des thomistischen Denkens, wie etwa die Erklärung der Realdistinktion von Sein und Wesen, Potenz und Akt u.a. Vgl. dazu: Rolf Schönberger, *Thomas von Aquin zur Einführung*, Hamburg 1998, 69.

⁵¹ Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927, 328.

⁵² Cf. Ingemar Svanresson, *Mind Mapping und Gedächtnistraining*, Bremen 1993, passim; Uwe Lipp, *Mind Mapping in der Schule*, in: *Pädagogik* 10 (1994) 22–26.

⁵³ Vgl. Raymund Erni, *Die theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau*, Bd. I, Luzern 1948, 30.

danke des hl. Thomas von seinen angesehensten Erklärern gefaßt, von einem Capreolus, Cajetan, Bannez und Johannes a St. Thoma«⁵⁴.

Es liegt nahe, sich von der Einfachheit und didaktischen Eignung dieser Prinzipien täuschen zu lassen und sie für ein Produkt der Denkstrukturen des Anfängers zu halten. Dem ist aber nicht so⁵⁵. Die Leitmotive sind schon Ergebnis des an sein Ziel gekommenen spiralförmig-reduktiven Weges (*via ascensionis*), den Thomas im Anschluß an Dionysius Areopagita »motus rectus reductionis« (Sth IIa–IIae q.180 a.6) nennt; sie gehen aus dem »discursum rationis« (ibd. a.6 ad 2), dem »Vorgang des analytischen Denkens, durch den wir vom ... weniger Allgemeinen zum mehr Allgemeinen weitergehen«⁵⁶, hervor. Obgleich resolutiv gewonnen, werden sie zum Übergang von der reduktiv-linear ansteigenden Denkbewegung hin zum kontemplativen »motus circularis« (ibd.), jener Bewegung, die uns in das Land der Mystik treten läßt. So bewegen sich alle von diesen Leitmotiven gelenkten Denkbewegungen des Theologen immer wieder zurück zu jenem Geheimnis, von dem sie ihren Ausgang genommen haben, hin zu jenem unwandelbar ruhigen Pol, der alle Kreise in Bewegung setzt, aber selbst unberührbar bleibt von dem, was um ihn kreist (CT I c. 4–5. 8)

Der heutigen Theologie scheint die Dimension der Mystik und das Wissen um die Notwendigkeit des geistlichen Lebens für den Theologen weithin abhanden gekommen⁵⁷, und doch prägt sie das ganze Denken des hl. Thomas und seiner Schule so sehr, daß es ohne Beachtung der hier treibenden Spiritualität unverständlich bleiben muß⁵⁸. Die sich über die Leitmotive vollziehende Rückgewinnung ihrer mystischen Dimension scheint für die Theologie von heute – gerade im Interesse ihrer Wissenschaftlichkeit – ein höchst dringliches Desiderat zu sein: »... wer aber über die unsicheren, wechselnden und wandelbaren Meinungen hinaus, die vielleicht ein paar Jahre lang Aufsehen machen, nach der wahren Wissenschaft verlangt, der weiß: diese ist v.a. Weisheit; er weiß auch, daß sie nicht so sehr darin aufgeht, neue Folgerungen abzuleiten; sie bringt vielmehr die zahlreichen Folgerungen mit jenen höheren Prinzipien in inneren Zusammenhang. Wenn man aber dann bei allen Fragen das höchste Prinzip einer solchen Synthese immer wieder vor Augen stellt, so ist das nicht etwa eine bloße Wiederholung, sondern ein Weg, der kreisförmigen Beschauung näherzukommen; wie der hl. Thomas sagt [...] kommt diese immer wieder auf die gleiche Hochwahrheit zurück, um immer besser alles zu erfassen, was der Kraft nach in ihr enthalten ist, und wie der Adler hoch am Himmel seine regelmäßigen Kreise zieht, umschreibt sie mehrmals rundum denselben Punkt«⁵⁹.

⁵⁴ Garrigou-Lagrange, *Mystik*, 37–38. 325.

⁵⁵ Vgl. dazu: Jenkins, *Knowledge*, 78–98: die Sth ist daher wohl auch eher »a second-level pedagogical work for very advanced students« (ibd., 97) denn ein Studienbuch für Anfänger.

⁵⁶ Leo Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, Bd. II, Salzburg 1987, 196. Vgl. auch: St. Kaminski, *Reduktive Erklärung in der thomistischen Philosophie*, in: *StTom* 14 (1982) 473–478.

⁵⁷ Joseph Kard. Ratzinger, *Was ist Theologie?* in: *IKaZ* 8 (1979) 121–128; 127–128.

⁵⁸ Vgl. Philippe, *Saint Thomas*, passim; Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg 1996; Berger, *Thomas von Aquin – Lehrer der Spiritualität*, in: *Der Fels* 30 (1999) 12–15.

⁵⁹ Garrigou-Lagrange, *Des Christen Weg zu Gott*, Bd. I, München 1953, 16; vgl. auch: In *Met* II, 1 (Marietti n° 286): »Mag auch das Auge des Nachtvogels die Sonne nicht sehen: es schaut sie dennoch das Auge des Adlers.«

4. Der Thomismus: Philosophie oder Theologie?

Betrachtet man die aus unserem Jahrhundert vorliegende Grundlagenliteratur zum Thomismus – insbesondere die im deutschen Sprachraum entstandene – springt einem wiederum ein signifikantes Ungleichgewicht ins Auge: Während es für den Bereich der thomistischen Philosophie eine Vielzahl an Einführungen, Kompendien und Leitfäden gibt⁶⁰, sucht man nach einer einigermaßen vollständigen Einführung in die thomistische Theologie vergebens.

Eine Ausnahme macht hier Otto H. Peschs auch in französischer und spanischer Sprache erschienenes Werk *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie* (¹1988). Diese (nach Auflagenzahl bemessen) sehr erfolgreiche Einführung in die Theologie des hl. Thomas ist aber geprägt von den bereits oben aufgezeigten Aporien. Die unausweichliche Konsequenz: Pesch liest den Aquinaten nicht mit den Augen seiner Schule; an die Stelle des Thomismus als Verstehenskontext treten nun die lutherische Theologie und das ökumenische Anliegen, unter deren Perspektive er die Theologie des *Doctor communis* zu verstehen sucht. Auf die Tatsache, daß diese obgleich nicht grundsätzlich als illegitim anzusehende Methode – neben den zahlreichen historischen Ungenauigkeiten – zu einer einseitig-schiefen Darstellung, ja bisweilen sogar zu extremen Entstellungen der Gedankenwelt des Aquinaten führt, hat kein Geringerer als der international bekannte Thomasforscher Jean-Pierre Torrell hingewiesen⁶¹. Daß das Buch Peschs dennoch, neben diesen offensichtlichen Mängeln, sehr hilfreiche Äußerungen zur Aktualität des Thomas bietet, soll allerdings nicht verschwiegen werden.

Das dargestellte Ungleichgewicht führt natürlich zu der Frage: Ist der Thomismus primär eine Philosophie, eine »Weltanschauung« (Gallus Manser), der gleichsam noch eine Offenbarungstheologie, die im Grunde gegenüber der in sich abgeschlossenen Philosophie nicht mehr viel Neues zu bieten hat, angehängt bzw. aufgesetzt ist? Nach einer oberflächlichen Betrachtung neigt man dazu, dies zu bejahen. Studiert man aber die neueren Arbeiten zu Thomas, wird die Adäquatheit des Überhangs an rein philosophischen Arbeiten (d. h. nicht generell jene einer thomistischen Philosophie) zum Thomismus schnell fraglich. In nahezu geschlossener Einmütigkeit wird konstatiert: Der hl. Thomas ist primär Theologe, nie versteht er sich nur als reiner Philosoph⁶². Die Theologie gibt bei ihm immer den Ton an, die Philosophie

⁶⁰ Auch zur Aktualität der thomistischen Philosophie liegen einige neuere Arbeiten vor: Charles Journet (Hg.), *Actualité de saint Thomas*, Paris 1972; Bernhard Lakebrink, *Die Wahrheit in Bedrängnis*, Stein am Rhein 1986; Deal W. Hudson (Hg.), *The Future of Thomism*, Notre Dame 1992.

⁶¹ FZPhTh 36 (1989), 493–498.

⁶² Cf. Schönberger, Thomas, 10–14. 36; Thomas Franklin O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997, passim; Torrell, *Magister Thomas*, 252–253; Pesch, *Thomas*, 13; Philippe, *Saint Thomas*, 17; Schmidbaur, *Trinitas*, 17–18; Kluxen, *Philosophische Ethik*, XVI–XX. Sie alle bestätigen, was Garrigou-Lagrange (*Mystik*, 36) schon zu Beginn unseres Jahrhunderts feststellte: »Einzelne überhaupt möchten in Thomas weniger den großen Theologen sehen, der vom übernatürlichen Gesichtspunkt aus Aristoteles zur Verteidigung und Erklärung der göttlichen Glaubenswahrheiten benutzt hat, als vielmehr einen genialen Philosophen ... Wer sich dieser Ansicht anschließen wollte, dürfte nie mit Thomas näher bekannt geworden sein ...«

wird zu deren Werkzeug. Eine eigenständige, rein philosophische Theologie oder autonome Ethik sucht man bei Thomas, trotz der dahingehenden Versuche der sogenannten »Autonomen Moral im christlichen Kontext« (z.B. bei Alfons Auer und Wilhelm Korff)⁶³, vergebens. Selbst wo er anscheinend reine Philosophie betreibt – etwa die Schriften des Aristoteles kommentiert –, ist dieses Tun ganz in den Organismus der Theologie aufgenommen. Dies wird, um nur ein Beispiel zu nennen, etwa am Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*, der das von Aristoteles ursprünglich zugrunde gelegte Leitmotiv gegen das spezifisch offenbarungstheologische Spannungsgefüge zwischen der Möglichkeit unvollkommenen Glücks in der Ordnung der Natur und dem vollkommenen Glück der *visio beata* austauscht, deutlich.⁶⁴ So gilt: »Die offenbarungstheologische Perspektive umgreift bei Thomas die philosophische, und nicht umgekehrt: Thomas ist Theologe und bedient sich zu diesem Zwecke der philosophischen Argumentation, und nicht umgekehrt. Wo dieses Grundgesetz mißachtet oder ignoriert wird, ist ein Zugang zum wirklichen Denken des hl. Thomas, seinen Fragen und Absichten, nicht mehr möglich«⁶⁵.

Der klassische Thomismus, die großen Kommentatoren des hl. Thomas wußten noch um diese Zusammenhänge. Die Mehrzahl ihrer Schriften sind spezifisch theologische Kommentare. Johannes a S. Thoma ist der erste bedeutendere Thomist, der fast 400 Jahre nach dem Tod des Aquinaten eine separate systematische Gesamtdarstellung der thomistischen Philosophie erarbeitet (*Cursus philosophicus thomisticus*; 1637–1666) – allerdings nicht ohne parallel dazu einen mit dieser in organischem Zusammenhang stehenden ausführlichen thomistischen *Cursus theologicus* zu verfassen.

So wird gut verständlich, daß das Hauptaugenmerk stärker als bislang geschehen auf die grundlegende Aufgabe der Darstellung der spezifisch theologischen Leitmotive gelegt werden mußte, ohne jedoch die Legitimität einer separaten Darstellung der thomistischen Philosophie zu bestreiten oder diese ganz aus unseren Überlegungen auszuklammern. Letzteres wäre ein Ding der Unmöglichkeit: Vom Denken des *Doctor angelicus* zu sprechen, heißt von einer philosophisch-theologischen Synthese zu sprechen. Philosophische und theologische Leitmotive sind dort aufs engste miteinander verbunden und bedürfen zunächst einer gemeinsamen Betrachtung, die die Hierarchie, die zwischen Natur und Gnade, Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie obwaltet, wahrt. Bestärkt sehen wir uns darin von Wolfgang Kluxen, der richtig bemerkt: »Der Thomismus als Ganzes ist eine Synthese ganz eigentümlicher Struktur, in welcher der durchgehend maßgebliche Zusammenhang der theolo-

⁶³ Vgl. Ludwig Hödl, Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae, in: Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin, 23–42; 30: »Die Moral-Theologie des Thomas ist formal und wesentlich Theologie, denn Gott ist der Ursprung und Ziel des moralischen Handelns des Menschen. Der Einsatz philosophischer Begriffe und Aussagen ändert diese grundsätzliche theologische Intention des Thomas nicht. In der Summa theologiae findet sich keine Spur und kein Element einer philosophischen Ethik, die in der theologischen Synthese nicht theologischen Charakter gewonnen hätte«; auch: Dalmazio Mongillo, Theonomie und Autonomie des Menschen in Gott, in: Klaus Demmer u.a. (Hg.), Christlich glauben und handeln (FS J. Fuchs), Düsseldorf 1977, 55–77.

⁶⁴ Vgl. René-Antoine Gauthier, Aristote. L'Ethique à Nicomaque, Vol. I/1, Louvain ²1970, 128–134. 273–283.

⁶⁵ Schmidbaur, Trinitas, 18.

gischen Ordnung Elemente philosophischer Herkunft in sich zieht, die doch ihren Bezug auf die eigene Sinnebene und somit Eigenrecht und Eigenbedeutung behalten. Es ist daher grundsätzlich legitim, das Philosophische aus der Synthese herauszuheben und in dem ihm eigenen Zusammenhang darzustellen; das Resultat dieser Operation ist die Darstellung der thomistischen Philosophie. Damit aber diese Operation überhaupt angesetzt werden kann, ist zuvor die Struktur der Synthese [die sich in der spezifischen Anordnung der Leitmotive am klarsten zeigt] zu untersuchen: Dies ist die erste und grundlegende Aufgabe«⁶⁶.

5. Ein Beispiel: Die Leitmotive des theologischen Zeitgeists und jene der thomistischen Gnadenlehre

Es ist hier nur möglich, die oben geschilderte Form der Aktualität anhand der Leitmotive eines Bereiches näher zu zeigen. Dabei wird bewußt ein Beispiel gewählt, das als spezifisch theologisch gelten kann⁶⁷, zugleich aber auch eine untrennbare Verbindung zur Philosophie, besonders zur Metaphysik und Epistemologie⁶⁸, besitzt: die thomistische Gnadenlehre.

Kardinal Godfried Danneels hat auf der Studientagung über geistliche Berufungen im Oktober 1996 in Lourdes darauf hingewiesen, wie stark das religiöse Leben der jüngeren Vergangenheit und auch der Gegenwart – ganz in einer unübersehbaren Gleichzeitigkeit mit seinem profanen Kontext stehend – von einem meist kryptogam bleibenden und damit um so gefährlicheren (Semi-)Pelagianismus bestimmt ist: Wir »waren stillschweigend der festen Überzeugung, daß wir die Kirche nach unserem Belieben und aus eigener Kraft ordnen und leiten können ... Unbewußt waren wir alle Pelagianer ... Das Dogma von der Gnade und ihrer absoluten Notwendigkeit ist völlig in Vergessenheit geraten. Es steht außerdem in völligem Widerspruch zu dem, was wir heute um uns herum feststellen: die Illusion des Erfolgs«⁶⁹. Damit benennt der Erzbischof von Mechelen-Brüssel sehr klar ein Phänomen, das, aufgrund des engen Zusammenhangs von Pelagianismus und Naturalismus resp. Anthropozentrismus, heute nicht nur den außer- und peripher kirchlichen Bereich (»die Illusion des Erfolgs«) prägt⁷⁰, sondern bis ins Herz von Theologie und Kirche vorgedrungen ist: den Verlust des Wissens um die unaufhebbare und kontinuierliche Abhängigkeit des

⁶⁶ Kluxen, Ethik, XX.

⁶⁷ Vgl. dazu Leo Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade (= Katholische Dogmatik, VI), Aachen 1998, 9–18.

⁶⁸ Vgl. dazu Berger, Natur und Gnade, 307–312.

⁶⁹ Godfried Danneels, Die Zeit des Exils: Wenn man lernt, daß es Gott so gefügt hat, in: 30 Tage 4-1998, 31–37; 33. Ähnlich: Joseph Kard. Ratzinger, Salz der Erde, Stuttgart 1996, 161. 171.

⁷⁰ Gerade dieses »peripher« kirchliche Feld (Guardini hat es den »dritten Bereich« genannt), das v. a. die sog. *res mixtae* (Religionsunterricht, kirchliche Schulen und Beratungsstellen, pastorale Einrichtungen) besiedeln, ist von einer solchen »Illusion des Erfolgs«, des opferbereiten Bettelns um gesamtgesellschaftliche Anerkennung bzw. zivilreligiöse Relevanzwahrung geprägt. Viele der gegenwärtigen Konflikte (Ausrichtung des Religionsunterrichtes, sog. Schwangeren-Konfliktberatung etc.) hängen eng mit dieser Illusion zusammen. Vgl. dazu auch die treffenden Bemerkungen von Giovanni B. Sala, Können Laien Pfarrer sein? in: FKTh 14 (1998) 189–212; 201.

Menschen von Gott resp. die Gnade als eines strikt übernatürlichen Geschenkes: Leo Scheffczyk konstatiert, daß neben den zahlreichen neueren charitologischen Ansätzen, die nicht selten »den Rand eines Traditionsbruches berühren (O. H. Pesch)«, die Tatsache steht, daß der Begriff (und damit oft auch die Sache) der Gnade resp. des Übernatürlichen selbst »in Katechese und Verkündigung ... nahezu verschwunden« ist⁷¹. Die entscheidendste Wurzel dieses Verlustes scheint die häufig kritiklos durchgeführte Angleichung kirchlich-theologischen Denkens und Redens an für den Zeitgeist typische Bestrebungen zu sein.⁷² Dabei handelt es sich keineswegs um ein Phänomen, das erst seit den sich kontinuierlich auf die Rahnersche »anthropozentrische Wende« berufenden Bestrebungen der sogenannten Entsakralisierung des Christentums und der Theologie in den 70er Jahren unseres Jahrhunderts auftritt. Es ist vielmehr zu überlegen, inwieweit es schon in bestimmten Teilen der (von einer molinistisch orientierten Gnadenlehre bzw. *Analysis fidei* ausgehenden) Apologetik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, deren Ziel u.a. der Aufweis der Übereinstimmung des Christentums mit unseren »natürlichen« Bedürfnissen und Strebungen war, und die so stets in die Gefahr gerieten, die absolute Gratuität des Übernatürlichen einzuschränken und einem praktischen Naturalismus die Wege zu bereiten, herangewachsen ist⁷³. Die zunächst anachronistisch scheinende, vor dem gezeichneten Hintergrund aber durchaus folgerichtige Rehabilitation des Pelagius, die in den letzten zwei Jahrzehnten in Teilen der katholischen Dogmatik angestrebt wurde⁷⁴, stellt sich dann nur als logischer Endpunkt einer über viele Jahrzehnte sich hinziehenden Entwicklung dar.

Der hier mehr angedeuteten als ausführlich analysierten Gefahr eines pelagianischen Naturalismus resp. Anthropozentrismus ist keine charitologische Position – ohne in das andere Extrem eines ungesunden Mystizismus bzw. der Aufrichtung einer absoluten Diastase zwischen Natur und Gnade nach Art der dialektischen Theologie zu verfallen – so sehr entgegengesetzt wie der Thomismus. Der bekannte Thomist Constantin von Schazler (1827–1880) stellt fest: »Jeder Punkt dieser Ausführungen [des Aquinaten über die Gnade] bildet einen schneidenden Gegensatz gegen die Lehre, daß der Mensch mittels seiner natürlichen Güte die Gnade erlangt.«⁷⁵

Das Leitmotiv, das den Thomismus in dem von uns thematisierten Bereich prägt, läßt sich folgendermaßen formulieren:

⁷¹ Scheffczyk, Heilsverwirklichung, 9. 27. Vgl. auch: Joseph Kardinal Ratzinger, Geleitwort, in: StTom 33 (1988) 9–13; 11: »... die ›Übernatur‹: Die Diskussionen der fünfziger Jahre haben dazu geführt, daß dieses Wort in Mißkredit kam und darum auch vom Konzil vermieden wurde. Dies wiederum brachte es mit sich, daß in der nachkonziliaren Theologie mit dem Wort weitgehend auch die Sache aus dem Blick kam ...«

⁷² Vgl. Ratzinger, Salz der Erde, 161.

⁷³ Vgl. dazu David Berger, Ratio fidei fundamenta demonstrat. Fundamentaltheologisches Denken zwischen 1870 und 1960, in: Hubert Wolf (Hg.), Theologie vor dem Konzil. Zur Geschichte der katholisch-theologischen Disziplinen 1870–1962, Paderborn 1999, 95–128.

⁷⁴ So etwa bei: Piet Fransen, Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre, in: MySal IV/2, 631–765; 663.

⁷⁵ Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Im Geiste des hl. Thomas dargestellt von Constantin von Schaezler, Freiburg 1870, 449.

Alle Geschöpfe (als *causae secundae*) sind in ihrem gesamten, durch das von dem Sein real unterschiedenen Wesen beschränkten Sein und ihrem Tun von Gott, dem subsistierenden Sein selbst (*ipsum Esse subsistens*), der universalen Ursache (*causa prima et principalis*), vollständig und schlechthin abhängig, während umgekehrt Gott in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zu seiner Schöpfung steht.⁷⁶

Dieses Prinzip gilt sowohl in der Ordnung der Natur als auch in jener der Gnade.⁷⁷

5.1 Das Leitmotiv in der Ordnung der Natur

In der Ordnung der Natur findet es seinen besonderen Ausdruck in der Lehre von der *praemotio physica*; d.h. der Einsicht, daß das Geschöpf nur tätig werden kann, wenn seiner Tätigkeit eine physische, d.h. wirkursächliche, nicht nur moralische bzw. zweckursächliche, eine unmittelbare und momentane (*viaria* bzw. *transeunter*) göttliche Einwirkung, die Potenz (das Wirkenkönnen) in den Akt (das tatsächliche Wirken) überführend vorausgeht. Zwar gebraucht der hl. Thomas selbst noch nicht die Bezeichnung *praemotio physica*, die im Thomismus unstrittig eine unübersehbare Schlüsselrolle innehat⁷⁸, doch ist das, was der Ausdruck zu umschreiben sucht, *avant lettre* bei ihm vorhanden⁷⁹.

⁷⁶ Dieses Leitmotiv prägt auch jene, die »echte Lehre des hl. Thomas« ausdrückenden »sicheren Leitnormen«, welche die Studienkongregation in einem eigenen Dekret 1914 (XXIV *Theses approbatae philosophiae thomisticae*: DH 3601–3624) vorgelegt hat: vgl. DH 3603 und 3624. Dazu: Guido Mattiussi, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1947, 32–51. 235–306; Garrigou-Lagrange, *Les XXIV thèses thomistes, pour le 30e anniversaire de leur approbation*, in: *Ang* 22 (1945) 17–30. Von diesem Leitmotiv aus ließen sich eine Vielzahl weiterer Leitmotive erschließen: die Realdistinktion von Sein und Wesenheit, Akt und Potenz, die spezifische Art der Vereinigung der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos in der hypostatischen Union, die physische Wirkungsweise der Sakramente etc.

⁷⁷ Manser, *Thomismus*, 622: »... göttliche Souveränitätsrechte gelten für die natürliche und übernatürliche Ordnung«. Gerade der Thomismus widerlegt auf besonders eindringliche Weise, daß die klare Unterscheidung von Natur und Gnade nicht unausweichlich zu einer Trennung der beiden bzw. zu dem z.T. zu Recht beklagten sog. Zwei-Stockwerk-Denken führen muß!

⁷⁸ Vgl. den schönen Titel: Innocentius a D. Thoma, *Lapis angularis sive praemotio physica thomistica*, Viennae 1733. Einige wichtige Beiträge zum *lapis angularis* des Thomismus: A. M. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionalis physicae*, Paris 1886; Reginaldus Schultes, *Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe*, in: *DT* 2 (1924) 176–195; Garrigou-Lagrange, *Prémotion physique*, in: *DThC* 13 (1936) 31–77; Manser, *Thomismus*, 603–625;

⁷⁹ Elders, *Metaphysik*, II, 310–311. Von der hier im Anschluß an die thomistische Schule gegebenen Thomasdeutung weicht in unserem Jahrhundert am weitesten ab: Johannes Stufler, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*, Innsbruck 1923: Stufler glaubt bei Thomas schon den nominalistischen Lösungsversuch, durch den im 14. Jahrhundert v. a. Durandus a S. Porciano OP († 1334) hervortrat, gegeben (37–45); in diesem Sinne versucht er nachzuweisen, daß sich beim Aquinaten der Einfluß Gottes auf die Zweitursachen darauf beschränkt, daß Gott diesen bei der Erschaffung ihre inneren Prinzipien und aktiven Kräfte verleiht (45), so daß man nur von einer *motio entitativa permanens* (50) sprechen kann und folglich eine vorübergehende physische und unmittelbare Applikation zum Tätigsein überflüssig wird (67). Gott ist also beim geschöpflichen Handeln niemals *causa immediata et proxima*, sondern grundsätzlich nur *causa remotissima* (73–74. 129). – Zwar stieß die Thomasdeutung Stuflers bei den Thomasforschern auf fast einhellige Ablehnung. Sie konnte aber dennoch einen starken Einfluß auf die spätere Theologie ausüben, da sie von Stuflers Schüler Karl Rahner rezipiert und – mit weitreichenden Folgen für die gesamte Theologie – in den Bereich der Charitologie übertragen wurde!

Für Thomas steht ohne jeden Zweifel fest: Die Bewegung der *causa principalis* geht notwendig der Eigenbewegung des Geschaffenen bzw. Bewegbaren ursächlich (*causa*) und begrifflich (*ratione*) voraus (daher: *prae-motio*): »Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa« (ScG I.III q.149). Gott als »actus purus« (CT c.11) schenkt in der Schöpfung den Dingen (für die gilt: »medio modo se habent inter potentiam et actum« CT c.103) nicht nur ihre Form, er bewahrt sie nicht nur in ihrem Sein, sondern er appliziert sie ebenfalls unfehlbar zum Wirken (De pot. 3,7 ad 5: »applicat actioni«), das immer ein Übergang von der Potenz in den Akt ist (Sth Ia q.105 a.6 ad 3; CT I, c.4: »Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum«): »Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritalis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo: Jede noch so vollkommene körperliche oder geistige Natur kann nicht zu ihrem Akt gelangen, ohne von Gott bewegt zu werden.« (Sth Ia–IIae q.109 a.1). Ohne Abstriche wendet Thomas also die Lehre von der göttlichen Vorherbewegung auch auf die willentlichen Handlungen der geistigen Geschöpfe an. Bezüglich des *Voluntarium*⁸⁰ gilt, daß die souveräne Erstursächlichkeit des Schöpfers vor dem geschaffenen Willen als Zweitursache nicht haltmacht; ja, daß der Wille nur *causa instrumentalis* der Handlung ist und so ohne Ausnahme und Unterbrechung der Hauptursache zum Tätigwerden bedarf (De Malo 3,3; ScG I.III c.88; Pot. 3,7 ad 5). Gott ist nicht nur der Schöpfer unserer Willenskraft, sondern auch die unmittelbare⁸¹ Ursache jeder Willensbewegung. (Sth Ia q.105 a.4) Alle anderen Lösungen würden die Kreatur über Gott als die *causa prima* stellen, würden Gott zu einem vom Menschen determinierten Wesen machen⁸². Besonders anschaulich erklärt die Vorherbewegung als *applicatio virtutis ad actionem*, von der im *Liber de bona fortuna* vorgetragenen Lehre des göttlichen Instinkts abhängig⁸³, das 89. Kapitel des 3. Buches der *Summa contra Gentiles*: »Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius ... Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artificie apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa non solum voluntatis sed etiam volendi: Gott verleiht den Dingen nicht nur die Kraft, sondern es kann auch kein Ding aus sich zu wirken, wenn es nicht in der Kraft Gottes wirkt. Also kann sich

⁸⁰ J. Tonneau (An der Schwelle der »Secunda Pars«, in: Die Katholische Glaubenswelt, Bd. II, Freiburg 1960, 5–29; 17) bemerkt: »Der Schüler [des Aquinaten] nimmt zunächst Ärgernis, wenn er sieht, welch winzig kleinen Raum der freie Wille im Aufriß der Summa einnimmt. Der Wortschatz gibt hiervon Zeugnis: diejenige menschliche Handlung, ob gut oder schlecht, die bewußt aus dem inneren Prinzip des Willens hervorgeht, wird beim hl. Thomas als »willentlich« (voluntarium) bezeichnet.«

⁸¹ Diese Unmittelbarkeit hat Elders (Metaphysik, II, 314) dazu geführt, von der thomistischen Metaphysik als von einer »Metaphysik der Interiorität« zu sprechen, da die »Dinge in ihrer tiefsten Tiefe von Gott berührt sind und aus seiner Kausalität hervorfleßen«.

⁸² Salmantizenses P. II, 151–178.

⁸³ Vgl. Helmut Hoving, Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der »Summa contra gentiles«, Freiburg 1997, 366. Vgl. zu dem Buch aber auch meine kritischen Anmerkungen in: LebZeug 53 (1998) 314–315.

der Mensch auch nur insofern der ihm verliehenen Willenskraft bedienen, als er in der Kraft Gottes wirkt. Dasjenige nun, in dessen Kraft ein Agens tätig ist, ist nicht nur die Ursache seiner Kraft, sondern auch die Ursache seines Aktes. Dies wird am Künstler deutlich, in dessen Kraft ein Handwerkszeug wirkt, auch wenn es von diesem nicht die Form erhalten hat, sondern von ihm nur zum Akt appliziert wird. Gott ist also nicht nur die Ursache des Willens, sondern auch des Wollens«.

Schon in der Ordnung der Natur, der *ratio* prinzipiell auch ohne die Offenbarung zugänglich, ist sich der Thomismus (im Unterschied zu den mit ihm konkurrierenden Richtungen des Skotismus, Molinismus und des Transzendentalthomismus)⁸⁴ der fortdauernden Defizienz und Abhängigkeit alles Kontingenten vom Absoluten, alles Zeitlichen vom Ewigen, alles Geschöpflichen von seinem Schöpfer, des Menschen von Gott, bewußt. Dies sei noch einmal an einem weiteren Leitmotiv, das mit dem oben angegebenen in unauflöslichem Zusammenhang steht und eine gedankliche Brücke hin zur Charitologie bildet, veranschaulicht: So hart es ohne Zweifel inmitten der neuzeitlichen Illusion des selbstgemachten Erfolgs und der Autonomiebestrebungen des Menschen und seiner Herrschaftsbereiche klingen mag, gilt dem Thomismus als unumgebar metaphysisches Gesetz, daß – wenn Gott das absolut-souveräne Sein und damit die Quelle aller Gutheit (*ens et bonum convertuntur!*) ist – keiner besser wäre als andere, würde er nicht mehr von Gott geliebt als eben jene anderen. Auf der kausalen Ebene betrachtet und prägnant vereinfacht ausgedrückt, liebt uns Gott nicht, weil wir gut sind, sondern wir sind gut, weil uns Gott liebt: »Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum ... non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri: Und so muß man notwendig sagen, Gott liebt einiges mehr als anderes; da nämlich die Liebe Gottes die Ursache für das Gutsein der Dinge ist ... wäre keiner besser, wollte Gott dem einen nicht ein größeres Gutsein schenken als dem anderen« (Sth Ia q.20 a.3; auch: CT c.143)⁸⁵.

5.2 Das Leitmotiv in der Ordnung der Gnade⁸⁶

»Gott als der je immer Größere beherrscht souverän und uneingeschränkt das Geschehen in der Schöpfung, und zwar am herrlichsten da, wo er erkennende und freie Wesen auf dem Weg der Liebe zu sich heimführt«⁸⁷ – in der Ordnung der Gnade gilt das oben formulierte Leitmotiv in noch weit intensiverem Maße. Es findet seine Ausprägung in der Zentralstellung, die der Thomismus der von der *gratia sufficiens*, der nur hinreichenden Gnade, real unterschiedenen, aus sich und von innen heraus

⁸⁴ Die molinistische Position zur Frage der physischen Vorherbewegung ist besonders gut analysiert und kritisiert bei Elders, *Metaphysik*, 311–312. Positiver urteilt: Caspar Nink, *Philosophische Gotteslehre*, München ¹1948, 241–244.

⁸⁵ Dazu: Dominicus Báñez, *Scholastica Commentaria in Iam Partem Ang. Doctoris D. Thomae*, q.14 a.13 (Ed. Ven. 1586, 313b) und *ibd.*, q.23 a.3–5 (416–431).

⁸⁶ Selbstverständlich muß man sich bewußt bleiben, daß bei Thomas gerade in der Charitologie ein Wandel entscheidender Positionen feststellbar ist; auch deshalb wird hier nur auf die endgültige Position des Thomas, die sich in seinen späten Schriften findet, rekurriert!

⁸⁷ Pesch, Thomas, 174.

unfehlbar wirksamen Gnade, der *gratia ex se et ab intrinseco efficax*, einräumt.⁸⁸ Die unfehlbar und aus sich heraus wirksame Gnade hat im übernatürlichen Lebenskreis jene Stelle inne, die die *praemotio physica* in der Natur besitzt. Der Zusammenhang zwischen den beiden Lehrpunkten war schon dem hl. Thomas selbst bewußt (Sth Ia–IIae q.109 a.1; ibd. a.2 ad 1).

Das entschiedene Insistieren des Thomismus auf dieser von der hinreichenden Gnade realiter verschiedenen Gnade stellt gegenüber der Gefahr des Verlustes der Gratuität resp. Übernatürlichkeit der Gnade im (Semi-)Pelagianismus, Molinismus und Transzendentalthomismus die unbedingte Notwendigkeit und absolute Geschenkhafteit der Gnade auf besonders nachhaltige Weise sicher.

Zunächst ist gegen ein weit verbreitetes Vorurteil⁸⁹ festzustellen, daß schon für Thomas die Differenz zwischen einer hinreichenden, aber aus sich unwirksamen Gnade (sie stellt ein Analogon zu dem *desiderium naturale ex se inefficax*⁹⁰ und der *voluntas antecedens* im Willen Gottes, die lediglich als *velleitas* zu begreifen ist, dar!) und der grundsätzlich aus sich heraus wirksamen Gnade (die die Auswirkung der *voluntas consequens* ist!) mit Bestimmtheit feststeht. Es sind die häufig von denen, die Thomas nur oberflächlich kennen, übersehenen Pauluskommentare des Aquinaten⁹¹, die nicht nur für die Erforschung der gesamten thomanischen Charitologie⁹² eine große Bedeutung besitzen, sondern auch bezüglich der hier zur Debatte stehenden Differenzierung am eindeutigsten sprechen. In seinen Ausführungen zum 1. Timotheusbrief (Ep. I ad Tim II, 6: lect. 1) bemerkt Thomas: »Christus est propitiatio pro peccatis nostris, pro aliquibus efficaciter, pro omnibus sufficienter, quia pretium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium, sed non habet efficaciam nisi in electis, propter impedimentum: Christus ist die Genugtuung für unsere Sünden, für einige [unfehlbar] wirksam, für alle aber [lediglich] hinreichend, weil das Lösegeld seines Blutes für das Heil aller ausreicht, aber nur für die Auserwählten tatsächlich wirksam wird und die anderen ein Hindernis setzen.« Dieses Hindernis (Sünde) kann wirksam nur von Gott ausgeräumt werden. Warum er dies nicht immer tut, sondern zulassen will, daß einige ewig verloren gehen, ist ein Teilgeheimnis des *mysterium praedestinationis* (Sth Ia q.23 a.5 ad 3; IIa–IIae q.2 a.5 ad 1; Ia–IIae q.79 a.2; CT c.232). – Hier erreicht die theologische Spekulation jene Stelle, an der sie sich, will sie nicht in einen zerstörerischen Rationalismus ableiten, der mystischen Theologie öffnen

⁸⁸ Vgl. FN 12 und Cursus Theologicus Collegii Salmanticensis (Ed. Parisii 1876 sq.), P. IX, 722–751; Garrigou-Lagrange, De gratia, 192–211; Petrus Lumberras, De gratia. Praelectiones in Ia–IIae 109–114, Romae 1946, 75–98; Diekamp II¹² 1959, 487–499;

⁸⁹ Vgl. FN 11; ähnlich auch: Matthias Premm, Katholische Glaubenskunde, Bd. IV, Wien 1953, 176–179.

⁹⁰ Dazu: Dominique Vibrac, Le desir naturel de voir Dieu selon Saint Thomas d'Aquin, in: Div. 40 (1996) 41–60.

⁹¹ Zu den schwierigen Fragen der Datierung, literargeschichtlichen Problemen, Forschungsstand etc. vgl. Torrell, Magister Thomas, 263–270. Bei den von uns beigezogenen Stellen handelt es sich um solche, die aus der *reportatio* Reginalds von Piperino stammen, da Thomas mit seiner Überarbeitung nur bis zum Römerbrief kam!

⁹² Der Prolog zur *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli* bringt dies sehr schön zum Ausdruck: »Scriptis [Paulus] enim 14 Epistolas ... Est enim haec doctrina tota de gratia ...«

muß⁹³. Sie gelangt zum letzten Angelpunkt der thomistischen Synthese: der Betrachtung des inneren Lebens Gottes, dessen absoluter metaphysischer Einfachheit, in der die höchste Barmherzigkeit mit der unbeugsamsten Gerechtigkeit und souveränen Freiheit identisch ist (Sth Ia q.3 a.7).

Ebenso eindeutig zur Unterscheidung einer bloß hinreichenden und einer aus sich selbst wirksamen Gnade äußert sich Thomas auch in seinem Kommentar zum Epheserbrief (In Ephes III, 7: lect.3).

Weiter betont Thomas immer wieder mit eiserner Konsequenz: Wie ohne die physische Vorherbewegung durch Gott dem Menschen jede Handlung (Übergang von der Potenz in den Akt!) unmöglich ist, so kommt ohne die *gratia efficax*⁹⁴ kein Verdienst resp. Heilsakt, der den Empfänger der Gnade zum ewigen Leben führt, zustande: »... quod actus perducentem ad finem oportet esse fini propotiona ... Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae ... Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam: die Handlungen, die zum Ziel führen, müssen diesem Ziel angemessen sein ... Das ewige Leben ist aber ein Ziel, das das Verhältnis der menschlichen Natur übersteigt. Darum kann der Mensch verdienstliche Werke, die dem ewigen Leben proportioniert sind, durch seine Naturanlage nicht hervorbringen – dazu ist eine höhere Kraft notwendig: die Kraft der Gnade« (Sth Ia–IIae q.109 a.5). Diese Notwendigkeit ist eine doppelte: zum einen schon für die Natur im Stande der Unversehrtheit, zum anderen eine für die *natura corrupta* (Sth Ia–IIae q.109 a.2)⁹⁵. Wenn Gott jemanden zur Seligkeit prädestiniert hat, so ist dieses Wollen und damit auch die Wirksamkeit der Gnade, durch die er ihm dorthin den Weg möglich macht, in keiner Weise von einer von Gott vorhergesehenen freien Zustimmung bzw. natürlichen Vorbereitung des Menschen abhängig (Sth Ia q.23 a.5), »quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae: weil das Geschenk der Gnade jede Vorbereitung durch menschliche Kraft übersteigt« (Sth Ia–IIae q.112 a.3): »Des actes naturels n'ont aucune proportion avec le don surnaturel de la grâce et ne peuvent donc nous y disposer. Entre les deux ordres il y a une distance sans mesure«⁹⁶. Folglich ist die tatsächlich wirksame Gnade aus sich: *ex se* wirksam. Es würde bedeuten, Gott dem Menschen nachzuordnen, würde man seinen Willen zu einem durch das menschliche Wollen determinierbaren, die Gnade von unserer natürlichen Zustimmung abhängig machen⁹⁷. Wenn also Gott (*voluntate consequente*) will, daß ein Mensch die Gnade erlangt, so wird er ihr aufgrund dieser Intention

⁹³ Thomas de Vio Cajetanus, Commentarius in I^{am} Sth q.22 a.4 n° 9 (Ed. Leon., IV, 270b); Garrigou-Lagrange, Le sens, 331–339; Pesch, Thomas, 164; Berger, Natur und Gnade, 428–429.

⁹⁴ Thomas gebraucht zwar an den im folgenden genannten Stellen den Ausdruck *gratia efficax* nicht; wo er aber in der Sth von der Gnade spricht (besonders Ia–IIae q.109–114), beschreibt er genau das, was der Terminus bezeichnet.

⁹⁵ Vgl. die vorzügliche Erklärung der doppelten Notwendigkeit und deren Bedeutung bei Scheffczyk, Heilsverwirklichung, 342 und Battista Mondin, Art. Grazia, in: Dizionario enciclopedia del pensiero di s. Tommaso d'Aquino, Bologna 1991, 300–303.

⁹⁶ Garrigou-Lagrange, Thomisme, 974. Vgl. auch: Salmanticenses, P. X, 7. Ganz anders nuanciert hier der Molinismus mit seiner deutlich von Thomas selbst abweichenden Auslegung des (bei Molina zum ersten Mal im Status eines Axioms auftauchenden) Satzes *gratia supponit naturam*.

⁹⁷ Báñez, Scholastica Commentaria, I q.23 a.3 (418); Salmanticenses, P. X, 113.

Gottes unfehlbar teilhaftig: »Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur« (Sth Ia–IIae q.112 a.3).

Besonders anschaulich wird das Ausgeführte an den Überlegungen des Thomismus zum Gnadenmaß resp. den Graden der ewigen Seligkeit (Sth Suppl q.93 a.2). Wie schon in der natürlichen Ordnung nicht unser Gutsein die Ursache für die Liebe Gottes zu uns ist, sondern eben diese Liebe die Quelle aller geschaffenen Gutheit, so ist die erste bzw. ausschlaggebende Ursache für die Verschiedenheit der Gnade unter den Menschen Gott: »... ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus: prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius ... Prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat ... im Hinblick auf den Empfänger der Gnade kann diese Gnade größer oder kleiner sein, insofern der eine vom Licht der Gnade vollkommener erleuchtet wird als der andere ... Die erste Ursache für diesen Unterschied muß von Gott selbst herkommen, der die Geschenke Seiner Gnade in verschiedener Weise austeilt, damit aus der Mannigfaltigkeit der Gnadengrade die Schönheit und Vollkommenheit der Kirche erwachse ...« (Sth Ia–IIae q.112 a.4). Die klare Konsequenz der thomistischen Position bezüglich der *gratia efficax* wird zudem – gemäß dem thomanischen »unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito« (Sth Ia–IIae q.42 a.5) – deutlich, wenn man ihr die molinistische Alternativposition gegenüberstellt: »Auxilio aequali fieri potest ut unus vocatorum convertatur, alius non ... Auxilio gratiae minori potest quis adjutus resurgere, quando alius majori auxilio non resurgit, durusque perseverat: trotz der gleichen Hilfe (i. e. Grad der Gnade) kann es geschehen, daß sich der eine der (von Gott) Gerufenen bekehrt, der andere nicht ... Es kann geschehen, daß der, welcher weniger Gnade hat, (von der Sünde) aufsteht, während der andere, der mehr Gnade empfangen hat, in der Sünde verharret.«⁹⁸

6. Schluß

Unsere hier notgedrungen bruchstückhaft⁹⁹ bleibenden Hinweise auf die Entfaltungen des in den Blick genommenen Leitmotivs in der Ordnung der Natur wie jener

⁹⁸ Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* ... (1588), Ed. Parisii 1876, 51. 565. Vgl. dazu Friedrich Stegmüller, Art. Molinismus, in: LThK ²VII, 528: »Die wirksame Gnade (*gratia efficax*) ist also jene hinreichende Gnade, der nach Maßgabe unserer freien Zustimmung faktisch Erfolg beschieden ist; daher ist sie vor unserer freien Entscheidung von der hinreichenden Gnade nicht real verschieden«.

⁹⁹ Eine Untersuchung, die systematische Vollständigkeit anstrebt, hätte etwa noch aufzeigen müssen, daß diese Primärursächlichkeit Gottes in Natur- und Gnadenordnung nichts weniger tut, als die Freiheit des Menschen einzuschränken oder gar die Menschenwürde zu bedrohen, wie Piet Fransen (Dogmenschichtliche Entfaltungen, 663) meint. Sie ist es ja, die dem Menschen die Betätigung der Freiheit erst ermöglicht (Vgl. Manser, Thomismus, 617)! Des weiteren hätte man zeigen können, wie die thomistische Gnadenlehre in der neuzeitlichen Theologie der Westkirche auseinandergefallene Einzeltraktate der Glaubenswissenschaft miteinander verbindet. Vgl. dazu: Holger Dörnemann, *Freundschaft als Paradigma der Erlösung: eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Würzburg 1997, 13–14. 170–180.

Gnade zeigen deutlich, wie nachhaltig sich der Thomismus in diesem Punkt vom säkularen wie vom theologischen Zeitgeist abhebt und gerade darin seine Aktualität im Sinne einer negativen Korrelation resp. seine Funktion als Korrekturfaktor sichtbar wird.

In die Illusion des selbstgemachten Erfolgs, in die Träume von einer nach dem Geschmack der Zeit, entsprechend dem zivilreligiösen Nützlichkeitswert, mit Hilfe von durch Kirchenvolksbegehren gewonnenen Mehrheitsentscheidungen, eingerichteten Kirche¹⁰⁰ und Theologie; in Konzeptionen, denen allen das menschliche »Ich kann« gegenüber dem Übernatürlichen zugrunde liegt, bricht der Thomismus mit seiner unverrückbaren Erkenntnis ein, »daß die Wege des Herrn nicht unsere Wege sind«, daß es völlig widersinnig wäre, »den göttlichen Entscheidungen menschliche Normen aufzuzwingen«¹⁰¹, daß der Mensch sich realistisch stets seines »Ich kann nicht« im Hinblick auf das Übernatürliche bewußt bleiben muß. – Schon in den 20er Jahren bemerkte der Jesuit Erich Przywara, keineswegs ein Freund des strikten Thomismus, daß gerade der Thomismus einen klaren Kontrapunkt zur Gefahr eines »versandenden Aktivismus und säkularisierter Religion«, eine Immunkraft gegen die drohende Psychologisierung der Verkündigung und die nivellierende »Anpassung des Gottesdienstes an die Möglichkeiten der lebendigen Teilnehmer« (beides Gefahren, denen der Molinismus zu erliegen geneigt sei), bildet¹⁰². Liest man diese auch heute nicht minder aktuell erscheinenden Worte Przywaras, drängt sich der Gedanke unweigerlich auf, daß der Thomismus die kaum zu überschätzende Funktion übernehmen kann, die theoretischen und spirituellen Grundlagen für die eigentliche Aufgabe der Kirche in der Gegenwart zu legen; jene Aufgabe, die Leo Scheffczyk vor einigen Jahren treffend so umschrieben hat: »Der heutige Auftrag der Kirche geht dahin, für die sich in ihre Probleme verstrickende Welt eine echte Alternative zu entwickeln, die sich im Wesen von allen immanentistischen Ordnungen unterscheiden muß. Die Aufgabe heißt nicht: Gleichschaltung mit der Welt, sondern Profilierung des Andersgearteten, des neuen und des Überragenden an der Kirche. Das wird der Kirche zwar nicht die Massen zuführen, aber ihre geistige Anziehungskraft auf die tiefergehende Sehnsucht der Menschen verstärken.«¹⁰³

¹⁰⁰ Vgl. Leo Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise*. Um die Entscheidung für das authentische Konzil, Siegburg 1993, 11–23.

¹⁰¹ Thomas-Albert Deman, *Der neue Bund und die Gnade*. Kommentar zu Sth Ia–IIae q.106–114, DThA 14, Heidelberg u. a. 1955, 328.

¹⁰² Erich Przywara, *Thomismus und Molinismus*, in: StZ 58 (1933) 26–35; 31. Zur These, daß der Molinismus unter neuem Etikett in der gegenwärtigen Gnadenlehre weiterlebt: Schenk, *Die Gnade*, 409; Berger, *Natur und Gnade*, 319–322.

¹⁰³ Scheffczyk, *Aspekte*, 23; ähnlich: Ratzinger, *Salz der Erde*, 161. 236–237.

Die Neufassung der »Professio fidei« und die Frage nach den von der Kirche »definitiv« vorgelegten Lehren

Von Giovanni Sala SJ, München

1. Die Problemstellung

Seit dem 1. März 1989 sind in der Kirche neue Formeln für das Glaubensbekenntnis (Professio fidei) und den Treueid (Jusiurandum fidelitatis) in Kraft getreten. Zu Beginn des Vorspanns, mit dem die neuen Texte vorgestellt wurden¹, heißt es: »Gläubige, die berufen sind, im Namen der Kirche ein Amt auszuüben, sind verpflichtet, die »Professio fidei« in der vom Apostolischen Stuhl approbierten Form zu sprechen (vgl. can. 833). Darüber hinaus wurde die Verpflichtung zu einem eigenen »Treueid«, der die mit dem zu übernehmenden Amt verbundenen Aufgaben betrifft und der bisher nur für die Bischöfe vorgeschrieben war, erweitert um die in can. 833, Nrn. 5–8 genannten Fälle. Es wurde daher notwendig, Texte vorzubereiten, die diesem Ziel entsprechen, und sie in Stil und Inhalt der Lehre des II. Vatikanischen Konzils und seiner Folgedokumente anzugleichen.«

Die Ablegung einer Professio fidei zusammen mit einem Obödienzeid geht in ihrer heutigen Form auf wiederholte Beschlüsse des Konzils von Trient in seinen Reformdekreten zurück. Damit war keine grundlegende Neuerung angeordnet; denn das Konzil schloß sich an bereits bestehende Bestimmungen an, die es der damaligen Lage der Kirche anzupassen und universalkirchlich zu normieren galt. Der Text des geforderten Glaubensbekenntnisses wurde 1564, ein Jahr nach dem Konzil, von Papst Pius IV. erlassen².

In der vorliegenden Untersuchung werde ich mich auf die Professio fidei beschränken. Diese besteht aus (1) dem nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, dem (2) eine in drei Absätze gegliederte Schlußformel folgt. Mit diesem zusätzlichen Abschnitt bekundet derjenige, der die Professio fidei ablegt, seinen Willen, die Wahrheiten anzunehmen, an die die Kirche glaubt, näherhin die Wahrheiten, die das kirchliche Lehramt vorlegt. Die Dreiteilung des Abschnittes verfolgt den Zweck, so erläuterte der offizielle Vorspann, »die Art der Wahrheit und der entsprechend geforderten Zustimmung besser zu unterscheiden«. Im folgenden werde

¹ *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989) 104–106.

² Die Hauptstationen der Professio fidei tridentina (DS 1862–1870) sind die Zusätze von 1877 (Primat und unfehlbares Lehramt des Papstes) und 1910 (Antimodernisteneid: DS 3537–3550). 1967 wurde die tridentinische Professio fidei durch eine viel kürzere ersetzt, in der dem nicäno-konstantinopolitanischen Credo ein allgemeines Versprechen angefügt wurde, die Entscheidungen des Lehramtes anzunehmen, wobei einige Lehren namentlich genannt wurden (AAS 59 [1967] 1058).

ich mich auf diesen Abschnitt mit der Bezeichnung: erster, zweiter, dritter Zusatz beziehen.

Meine Ausführungen werden um zwei Probleme kreisen. Erstens um einige grundsätzliche Überlegungen zum Lehramt: Seine Aufgabe und die verschiedenen Weisen, wie es ausgeübt wird. Es gilt speziell, die in der Theologie geläufige Unterscheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem Lehramt³ auf ihren Sinn und ihre Tragweite hin zu klären. Da nun in der Neufassung der Professio fidei besonderer Wert auf die unterschiedlichen Grade der Verpflichtung gelegt wird, denen gemäß ein Gläubiger der ihm von der Kirche verkündeten Heilswahrheit anhangen soll, so soll untersucht werden, worin diese unterschiedlichen Grade letztlich gründen.

Das andere Problem betrifft den zweiten Absatz, in dem versprochen wird, die von der Kirche »definitiv« vorgelegten Lehren mit Festigkeit anzunehmen (»firmiter amplector ac retineo«). In dieser eigens aufgestellten Kategorie von Lehrinhalten liegt, formal gesehen, das (relativ!) Neue in der nun geltenden Professio fidei. Vor allem hat dieses Neue die Frage aufgeworfen, wie die Dreiteilung des dem Credo folgenden Abschnitts sich in die oben genannte Zweiteilung des Lehramtes einordnen läßt.

Die neugefaßte Professio fidei hat zahlreiche Stellungnahmen und Aufsätze veranlaßt. Viele von ihnen waren mehr interessiert, gegen diese Verordnung der Kongregation für die Glaubenslehre zu polemisieren als deren theologischen Sinn aus der Sendung der Kirche und deren Zweckdienlichkeit angesichts der gegenwärtigen Lage in der Kirche herauszustellen⁴. Zwei umfangreichere Arbeiten sind besonders zu erwähnen. Zuerst der Band: *Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den neuen römischen Formeln für kirchliche Amtsträger*, Mainz 1990. Das Buch enthält zwei sehr verschiedene Beiträge: den einen vom Löwener Theologen Gustave Thils, den anderen vom Mainzer Theologen Theodor Schneider. Letzterer ist ein erschütterndes Beispiel einer Theologie aus Ressentiment, wie H. U. von Balthasar dieses Genre theologischer Publizistik genannt hat. Wo immer irgendwie möglich, wird dem Leser eine für das Lehramt abträgliche Interpretation der Texte aufgedrängt. Resultat: die Professio fidei sei »bloße Machtdemonstration« (120), womit der Apostolische Stuhl »anstößige Texte« vorgelegt habe (121).

³ Die lehramtlichen Verlautbarungen verwenden diese beiden Termini eher selten. Die Redewendung »magisterium ordinarium« findet sich erstmals 1863 im Brief von Pius IX. an den Erzbischof von München und Freising (DS 2879); weiterhin im I. Vatikanischen Konzil (DS 3011) und in der Enzyklika »Humani generis«, DS 3885. Beide Termini kommen kurz danach in derselben Enzyklika vor: DS 3886.

⁴ Vgl. beispielsweise H.-J. Lauter, »Zum neuen Glaubensbekenntnis und Treueid für kirchliche Amtsträger«, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück* 41 (1989) 247 f.; D. Seeber, Apostolischer Stuhl: Neue Eidesformeln für kirchliche Amtspersonen, in: *Herder Korrespondenz* 43 (1989) 153 f. F. Dünzl, »Perfekter Kontrollmechanismus«, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 99 (1990) 347–349. P. Knauer SJ, »Der neue kirchliche Amtseid«, in: *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 94; D. Mieth, »Der überflüssige Treueid oder: Das Credo genügt«, in: *Theologische Quartalschrift* 170 (1990) 141. Wertvoll fand ich den Beitrag von F. Sullivan SJ, »Some Observations on the New Formula for the Profession of Faith«, in: *Gregorianum* 70 (1989) 549–558.

Aus der Feder von Prof. Heribert Schmitz vom Kanonistischen Institut der Universität München liegt eine ausführliche Abhandlung vor: »Professio fidei und iusiurandum fidelitatis. Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?«, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 157 (1988[!]) 353–429. Diese hauptsächlich kanonistische Untersuchung dokumentiert quellenmäßig die Entwicklung der Professio fidei bis zur gegenwärtigen Rechtslage infolge des 1983 in Kraft getretenen kirchlichen Gesetzbuches. Hinzu kommt ein Teil (413–427), der dem Treueid gewidmet ist. Da nun der Vf. auf die Professio fidei auch in theologischer Hinsicht eingeht, werde ich weiter unten seine Interpretation kurz zur Sprache bringen.

2. Der Lehrdienst in der Kirche

Das Leben der Kirche ist ein Leben in jener Wahrheit, »die Christus ist« (Dignitatis humanae 14). Dieses Leben in der Wahrheit besteht in der Bewahrung und tätigen Umsetzung der Offenbarung und ist Sache des ganzen Gottesvolks. Erst innerhalb der von der ganzen Kirche getragenen Gegenwart des Wortes Gottes kommt den Gesandten Christi – den Aposteln und ihren Nachfolgern – ein *spezifischer* Dienst an der Wahrheit zu. Dieser Dienst ist das, was kirchliches Lehramt heißt. Eine Theologie des Lehramts muß vom Missionsbefehl des Auferstandenen ausgehen: »Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern ... und lehrt sie, alles einzuhalten, was ich euch geboten habe« (Mt 28, 19f). Diese Beauftragung bedeutet, daß das, was die Kirche glaubt und woraus sie lebt, nicht undifferenziert die Lehre der Gemeinde, sondern präziser »die Lehre der Apostel« ist (Apg 2, 42): Die Apostel und ihre Nachfolger sind »authentische, d.h. mit der *Autorität* Christi ausgerüstete Lehrer« (LG 25a).

Dafür sind die Gesandten durch zweierlei ausgezeichnet. Erstens durch die sakramentale Weihe, wodurch sie am priesterlichen Amt Christi in besonderer Weise teilnehmen. Dienst an der Eucharistie und Dienst am Wort sind Bestandteile des einen Leitungsamtes in der Kirche. Daraus erhellt, daß die Weitergabe der Heilswahrheit nicht auf eine rein intellektuelle Tätigkeit reduziert werden kann; sie hängt vielmehr mit einem sakramental konstituierten Sendungsauftrag zusammen. Zweitens durch einen ihnen verheißenen Beistand des »Geistes der Wahrheit« (Joh 14, 17). In der Kirche gehören Mission und Gnade zusammen; darin gründet die Autorität der Gesandten als Verkünder des Evangeliums, so daß für sie gilt: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10, 16).

Die Kirche hat jahrhundertlang keine Theologie des Lehramts im heutigen Sinne gekannt. Dennoch waren die Christen von Anfang an sich dessen bewußt, daß sie von denen unterrichtet wurden, die der Herr persönlich dazu bevollmächtigt hatte, und von deren rechtmäßigen Nachfolgern. Sie haben deshalb ihr Wort angenommen und dem aus ihm hervorgehenden Anspruch den Gehorsam des Glaubens entgegengebracht. Die sich allmählich bildenden »Symbola« waren die Summe der Glaubenswahrheiten, die das »ordentliche« Lehren der Hirten verkündete.

Daß einige der Lehren der Kirche zu Dogmen in theologischem Sinne erhoben wurden, ist vielfach das Resultat historischer Umstände gewesen. Die spätere theologische Reflexion hat in der Definition von Nicäa das erste Dogma erkannt und diesen Lehrspruch als einen Akt des außerordentlichen Lehramts angesehen, bei dem das den Hirten verheißene Charisma der Wahrheit als Unfehlbarkeitsgarantie wirkte. Dieses Charisma hat die Kirche immer wieder in entscheidenden Momenten ihrer Geschichte erfahren, ohne es nach menschlicher Berechnung verwalten und darüber – außerhalb ihres beständigen Hinhörens auf das einst ergangene Wort Gottes – verfügen zu können.

Es ist deshalb verkehrt, das außerordentliche Lehramt, d.h. die *kairoi*, die Gott seiner Kirche schenkt, wann er will, für *den* Lehrdienst der Kirche zu halten und von ihm her eine Theologie des ordentlichen Lehramtes zu konstruieren, die deshalb von vornherein unter dem negativen Vorzeichen eines »fehlbaren« Lehrens steht. Denn damit wird die positive Ausrichtung des Lehramtes überhaupt auf die Wahrheit weitgehend außer acht gelassen, nämlich seine überlegene Einsicht in die Offenbarung, die bei aller moralischen Verpflichtung, die jeweils möglichen Mittel zur Erkundung der Wahrheit anzuwenden, eine Frucht des Beistands des Heiligen Geistes ist⁵.

Das, was ein Christ »fide divina« zu glauben hat, koinzidiert nicht mit dem, was das Lehramt in seiner außerordentlichen Ausübung als Dogma definiert. Dies stand zu keinem Zeitpunkt der Kirchengeschichte in Zweifel und hat im I. Vaticanum einen authentischen Ausdruck gefunden da, wo das Konzil hinsichtlich des Inhalts des Glaubens nicht nur auf das außerordentliche, sondern ebenfalls auf das ordentliche Lehramt verweist: »Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur« (DS 3011).

Daraus erhellt, daß das außerordentliche Lehramt keineswegs das ganze Leben der Kirche in der Wahrheit umfaßt; es hat vielmehr – in den meisten Fällen – eine ergänzende hermeneutische Funktion zur dauernden »ordentlichen« Verkündigung, für die Fälle vor allem, in denen wegen Spannungen und Konflikte Bestandteile des »fidei depositum« (vgl. LG 25 d) der Gefahr von Verdunkelung oder Leugnung ausgesetzt sind.

Wenn man also vom ordentlichen Lehramt spricht, so darf man nicht ohne weiteres die von ihm vorgelegten Wahrheiten für Gegenstand eines *sensu exclusivo* verstandenen »religiosum obsequium« (d.h. im Gegensatz zu einer endgültigen gläubigen Zustimmung) halten. M.a.W. ordentlicher Verkündigungsdienst der Hirten und religiöser Gehorsam der Gläubigen sind nicht deckungsgleich. Denn das tagtägliche Lehramt legt auch, ja vor allem Wahrheiten vor, die in der göttlichen Offenbarung

⁵ Eine Theologie des Lehramtes ausgehend vom Sendungsauftrag Christi, von dem her dann die verschiedenen Weisen des Lehrens angemessen gewürdigt werden können, habe ich versucht darzulegen in: »Fehlbare Lehraussagen unter dem Beistand des Hl. Geistes? Zum ordentlichen Lehramt in der Kirche«, in: *Forum katholische Theologie*, 7 (1991) 1–20; weitere Bearbeitung, »Insegnamenti »fallibili« e assistenza dello Spirito Santo. Riflessioni sul Magistero ordinario in connessione con l'Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo«, in: *Rassegna di Teologia* 34 (1993) 516–543.

enthalten sind und die auch, bildlich gesprochen, zur Mitte des Mysteriums Christi gehören können.

Die Forderung nach Unfehlbarkeit für alle und jede Äußerung würde das Lehramt zu einer »mirakulistischen«, den Grenzen der Geschichte und der Kultur völlig enthobenen Orakel-Instanz machen, die von nie versagenden Menschen ausgeübt würde. Derart ist die gegenwärtige Ordnung der Gnade nicht: weder für den einzelnen noch für die Kirche als Ganzes. Eine solche Maximierung des Lehramtes, die heute oft als Bedingung gestellt wird, um ihm Folge zu leisten, kommt de facto seiner Eliminierung gleich; und dies bedeutet die Eliminierung der vielfältigen, die jeweilige Lage der Teilkirchen oder auch der Gesamtkirche berücksichtigenden Unterweisung.

3. Der Haupttext über das Lehramt: »Lumen gentium« Nr. 25

Der Text von »Lumen gentium« ist schon deshalb wichtig, weil die Väter des II. Vatikanischen Konzils mit dieser Dogmatischen Konstitution Wesen und Sendung der Kirche umfassend darlegen wollten. Dementsprechend findet sich der Abschnitt über das Lehramt im Kontext über die Kirche als Ganzes. In der Tat handelt das Kapitel III von der hierarchischen Verfassung der Kirche und speziell vom Bischofsamt. Wenn nun das Konzil von einem besonderen Lehrdienst spricht, so sieht es ihn als den »Nachfolgern der Apostel« anvertraut, die vom Herrn »die Sendung ..., das Evangelium jedwedem Geschöpf zu verkündigen«, empfangen haben (LG 24 a).

Diese Sendung und die damit verliehene Autorität stellen den Kontext dar, in dem Begründung, Wesen und Tragweite des Lehrauftrags an das Bischofskollegium sowie an dessen Haupt theologisch zu deuten sind. Infolgedessen beginnen die näheren Ausführungen über die verschiedenen Weisen, wie die Bischöfe diesem ihrem Auftrag nachkommen (LG 25), bei jener Ausübung, die die Theologie ordentliches Lehramt nennt. Erst danach geht das Konzil zum außerordentlichen Lehramt über.

3.1 Ordentliches und außerordentliches Lehramt

Der erste Absatz von LG 25 ist ganz dem magisterium ordinarium gewidmet. Seine wesentlichen Elemente werden genannt: Die Verkündigung des Evangeliums gehört zu den hauptsächlichen Ämtern der Bischöfe; diese sind mit der Autorität Christi ausgerüstete doctores; sie predigen den Glauben, den das ihnen anvertraute Volk annehmen und auf das sittliche Leben anwenden soll; durch ihre Predigt, die »unter dem Licht des Hl. Geistes« geschieht, wenden sie die Irrtümer ab, die ihrer Herde drohen. Daraus ergibt sich die Haltung der Gläubigen den Bischöfen gegenüber: Die Gläubigen sollen die Bischöfe, insofern sie »in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehren ... als Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit verehren«.

Danach konkretisieren die Konzilsväter diese Haltung: a) Mit dem autoritativen »Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen müssen die Gläubigen über-

einkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam [religioso animi obsequio] anhängen«. b) Derselbe »religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom zu leisten, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht«.

Der Absatz schließt mit der Angabe von drei Kriterien ab, aus denen »vornehmlich« die Intention und der Wille des Papstes sich erkennen lassen: 1) die Art der Dokumente, 2) die Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, 3) die Sprechweise.

Ich überspringe den ersten Satz und gehe sofort zum zweiten Satz des zweiten Absatzes über, der mit dem dritten Absatz eine dem magisterium extraordinarium gewidmete Einheit ausmacht. Zunächst ist vom Gesamtepiskopat die Rede, wenn er »auf einem Ökumenischen Konzil vereint« etwas definiert. Durch seine Definitionen verkündigt er *auf unfehlbare Weise* die Lehre Christi; deshalb sind diese Definitionen »fidei obsequio« anzunehmen. Dann geht der dritte Absatz auf den Papst ein, »wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen ... eine Glaubens- oder Sittenlehre »definitivo actu« verkündet«. Auch in diesem Fall handelt es sich um einen unfehlbaren Akt. In diesem Absatz übernimmt das Konzil die zentrale Definition des Vaticanum I (DS 3074).

Der vierte und letzte Absatz expliziert das, was in den vorhergehenden Ausführungen über das unfehlbare Lehramt bereits gemeint war: Die genannten dogmatischen Definitionen finden »gemäß der Offenbarung« statt, die sie getreu auslegen.

3.2 Zur Frage nach einer angemessenen Einteilung der Arten, wie das Lehramt ausgeübt wird

Besondere Aufmerksamkeit verdient der erste Satz des zweiten Absatzes, der eine Art Übergang vom ordentlichen zum außerordentlichen Lehramt darstellt, insofern er das ordentliche Lehramt mit jener Unfehlbarkeit verbindet, die das Kennzeichnende (aber eben nicht sensu exclusivo!) des außerordentlichen Lehramtes ist.

»Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn sie aber, über den Erdbereich verstreut, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend *als endgültig zu halten* [tamquam definitive tenendam] vortragen, so verkünden sie *auf unfehlbare Weise* die Lehre Christi.«

Eine systematische Gliederung in einer Wissenschaft ist an sich etwas Konventionelles. Sie ist zulässig unter der Minimalbedingung, daß sie keinen Widerspruch enthält. Eine Zweiteilung anhand kontradiktorischer Termini hat den Vorteil, daß sie vollständig ist, insofern sie sich auf das Prinzip »tertium non datur« gründet. Solcherart ist die Zweiteilung des Lehramtes in ein *unfehlbares* und ein *nicht-unfehlbares*: Das Lehramt trägt etwas vor entweder kraft des ihm (von Fall zu Fall) verliehenen Unfehlbarkeitscharismas oder nicht. Wenn ja, dann weiß der Christgläubige schon aufgrund der formalen Kriterien einer solchen Ausübung des Lehramtes, daß die getroffenen Lehrentscheidungen wahr sein *müssen*. Wenn nein, dann weiß der Christgläubige, daß es sich um einen Akt des ordentlichen Lehramtes handelt; vom Wahrheitsstatus dieses Lehrens wurde bereits oben gesprochen.

In der theologischen Literatur findet sich aber auch eine andere, ebenfalls vollständige Zweiteilung: *ordentliches* und *außerordentliches* (= nicht-ordentliches) Lehramt. Aber das Kriterium, um eine Ausübung des Lehramts dem ersteren oder dem letzteren Glied dieser Alternative zuzurechnen, steht nicht so deutlich wie im Falle der vorigen Zweiteilung fest. Wollte man (wie nicht selten geschieht) als Distinktionskriterium das Charisma der Unfehlbarkeit nehmen, so würde diese Einteilung völlig mit der soeben besprochenen zusammenfallen. Aber eine solche Zurückführung der Einteilung ordentliches-außerordentliches Lehramt auf die Einteilung fehlbares-unfehlbares Lehramt verbietet sich, weil es, wie schon gesagt, ein ordentliches Lehramt gibt, das Wahrheiten unfehlbar vorlegen kann (DS 3011).

Es gibt schließlich noch eine dritte, weniger geläufige Bezeichnung, nämlich »*feierlich*« (»*solemne*«) für das außerordentliche Lehramt. Im wichtigen Text aus der dogmatischen Konstitution des I. Vatikanischen Konzils, DS 3011, werden die Lehranweisungen eingeteilt in die, die »*solemni iudicio*«, und die, die »*ordinario et universali magisterio*« als von Gott geoffenbart vorgelegt werden. Es bleibt aber ziemlich unbestimmt, wann eine Lehrentscheidung als »feierlich« anzusehen ist. Denn äußerlich greifbare Feierlichkeiten für eine Lehrentscheidung des außerordentlichen-unfehlbaren Lehramtes werden weder im I. noch im II. Vatikanischen Konzil angegeben.

Trotz der verständlichen Tendenz, die Frage nach dem Gewißheitsgrad der vorgelegten Lehren und der Art der ihnen geschuldeten Zustimmung in die Alternative: endgültige Zustimmung für die Aussagen des außerordentlichen-unfehlbaren Lehramtes – religiöser Gehorsam für die Aussagen des ordentlichen-fehlbaren Lehramtes hineinzuzwängen, muß man doch zu einer Dreiteilung greifen, weil ordentliches und unfehlbares Lehramt keine einander ausschließenden Ausübungen des einen Lehramtes bezeichnen. Von dieser Dreiteilung her, die es immer gegeben hat, insofern das tagtägliche Lehren der Hirten nie für eine Alternative zu einem unfehlbaren Lehren und damit zu irreformablen Lehraussagen gehalten wurde, und die ihren amtlichen Ausdruck im I. Vatikanischen Konzil und eine Bestätigung im II. Vatikanischen Konzil gefunden hat, soll im folgenden der Versuch unternommen werden, den zweiten Absatz der Schlußformel der Professio fidei zu erläutern.

4. Ein ordentliches unfehlbares Lehramt

Im ersten Satz von LG 25b, der zwischen dem ordentlichen nicht-unfehlbaren Lehramt (25a) und dem außerordentlichen unfehlbaren Lehramt (25b, zweiter Satz, und 25c) angesiedelt ist, wird von einem Vollzug gesprochen, den mehrere Theologen als unfehlbares-ordentliches Lehramt bezeichnet haben. Das Gemeinsame beider Sätze, aus denen LG 25b besteht, liegt darin, daß sie vom *unfehlbaren* Lehramt des Gesamtepiskopats handeln, das eine Mal (»über den Erdkreis verstreut«) in seiner ordentlichen Ausübung, das andere Mal (»auf einem ökumenischen Konzil«) in seiner außerordentlichen Ausübung.

Wie läßt sich beweisen, daß das Konzil im ersten Satz von LG 25 b eine unfehlbare Lehrtätigkeit meint, die es dem *ordentlichen* Lehramt zuschreibt? Die Schlüsselstelle des Vaticanum I, in der die Redewendung »*ordinario et universali magisterio*« vorkommt (DS 3011), hängt nach der Erklärung von Bischof Martin, Relator der Glaubensdeputation, mit dem Brief von Pius IX. an den Erzbischof von München und Freising »Tuas libenter« zusammen⁶. Die »Versammlung katholischer Gelehrter« im September 1863 zu München um Ignaz von Döllinger wollte, um die Freiheit der Wissenschaft zu sichern, die Verpflichtung, der Lehre der Kirche anzuhängen, auf die Verlautbarungen einschränken, die »ab infallibili Ecclesiae iudicio *veluti dogmata* ab omnibus credenda proponuntur«. Dementgegen schrieb der Papst, die Anhänglichkeit »durch einen Akt göttlichen Glaubens« gelte auch für die Wahrheiten, »*quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata[e] traduntur ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur*« (DS 2879).

Das Vaticanum I hat in der dogmatischen Konstitution über den katholischen Glauben den obigen Text zum großen Teil übernommen (DS 3011), dabei aber das »magisterium ordinarium« durch das Wort »universale« weiter verdeutlicht, um klarzustellen – so nochmals die Erläuterung Bischof Martins –, daß darin keineswegs die Frage nach der Unfehlbarkeit des Papstes behandelt wird. In beiden Texten geht es um den Inhalt (*objectum materiale*) der »fides divina«.

Das Vaticanum II hat in seiner Absicht, die Frage der Unfehlbarkeit in all ihrer Tragweite zu behandeln, folgerichtig bei den Bischöfen angefangen, und zwar nicht in dem besonderen Fall, wo sie zu einem ökumenischen Konzil versammelt sind, sondern in ihrem alltäglichen Lehrdienst, wo sie »über den Erdbereich verstreut« (damit übernimmt das Konzil eine Wendung des Briefes von Pius IX.: DS 2879) ihrer Sendung als Lehrer nachkommen. Das unfehlbare Lehren (»infallibiler enuntiant«) findet hier im Rahmen des ordentlichen Lehrdienstes der Bischöfe statt.

Ein Unterschied zwischen beiden Stellen ist allerdings zu bemerken. Das Vaticanum I hatte seine definitorische Aussage (DS 3011) im Hinblick auf Wahrheiten gemacht, die »im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten sind«; deswegen sprach es von einer »fides *divina et catholica*«, mit der diese Wahrheiten anzunehmen sind. Das Vaticanum II übernimmt obige Definition, aber ohne das damit gemeinte Lehren der Bischöfe auf formal geoffenbarte Wahrheiten zu beschränken. Andererseits fügt das letzte Konzil der Definition etwas hinzu und ändert sie in einem Punkt wie folgt: a) Hinzufügung: Die Übereinstimmung »in unam sententiam« muß die Qualität eines *definitiven* Lehrens aufweisen, b) Änderung: Die gemeinte Lehre wird als »tenenda« (zu haltende) vorgetragen, nicht, wie es im DS 3011 hieß, als »credenda«. Der Grund dieser Änderung in der Bestimmung der Art der Zustimmung von Seiten der Gläubigen liegt darin, daß nach weitverbreiteter Ansicht eine endgültige Lehrentscheidung der Kirche auch dann möglich ist, wenn sie sich nicht auf eine eigentliche Offenbarungswahrheit bezieht, welche allein mit göttlichem Glauben angenommen werden kann. D.h. also das unfehlbare Lehren der Kirche

⁶ Vgl. Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, 51, 224.

kann u. U. sich auch auf das sogenannte »obiectum secundarium« beziehen. Unter dem »obiectum secundarium« des Lehramts sind Lehren gemeint, die zwar selber nicht im »divinae revelationis depositum« (LG 25c) enthalten sind, die aber mit der »Hinterlage« so verbunden sind, daß diese nicht »rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden kann« (LG 25c), ohne daß auch über die genannten, mit ihr verbundenen Lehren unfehlbare Entscheidungen getroffen werden können⁷.

Wenn nun die Professio fidei in ihrem zweiten Absatz vorschreibt, daß derjenige, der zu einem Amt in der Kirche berufen ist, all dem anhangen soll, »was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig [definitive] vorgelegt wird«, so schließt sie sich offenkundig an den ersten Satz von LG 25b an. Andererseits ist eine teilweise Übernahme der an derselben Stelle von LG gemeinten Lehren schon im zweiten Teil des ersten Absatzes enthalten, wo von *geoffenbarten* Wahrheiten die Rede ist, die durch das ordentliche und universale Lehramt vorgelegt werden. Genauer gesagt: Der erste Absatz der Professio fidei übernimmt den ersten Satz von LG 25b in der Form, in der das Vaticanum I bereits vom ordentlichen und universalen Lehramt gesprochen hatte; deshalb beschränkt er die zu leistende Zustimmung (fides) auf die von dieser Ausübung des Lehramtes vorgelegten geoffenbarten Wahrheiten.

Aus dieser Analyse ergibt sich, daß die Professio fidei, Absatz zwei, die Lehre des ersten Satzes von LG 25b unter dem Aspekt übernimmt, in dem dieser Satz sich vom Vaticanum I (DS 3011) unterscheidet. Dieser Aspekt besteht darin, daß, wie oben gezeigt, a) das Lehren als *definitiv* erfolgt und b) die gelehrte Wahrheit entsprechend *definitiv zu halten* (tenenda) ist.

Aus der Formulierung des zweiten Absatzes erhellt, daß das Kennzeichen der hier gemeinten Ausübung des Lehramtes im *endgültigen* Vorlegen einer Wahrheit besteht. Aber welche Äußerungen der lehrenden Kirche sind hier gemeint? Nach den obigen Ausführungen über den Lehrdienst in der Kirche ist es möglich, diese Frage eindeutig zu beantworten. Die Äußerungen des außerordentlichen Lehramtes (Definitionen) sowie die Äußerungen des ordentlichen und universalen Lehramtes über geoffenbarte Wahrheiten fallen unter den ersten Absatz der Professio fidei. Alle diese Lehranweisungen sind fide divina zu glauben. Die Äußerungen des ordentlichen (im Sinne von authentisch, aber nicht definitiv) Lehramtes des Papstes und des Bischofskollegiums fallen unter den dritten Absatz der Professio fidei und sind mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes anzunehmen. Es bleiben nur noch die Lehranweisungen, die der Gesamtepiskopat als definitiv vorlegt, die sich aber nicht auf Wahrheiten beziehen, die in der Offenbarung enthalten sind; auf diese bezieht sich der zweite Absatz der Professio fidei.

⁷ Über das obiectum secundarium wird in den Akten des I. Vatikanischen Konzils mehrmals verhandelt. Ich erwähne nur die wichtige Rede Bischof Gassers vom 11. Juli 1870 zum unfehlbaren Lehramt des Papstes: Eine Entscheidung über die Unfehlbarkeit des Papstes hinsichtlich des obiectum secundarium, ob sie nämlich selber Dogma oder bloß »theologice certa« sei, werde auf die (nicht stattgefundene!) Definition über die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche verschoben (Mansi 52, 1225–1227). An all den Stellen kommt mit geringfügigen Variationen das »sancte custodiendum et fideliter exponendum« vor. Zum hier erörterten Problem vgl. auch Angel Antón, »Ordinatio Sacerdotalis. Algunas reflexiones de gnoseologia teológica«, in: *Gregorianum* 75 (1994) 723–742. Hierzu 734 f.

Bezüglich des ordentlichen Lehrdienstes des Gesamtepiskopats, der einhellig eine Lehre als endgültig zu halten vorlegt – sei es eine geoffenbarte Wahrheit, sei es eine zum sekundären Objekt des unfehlbaren Lehramtes gehörige Wahrheit –, stellt sich eine doppelte Frage: 1) Wie ist das »als endgültig zu halten« von LG 25 b bzw. das »endgültig vorgelegt wird« des zweiten Absatzes der Professio fidei zu verstehen? Auf diese Frage werde ich im nun folgenden Abschnitt eingehen. 2) Wie können die Gläubigen erkennen, daß eine Lehre bzw. eine Praxis mit lehrmäßigen Implikationen, die bisher unbestritten als verpflichtende Lehre des Gesamtepiskopats und damit als wahr galt, beim Entstehen ernster Zweifel infolge einer veränderten kulturellen Situation oder auch weil theologische Kreise sie in Frage stellen, doch weiterhin als wahr und damit als Objekt einer vollen Zustimmung anzusehen ist? Diese Frage werde ich im weiteren Verlauf der vorliegenden Studie erörtern, vor allem in Zusammenhang mit der Untersuchung über jene Ausübung des ordentlichen Lehramtes, in dem der Papst eine Lehre des Gesamtepiskopats eigens als eine endgültige bestätigt.

Genau um diese zwei Fragen hat sich die Diskussion entzündet anlässlich der Veröffentlichung der Professio fidei und später des Motu Proprio »Ad tuendam fidem«. Dabei galt nach 1994 als konkreter Fall einer solchen endgültigen Lehre vor allem das Apostolische Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis«.

5. Zu einer Bedingung des unfehlbaren Lehrens:

Das ordentliche Lehramt muß einen absoluten Assens verlangen

Ein wichtiges Element des oben besprochenen Lehramtes des Gesamtepiskopats muß noch geklärt werden. Es heißt im ersten Satz von LG 25 b, daß das, was die auf der Welt verstreuten Bischöfe einhellig lehren, als ein unfehlbares Lehren gilt (»infallibiler enuntiant«). Aber, präzisiert das Konzil, ein unfehlbares Lehren findet statt unter der Bedingung, daß die Bischöfe ihre einhellige Lehre »als endgültig zu halten« (»sententiam tamquam definitive tenendam«) vortragen. Der zweite Absatz der Professio fidei, der, wie gezeigt, diese Lehre des Vaticanums II übernimmt, formuliert die Versprechung als Festhalten an dem, »was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig [definitive] vorgetragen wird«.

Die in LG 25 b genannte Bedingung wurde von den Theologen aufmerksam zur Kenntnis genommen, ja stark hervorgehoben. In seinem Kommentar schreibt Rahner (und dieser Text wurde oft zitiert): »Es wird ausdrücklich erklärt, daß von einer infalliblen Lehre des ordentlichen Lehramtes (und entsprechend dann auch des außerordentlichen) nur gesprochen werden kann, wenn die einhellige Lehre des Gesamtepiskopats eine res fidei et morum ›tamquam definitive tenendam‹ vorträgt, also für sie auch wirklich explizit einen eigentlichen absoluten und irreformablen Assens verlangt ... Nicht jede faktisch einhellige Lehre des Gesamtepiskopats ist also ohne weiteres unfehlbar ... (Das Schema vom 10. 11. 1962 ... hatte diese Klausel ›tamquam definitive tenendam‹ nicht, was sehr zu beachten ist, um die Absicht des endgültigen Textes genau zu würdigen.) Nur die so qualifizierte Einhelligkeit ist ein Kri-

terium quoad nos für die Unfehlbarkeit der vorgelegten Lehre. Der Text geht natürlich nicht auf die schwierige, wenn auch u. U. praktisch bedeutsame Frage, wie eine solche qualifizierte Einhelligkeit von dem zum Glauben verpflichteten Gläubigen festgestellt werden kann⁸.

Wie schwierig es auch immer sein mag, zu ermitteln, ob die letztgenannte Bedingung etwa hinsichtlich einer Lehre erfüllt ist, die in der Tradition der Kirche (diakronische Einhelligkeit) enthalten ist, man kann dennoch nicht bezweifeln, daß diese Bedingung theologisch richtig ist. Nicht alles, was der Strom der Tradition, der auch ein kultureller, von menschlichen Faktoren gespeister Strom ist, mit sich bringt, gehört zur Heilswahrheit. Dasselbe gilt auch für die synchronische Einhelligkeit in der Verkündigung der Kirche zu einer bestimmten Zeit. Unser geschärftes historisches Bewußtsein und der gegenwärtige Stand der Hermeneutik verlangen dies in einer Weise und einem Ausmaß, die für frühere Generationen nicht galten.

Das soeben Gesagte drückt eine Seite des Problems aus, das der Text von »Lumen gentium« aufwirft. Es ist aber notwendig, auch eine andere Seite zu berücksichtigen, damit wir in den Text des Konzils nicht etwas hineinprojizieren, was zu ihm gar nicht gehört, näherhin damit wir nicht eine bestimmte Geisteshaltung für den einzig geeigneten Zugang zur Heilswahrheit halten. Wir verstehen heute das Gerundivum »tenenda« bzw. »credenda« von einer Haltung her, die nicht unbedingt zur Haltung eines echt christlichen Glaubens gehört und die tatsächlich der Haltung, aus der heraus die Offenbarung Gottes in der Kirche verkündet und von vielen Generationen vor uns angenommen wurde, fremd war. Aufklärung, Rationalismus, Experimentalwissenschaft u.ä.m. in unserer Kultur weisen auch Aspekte auf, die eher eine Verengung jener Offenheit des Geistes bewirken, die den Menschen zu einem »Hörer des Wortes« Gottes macht. Ähnliches gilt für den heute hochgeschätzten selbständigen, kritischen Menschen, der vor der »Belehrung« oder gar dem »Geschenk« einer Wahrheit, die keinen empirisch feststellbaren Unterschied nach sich zieht, fast nur eine »Hermeneutik des Verdachts« kennt, welche ihn unfähig macht, eine Wahrheit über das Maß des Menschen hinaus dankbar anzunehmen und von innen her zu verstehen (intellectus fidei).

Aus dieser geistesgeschichtlichen Situation heraus neigen wir dazu, angesichts der Verkündigung der Kirche die Frage zu stellen: *Müssen* wir auch dies glauben? – was dann nicht selten zu einer minimalistischen Einstellung gegenüber der Lehre der Kirche bis hin zu einer praktischen Eliminierung des ordentlichen Lehramts führt, weil ja seine Lehrsprüche den Gläubigen keine absolute Verpflichtung auferlegen.

Die hier erörterte Frage hat an Aktualität gewonnen infolge des Apostolischen Schreibens, in dem Johannes Paul II. in Treue zur beständigen Überlieferung die katholische Lehre von der nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe als definitiv zu halten erklärt hat. Dementgegen haben mehrere Autoren den Zweifel geäußert, ob die Überlieferung diese Lehre »ausdrücklich und formell« als endgültig zu halten«

⁸ K. Rahner, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (Supplement zur 2. Aufl. des Lexikons für Theologie und Kirche), I 237. Vgl. auch sein Referat von 1969: »Glaubenskongregation und Theologenkommission«, in: *Schriften zur Theologie*, X, Zürich 1972, 348 f.

vorgetragen hat«⁹. Wenn man nun dieses Kriterium so anwendet, wie es wortwörtlich lautet und wie es die Gegner von »*Ordinatio Sacerdotalis*« verstanden wissen wollen, so stellt man eine Forderung, die in der Tat auf die Verneinung jenes sonst allgemein bekannten Faktums der Entwicklung der christlichen Lehre (wovon die »Dogmen«-entwicklung ein Aspekt ist) hinausläuft¹⁰. Wie will man z.B. beweisen, daß das Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel, das wir als geoffenbarte Wahrheit bekennen, »ausdrücklich und formell« als endgültig zu halten ununterbrochen vorgelegt wurde? Oder, von einem etwas anderen Gesichtspunkt her, man läßt die Überlieferung als Offenbarungsquelle nur im Sinne von ausdrücklichen, materiell fixierten und seit der apostolischen Zeit außerhalb der Hl. Schrift weitergetragenen Lehren zu, die die Kirche ununterbrochen als verbindlich verkündet habe. Eine derartige, antihistorische Auffassung von Tradition, wie sie hier zur Geltung gebracht wird, wird sonst von keinem Theologen heute vertreten.

Es genügt, auch nur einige Dogmen in Erinnerung zu rufen, für deren unfehlbare Verkündigung das Traditionsargument eine entscheidende Rolle gespielt hat, um einzusehen, wie die einhellige Lehre im Verlauf der Zeit und in Abhängigkeit davon die Einhelligkeit des Gesamtepiskopats zu einer bestimmten Zeit zu verstehen ist.¹¹

In der Tat besteht die Überlieferung als lebendige Weitergabe der Offenbarung in der Gegenwart des Geistes Christi, der die Kirche an alles erinnert, was der Herr gesagt hat (vgl. Joh 14, 26), wobei diese Erinnerung in der zunehmenden Einsicht und in der Aktualisierung des Geheimnisses Christi im Laufe der Zeit besteht¹². Und wie

⁹ So H.-J. Pottmeyer in *Rheinischer Merkur* vom 8. XII. 1995. Ähnlich G. Greshake in *Pastoralblatt* von Februar 1996, S. 56 (vgl. *Herder Korrespondenz*, September 1996, 463). Es soll aber bemerkt werden, daß man etwas formell mitteilen kann entweder explizit oder implizit je nachdem, ob dieses etwas in den verwendeten Worten oder in der Bedeutung der verwendeten Begriffe (bzw. der vollzogenen Handlung) enthalten ist.

¹⁰ So hat L. Scheffczyk der Lektüre des Apostolischen Schreibens durch Pottmeyer gekontert: »Das responsum der Glaubenskongregation zur Ordinationsfrage und eine theologische Replik«, in: *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 131.

¹¹ In einem beachtenswerten Aufsatz erläutert Prof. Aymans des Kanonistischen Instituts der Universität München den lehrmäßigen, verpflichtenden Charakter, der in einer Praxis der Kirche impliziert sein kann, folgendermaßen: »Die Kirche hat in der Kontinuität ihrer Geschichte durch ihr tatsächliches Verhalten bezeugt, daß sie die Auswahl von Männern zu dem apostolischen Dienst nicht als eine zeitbedingte, sondern als eine bewußte Handlungsweise des Herrn verstanden hat. Die Überlieferung dieses Verständnisses ist durch das ordentliche und universale Lehramt erfolgt, jedoch vorzüglich nicht durch entsprechende Lehrvorlagen, sondern durch Verhalten. Das bedeutet jedoch nicht einen inneren Mangel der Überlieferung, denn Lehrvorlagen werden hauptsächlich zur Klarstellung bestehender Auffassungsunterschiede im Glaubensverständnis herausgefordert. Deshalb ist ein kontinuierliches Verhalten auch und gerade, wenn es nur wenig oder nicht von entsprechenden Lehrvorlagen begleitet ist, um so mehr Ausdruck eines unbestrittenen Verständnisses von in der Offenbarung wurzelnden Sachverhalten. Papst Johannes Paul II. hat in Wahrnehmung seines nicht definierenden authentischen Lehramtes diese Bewertung der Glaubensgeschichte der Kirche bestätigt und bekräftigt. Die endgültige Bindung an diesen Aspekt im Verständnis des priesterlichen Amtes erwächst nicht aus der päpstlichen Bekräftigung, sondern aus der Überlieferung des ordentlichen und universalen Lehramtes« (Winfried Aymans, »Veritas de fide tenenda. Kanonistische Erwägungen zu dem Apostolischen Schreiben »*Ordinatio sacerdotalis*« im Lichte des *Motu proprio* »*Ad tuendam fidem*«, in: *Frauen in der Kirche: Eigensein und Mitverantwortung*, hrg. von G. L. Müller, Würzburg 1999, 398).

¹² Vgl. J. Ratzinger, »Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs«, in: K. Rahner – J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965.

das gläubige Verständnis einer Lehre zunimmt, so nimmt auch die Erkenntnis ihres verpflichtenden Charakters zu. Daß nun eine solche Entwicklung auch von allgemein kulturellen Faktoren abhängt, stellt keinen Einwand gegen den verpflichtenden Charakter der Überlieferung selbst dar, sondern zeugt vom inkarnatorischen und infolgedessen historischen Charakter der christlichen Heilsordnung.

Zu den vorhergehenden Ausführungen über die Schlußformel der Professio fidei seien noch zwei Bemerkungen hinzugefügt. Die erste betrifft die zu Beginn erwähnte Abhandlung von H. Schmitz. Von den drei Zusätzen ist er der Ansicht, daß nur der erste zu einem Glaubensbekenntnis gehört. Den Verlautbarungen des ordentlichen Lehramtes gebühre ein bloßer »Disziplinär-Gehorsam«; deswegen gehört der dritte Zusatz in den Treueid. Der zweite Zusatz sei »ersatzlos zu streichen«, weil jegliche Zwischenstufe zwischen unfehlbarem und nicht-unfehlbarem Lehramt diesen Unterschied zu verwischen drohe. Die gemeinten Lehren sind entweder Gegenstand des ersten Zusatzes, weil die fides ecclesiastica doch auf der fides divina beruht, oder, falls dies nicht der Fall ist, gehören sie zum dritten Absatz und damit in den Treueid. Dieser stark reduktionistischen Interpretation liegt m. E. eine unangemessene »Verrechtlichung« des Glaubensbekenntnisses zugrunde und die Verkennung, daß das ordentliche Lehramt eine Leitung der Kirche *in der Wahrheit ist*.

Die zweite Bemerkung ist eine prinzipielle Überlegung über die verschiedenen Grade der Zustimmung, die die Gläubigen der authentischen Lehre der Kirche schulden. Bei aller Bedeutsamkeit der oben untersuchten Differenzierung ist doch ihr existentieller Wert nicht zu überschätzen. Es ist wohl z. B. ein Unterschied, ob ich einer Lehre, die im depositum fidei enthalten ist, oder einer unfehlbar vorgetragenen Lehre aus dem sogenannten obiectum secundarium zustimme. Aber auch letztere Zustimmung, die unmittelbar der Kirche gilt, ist von der in der Offenbarung enthaltenen Wahrheit getragen, daß es sich um einen von Christus gestifteten Lehrdienst handelt, und damit durch den theologalen Glauben ermöglicht. Ähnliches gilt für den »religiösen Gehorsam« gegenüber dem ordentlichen Lehramt. Denn daß es ein Lehramt gibt, welches sich des Beistandes des Heiligen Geistes erfreut, kann nur aufgrund eines übernatürlichen Glaubens anerkannt werden. Nun richtet sich der Glaube zuerst auf eine Person (Gott und seine Gesandten), noch bevor er dem von der Person Bezeugten zustimmt. Dies freilich hindert nicht, daß die mitgeteilte Wahrheit ontologische und konsequenterweise auch existentielle Abstufungen aufweisen kann.

6. Ein Beitrag des Sekretärs der Glaubenskongregation zur Klärung der definitiv vorgelegten Lehren

Wie schon erwähnt war die Aufnahme der neuen Formeln für die Professio fidei und den Treueid äußerst negativ. Sofort nach der Bekanntmachung des Dokuments setzte, vor allem im deutschsprachigen Raum, eine massive Agitation ein, um es zu Fall zu bringen. In diese Kampagne ließ sich auch die »Vereinigung Deutscher Or-

densoberen« einspannen. Bei ihrer Würzburger Tagung im Juni 1990 verabschiedeten 45 Provinziale und Äbte einen Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, in dem sie die Bischöfe baten, alles zu tun, damit die neuen Formeln nicht verbindlich in der deutschen Kirche eingeführt würden. Ein konkretes Resultat dieses Drucks auf den Episkopat war, daß »die Vorschrift über Glaubensbekenntnis und Treueid bis zur Klärung der Angelegenheit in ihrer Geltung für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz suspendiert ist«¹³.

In der Tat schrieb die *Deutsche Tagespost* am 2. Juli 1998, unmittelbar nach der Veröffentlichung des *Motu Proprio* von Johannes Paul II. »Ad tuendam fidem«, folgendes: »Da die Deutsche Bischofskonferenz in den nachfolgenden Jahren [d.h. nach dem Erscheinen im Jahr 1989] keine offizielle Übersetzung des Treueids angefertigt und über die kirchlichen Amtsblätter bekanntgemacht hat, dürfte der Treueid [dasselbe gilt für die *Professio fidei*] bisher in Deutschland noch von keiner der betroffenen Personen abgelegt worden sein«. Mit einer gewissen Genugtuung wurde beim dritten Kongreß der »Europäischen Gesellschaft für Theologie« zu Nimwegen im August 1998 festgestellt, daß die *Professio fidei* und der Treueid »nahezu nirgendwo in der katholischen Kirche rezepiert worden sei«¹⁴.

Aber während auf die anfängliche Ablehnung Jahre des Totschweigens folgten und damit fast kein Versuch unternommen wurde, die mit der *Professio fidei* zusammenhängende theologische Problematik zu erörtern, kam Ende 1996 (nach dem Erscheinen des Apostolischen Schreibens »*Ordinatio Sacerdotalis*« vom 22. Mai 1994) ein wichtiger Beitrag von Erzbischof Bertone, Sekretär der Glaubenskongregation heraus, der im Rahmen einiger Überlegungen über das unfehlbare Lehramt der Kirche eine bemerkenswerte Klärung zu den definitiven Lehren des ordentlichen und universalen Lehramts beisteuerte¹⁵.

Der Vf. weist zunächst auf die gegenwärtige Tendenz hin, die Unfehlbarkeit zum dominierenden Kriterium bei allen Fragen, die die Lehrautorität betreffen, zu machen, so daß faktisch der Begriff der Autorität durch den der Unfehlbarkeit ersetzt wird. Infolgedessen wird die Unfehlbarkeit zur Vorbedingung der Wahrheit und Unabänderlichkeit einer Lehre. Nun aber, schreibt der Erzbischof, leitet sich die Wahrheit und Unabänderlichkeit einer Lehre vom *depositum fidei* (Schrift und Tradition), während die Unfehlbarkeit sich auf den Gewißheitsgrad des kirchlichen Lehraktes bezieht.

Der Schlüssel, um wichtige Verlautbarungen des päpstlichen Lehramtes in den letzten Jahren (etwa die Enzykliken »*Humanae vitae*« 1968, »*Veritatis splendor*« 1993, »*Evangelium vitae*« 1995, das Apostolische Schreiben »*Ordinatio Sacerdota-*

¹³ H. Schmitz, *Katholische Theologie und kirchliches Hochschulrecht* (Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 100, vom 1. Oktober 1992), S. 75.

¹⁴ KNA vom 2. September 1998, S. 5. Im selben Bericht wird die Reaktion der Teilnehmer auf das kurz vorher erschienene *Motu Proprio* mit den Worten wiedergegeben: »Entsprechend solle auch das *Motu Proprio* nicht weiter umgesetzt werden«.

¹⁵ Tarcisio Bertone, »A proposito della recezione dei Documenti del Magistero e del dissenso pubblico«, in *L'Osservatore Romano* vom 20. Dezember 1996. Deutsche Fassung in *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 21. Februar 1997, 10–12.

lis« 1994, wie auch, aus der Glaubenskongregation, das »Responsum ad dubium« über die »Ordinatio Sacerdotalis« 1995 und der Brief »Annus internationalis familiae« vom 14. September 1994 über den Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener) in ihrem Wahrheitsstatus und demnach in der Qualität der ihnen geschuldeten Zustimmung zu verstehen, liegt in der Klärung jenes ordentlichen und universalen Lehramtes, von dem weiter oben die Rede war. Nun aber, schreibt derselbe Autor, habe der Papst in den genannten Dokumenten, »wenn auch nicht in feierlicher Weise«, Lehraussagen bestätigt und neu bekräftigt, »die zum Lehrgut des ordentlichen und universalen Lehramtes gehören und *aus diesem Grund* in endgültiger und unwiderruflicher Weise zu halten sind«.

Was ist dann der Beitrag des Papstes zur Klärung des Wahrheitsstatus von Lehren des Gesamtepiskopats, wenn er sie als endgültig zu halten vorlegt? Ich gebe den vollen Text wieder: »Das Lehramt kann eine Lehre als eine definitive entweder durch einen definitorischen Akt oder durch einen nicht-definitorischen Akt vorlegen¹⁶ ... Das ordentliche Lehramt des Papstes kann [also] eine Lehre als eine definitive vorlegen, *insofern diese beständig von der Tradition bewahrt und gehalten und vom ordentlichen und universalen Lehramt weitergegeben* worden ist. Die Ausübung des Charismas der Unfehlbarkeit geschieht im letztgenannten Fall nicht in Form eines definitorischen Aktes des Papstes, sondern durch den Verweis auf das ordentliche und universale Lehramt, das der Papst [als Haupt des Bischofskollegiums] zusammenfaßt [riassume] mittels seines formalen Lehrspruchs¹⁷ der Bestätigung oder Bekräftigung«.

Kurzum, der Papst handelt hier von Amts wegen in der Eigenschaft des autorisierten Sprechers der Kirche – was sonst kein anderer Bischof tun kann –, weil er als Nachfolger Petri persönlich mit einer Eigengewalt ausgestattet ist, die einerseits auf die Kollegialität der Bischöfe angewiesen ist, andererseits diese Kollegialität vervollständigt (ohne den Papst gibt es kein Bischofskollegium) und einigt¹⁸. Er erklärt,

¹⁶ Der italienische Text von Mons. Bertone lautet: »Infatti, considerando l'atto dell'insegnamento, il Magistero può insegnare una dottrina come definitiva o con un atto definitorio o con un atto non definitorio«. Der deutsche Text im OR, Wochenausgabe, lautet: »Was nämlich den Lehrakt betrifft, kann das Magisterium eine Lehre entweder durch einen definitiven Akt oder durch einen nicht definitiven Akt als endgültig zu halten [= als eine definitive] vortragen.« Die deutsche Übersetzung gibt nun die zwei unterschiedlichen Adjektive in den Redewendungen »atto definitorio« und »dottrina definitiva« mit demselben Adjektiv »definitiv« wieder. Diese Übersetzung kann dem Leser Schwierigkeiten bereiten. Denn das »definitiv« gilt korrelativ für das Vorlegen des Lehramtes wie für die Zustimmung der Gläubigen. Aber das definitive Vorlegen des Lehramtes in seiner ordentlichen und universalen Ausübung geschieht durch einen Lehrakt, der keine Definition im eigentlichen Sinne ist (atto non-definitorio) – sonst wäre es ein Akt des außerordentlichen Lehramtes der Bischöfe auf einem ökumenischen Konzil.

¹⁷ Im »Responsum« heißt es: »Romanus Pontifex, proprium munus fratres confirmandi exercens (cfr. Lc 22,32), eandem doctrinam [vorher war es von dieser Lehre als »ab ordinario et universali magisterio infallibiliter proposita« die Rede] *per formalem declarationem tradidit, explicite enuntians quod semper, quod ubique et quod ab omnibus tenendum est, utpote ad fidei depositum pertinens*«.

¹⁸ Der Haupttext über das Lehramt, LG 25, hebt mehrmals die besondere Autorität und Verantwortung des Nachfolgers Petri zur unversehrten Weitergabe der Offenbarung hervor. So wird z.B. von der Offenbarung gegen Ende des Abschnittes gesagt, daß sie »per legitimam episcoporum successionem et *imprimis ipsius Romani pontificis cura* integre transmittitur«.

daß es sich um eine Lehre handelt, die zum Glaubensgut der Kirche gehört und *bereits* vom ordentlichen und universalen Lehramt *in unfehlbarer Weise* als von Gott geoffenbart oder als endgültig zu halten erkannt und gelehrt wird. Dieser päpstliche Akt der Bekräftigung geschieht in Verbindung mit und kraft der Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes des Gesamtepiskopats und expliziert deshalb den bereits bestehenden Charakter der betreffenden Lehranweisung.

»Wesentlich ist also das Prinzip zu wahren, daß auch mittels eines Aktes, der nicht die feierliche Form einer Definition hat, eine Lehre *in unfehlbarer Form* vom ordentlichen und universalen Lehramt vorgelegt werden kann.«

Genau gegen dieses Prinzip wurde eingewendet, daß der Papst durch einen nicht eigens unfehlbaren Akt keine definitive und damit unabänderliche Lehre verkünden kann: »Ob es freilich wirklich eine größere Sicherheit verleiht, wenn in einem Akt, der in sich selbst nicht unfehlbar ist, der »unfehlbare Charakter« einer lehramtlichen Lehre bekundet wird, läßt sich bezweifeln«¹⁹. In der Tat kann die Tragkraft einer Kette nicht größer als die Tragkraft ihres schwächsten Gliedes sein. Dieser Einwand ist nur unter der Voraussetzung stichhaltig, daß man den Lehrakt des Papstes vom ordentlichen Lehramt der ganzen Kirche isoliert. In diesem Falle würde die *definitive* Verkündigung einer Lehre erst durch einen unangemessenen Lehrspruch (nämlich durch einen nicht-definitiven Akt) erfolgen.

Diese Voraussetzung aber ist falsch. Denn mittels seiner formalen Erklärung bringt das Haupt des Episkopats eine bereits »von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrte Lehre« zum Ausdruck und expliziert sie – wie es in »*Ordinatio Sacerdotalis*«, 4, heißt. Auf diese Verbindung mit dem Gesamtepiskopat hat der Papst hingewiesen, als er dort seine formale Erklärung über das Vorliegen eines Konsenses des ordentlichen und universalen Lehramtes »kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32)«, abgegeben hat²⁰. Damit soll allerdings nicht bestritten werden, daß dem einzelnen Gläubigen, der z.B. Zweifel hinsichtlich des Subjektes der Priesterweihe hatte, durch die Erklärung des Papstes zur vorbehaltlosen Zustimmung zu dieser Wahrheit verholfen wird.

Der besprochene Fall des ordentlichen und universalen Lehramtes, das jene endgültigen Lehren trägt, für die das »firmiter amplector ac retineo« der *Professio fidei* gilt, leitet von selbst zu einer wichtigen Einsicht in das ordentliche und universale Lehramt überhaupt, daß es nämlich »die normale Form der kirchlichen Unfehlbar-

¹⁹ Hans Waldenfels SJ, »Unfehlbar. Überlegungen zur Verbindlichkeit christlicher Lehre«, in: *Stimmen der Zeit*, 1996, 147–159. Hierzu 148. Der Vf. zitiert den Kommentar, der das »Responsum ad dubium« der Glaubenskongregation begleitete (in *L'Osservatore Romano* vom 19. November 1995, S. 2; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 24. November 1995, S. 5). In ihm heißt es zum Apostolischen Schreiben »*Ordinatio Sacerdotalis*«: »In diesem Fall bekundet ein Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramtes, der in sich selbst nicht unfehlbar ist, den unfehlbaren Charakter der Darlegung [durch das ordentliche und universale Lehramt] einer Lehre, die die Kirche schon besitzt.«

²⁰ Diese einzigartige Stellung des Lehrers der Gesamtkirche innerhalb des ordentlichen und universalen Lehramtes kann als zwar nicht perfekt parallel, wohl aber als analog zu seiner Stellung innerhalb des außerordentlichen unfehlbaren Lehramtes, die ihm »als einzelner [singulariter]« zukommt (LG 25c), angesehen werden.

keit ist«²¹. Denn für es gilt die Verheißung: »Ich bin bei euch alle Tage« (Mt 28, 20), die der Herr denen gemacht hat, die er sandte, sein Evangelium – und nicht ein Sammelurium mehr oder weniger plausibler Meinungen – zu verkünden.

7. Das *Motu Proprio* »Ad tuendam fidem« und der begleitende lehrmäßige Kommentar

Es war für manche Theologen und Geistlichen eine unangenehme Überraschung, als der Heilige Vater am 30. Juni 1998 mit dem *Motu Proprio* »Ad tuendam fidem« das gegen die Verordnung von 1989 (die Professio fidei und den Treueid) verhängte Totschweigen unterbrach. Zu den Reaktionen auf das Dokument mag hier eine Bemerkung des Präfekten der Glaubenskongregation genügen, der einige Monate später von den »Polemiken« schrieb, »mit denen dieser päpstliche Text in Deutschland überschüttet wurde«²².

Ausdrückliche Absicht des auf den 18. Mai 1998 datierten *Motu Proprio* war es, juristisch, d.h. disziplinar und strafrechtlich, die zweite Kategorie von Wahrheiten der Professio fidei zu bestimmen. Dies wurde bewerkstelligt durch die Hinzufügung eines neuen Paragraphen im can. 750 CIC, in dem von den »endgültig zu haltenden Sätzen« die Rede ist, und durch die Festlegung der entsprechenden Sanktionen im can. 1371. Aber man geht mit der Vermutung nicht fehl, daß zusammen mit dieser Anpassung des Kirchenrechts auch die Absicht verbunden war, die Bischöfe zur sorgfältigen Einhaltung der Professio fidei aufzufordern – »zum Schutz des Glaubens der katholischen Kirche gegenüber den Irrtümern, die bei einigen Gläubigen auftreten, insbesondere bei denen, die sich mit den Disziplinen der Theologie beschäftigen«, heißt es zu Beginn des Dokuments.

Dem *Motu Proprio* wurde ein vom Präfekten und vom Sekretär der Glaubenskongregation unterzeichneter »Lehrmäßiger Kommentar zur Schlußformel der Professio fidei« beigefügt²³. Über das Genus dieses Textes schrieb später Kardinal Ratzinger in seiner Richtigstellung der »irrigen Thesen«, die L. Örsy SJ in einer Kritik am *Motu Proprio* aufgestellt hatte²⁴, folgendes: »Dieser Text wurde zwar von der Kongregation [für die Glaubenslehre] im ganzen erarbeitet und der Kardinalversammlung in seinen verschiedenen Werdestadien vorgelegt und abschließend von ihr gebilligt; er erhielt auch die Billigung des Heiligen Vaters. Aber man einigte sich dar-

²¹ Das Zitat stammt aus J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 165.

²² In der »Richtigstellung« zu einem Artikel von L. Örsy SJ über das *Motu Proprio*, in: *Deutsche Tagespost* vom 19. Dezember 1998, S. 5. Wieder gedruckt: »Stellungnahme«, in: *Stimmen der Zeit*, 1999, 169–171. Weitere Wortmeldungen: Özsy, »Antwort an Kardinal Ratzinger«, *ebd.* 305–316; Ratzinger, »Schlußwort zur Debatte mit Pater Özsy«, *ebd.* 420–422.

²³ Beide wurden in *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 17. Juli 1998, S. 6–8 veröffentlicht.

²⁴ Ladislav Örsy SJ, »Von der Autorität kirchlicher Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben »Ad tuendam fidem«, in: *Stimmen der Zeit*, 1998, 735–740.

auf, daß dieser Text nicht mit einer eigenen Lehrverpflichtung ausgestattet, sondern einzig als *Verstehenshilfe* angeboten werden und daher nicht in der Form eines eigenständigen Dokuments der Kongregation veröffentlicht werden solle. Um andererseits zu zeigen, daß es sich nicht um eine Privatarbeit des Präfekten und des Sekretärs der Kongregation, sondern um eine *autorisierte Hilfestellung* zum Verstehen des Textes handelt, entschied man sich für die gewählte Form der Veröffentlichung.«

Von besonderer Bedeutung sind die Ausführungen des Kommentars zum zweiten Absatz der *Professio fidei*, auf den ja die heftigsten Kritiken sich gerichtet hatten: Von welcher Art ist die Zustimmung, die den Lehren geschuldet ist, die vom ordentlichen und universalen Lehramt der Kirche²⁵ als »*sententia definitiva tenenda*« unfehlbar gelehrt werden?

Hinsichtlich des geschuldeten vollen und unwiderruflichen Charakters der Zustimmung gibt es, antwortet der Kommentar, 8, keinen Unterschied zwischen den im ersten Absatz und den im zweiten Absatz gemeinten Lehren. Der Unterschied bezüglich der Zustimmung bezieht sich vielmehr »auf die übernatürliche Tugend des Glaubens: Bei Wahrheiten des ersten Absatzes beruht die Zustimmung direkt auf dem Glauben an die Autorität des Wortes Gottes (*de fide credenda*); bei Wahrheiten des zweiten Absatzes stützt sich die Zustimmung auf den Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt, und auf die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes (*de fide tenenda*)«.

Ferner, 9, wird die delikate Frage nach der Art des Lehrakts behandelt, mit dem eine Lehre definitiv und damit unfehlbar vorgelegt wird, und zwar in den Fällen, in denen das Lehramt keine Definition vornimmt. Die diesbezügliche Klärung wiederholt im wesentlichen das, was wir weiter oben bereits aus den »Anmerkungen« von Erzbischof Bertone erfahren haben. »In einem *nicht-definitiven*²⁶ Akt wird eine Lehre vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der in der Welt verstreuten und in Einheit mit dem Nachfolger Petri stehenden Bischöfe unfehlbar vorgelegt. Eine solche Lehre kann vom Papst bestätigt oder bekräftigt werden, *auch ohne eine feierliche Definition vorzunehmen*, indem er ausdrücklich erklärt, daß sie zum Lehrgut des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes als von Gott geoffenbarte Wahrheit (erster Absatz) oder als Wahrheit der katholischen Lehre (zweiter Absatz) gehört. Wenn folglich hinsichtlich einer Lehre kein Urteil in der feierlichen Form einer Definition vorliegt, diese Lehre aber zum Glaubensgut gehört und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt – das notwendigerweise jenes des Papstes einschließt – gelehrt wird, ist sie als *in unfehlbarer Weise vorgelegt* zu verstehen. Die Erklärung, in welcher der Papst sie bestätigt oder bekräftigt, ist in diesem Fall kein Akt der Dog-

²⁵ Im entsprechenden Absatz der *Professio fidei* heißt es einfach: »von der Kirche«. Erwähnenswert ist die Klärung, die der Kommentar, 4, zum Begriff Kirche gibt im Hinblick nämlich »auf Personen, die in ihr bestimmte spezifische Aufgaben übernehmen. Diesbezüglich ist klar, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten nur der Papst und das mit ihm in Einheit stehende Bischofskollegium befähigt sind, das Lehramt mit für die Gläubigen bindender Autorität auszuüben«.

²⁶ Vgl. weiter oben, Anm. 15.

omatisierung, sondern eine *formale Bestätigung, daß eine Wahrheit bereits im Besitz der Kirche ist und von ihr unfehlbar weitergegeben wird.*«

8. Das Objekt der definitiv festzuhaltenden Lehraussagen

Es fragt sich, auf welche Objekte sich die Aussagen beziehen, die vom Lehramt definitiv, aber nicht durch einen feierlichen Lehrspruch vorgelegt werden. In der *Professio fidei* selbst, zweiter Absatz, ist lediglich von der »Lehre des Glaubens und der Sitten« die Rede. In den »Considerazioni dottrinali« von Pater Umberto Betti OFM, die in *L'Osservatore Romano* vom 25. Februar 1989, S. 6, der *Professio fidei* und dem Treueid beigelegt wurden, schreibt der Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre: »Im zweiten Abschnitt werden die Wahrheiten in der Glaubens- oder Sittenlehre in Erinnerung gerufen, die von der Kirche auf definitive Weise, aber nicht als göttlich geoffenbart vorgelegt werden.«

Zur Erläuterung verweist er auf das I. Vatikanische Konzil, das für die Bestimmung des Umfanges der päpstlichen Unfehlbarkeit – welcher mit dem Umfang der Unfehlbarkeit der ganzen lehrenden Kirche koinzidiert – eine Formulierung bevorzugte, die besagt, daß das Objekt dieser Unfehlbarkeit die Glaubens- und Sittenlehre sei, die als »ab universa Ecclesia tenenda« (DS 3074) vorgelegt würde, ohne nähere Angabe darüber, auf welche Weise sie angenommen werden müsse, ob nämlich mit *fides divina* oder aber mit jener Zustimmung, die meistens *fides ecclesiastica* genannt wird. Im letzteren Fall ist das direkte Motiv der geschuldeten Zustimmung nicht die Autorität des Wortes Gottes, sondern die Autorität der lehrenden Kirche.

Über das Objekt, das im zweiten Absatz anvisiert ist, hat sich Kardinal Ratzinger in seiner »Richtigstellung« noch präziser geäußert. Örsy hatte die endgültig vorgelegten Lehren des zweiten Absatzes der *Professio fidei* als zwar irreformabel, aber nicht als unfehlbar²⁷ interpretiert. Vermutlich infolge dieser durch nichts zu begründenden Trennung von Irreformabilität und Unfehlbarkeit wurde er zu der Behauptung verleitet, daß die endgültigen Lehren nicht mit den sekundären Objekten der Unfehlbarkeit zu verwechseln seien. Dagegen schreibt Ratzinger: »Natürlich ist mit der zweiten Ebene des Bekenntnisses, den definitiv festzuhaltenden, aber nicht mit eigentlich theologalem Glauben aufzunehmenden Wahrheiten, genau diese Kategorie gemeint.«

Die theologische Tradition unterscheidet im Objekt des *unfehlbaren* Lehramtes zwischen dem primären Objekt, das die (entweder explizit oder implizit) formell geoffenbarten Wahrheiten umfaßt, welche deshalb mit theologalem Glauben zu halten sind, und dem sekundären Objekt, das mit »kirchlichem Glauben« anzunehmen ist. Zum letzteren gehören nach derselben Tradition (allerdings ohne Anspruch auf eine exhaustive Auflistung) die virtuell geoffenbarten Wahrheiten, die *praeambula fidei* und die *facta dogmatica*.

²⁷ Präziser wäre es zu sagen: nicht als unfehlbar vorgelegt.

Im I. Vatikanischen Konzil wurde mehrmals über das *objectum secundarium* des unfehlbaren Lehramtes verhandelt. In einer Rede vom 11. Juli 1870 hat Bischof Gasser im Namen der Glaubensdeputation erklärt, daß das *objectum secundarium* des unfehlbaren Lehramtes aus den Wahrheiten besteht, die zwar in sich selbst *nicht geoffenbart* sind, die aber mit den geoffenbarten so zusammenhängen, daß sie »ad ipsum depositum revelationis integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum« nötig sind²⁸.

In seinem »lehrmäßigen Kommentar«, 7, nennt Ratzinger (wie schon das *Motu Proprio*, 3) zwei Arten eines solchen Zusammenhanges: eine geschichtliche Beziehung und einen logischen Zusammenhang. Aber in den Beispielen, die er, 11, bespricht, kommt ein weiterer, wichtiger Aspekt dieser Kategorie von Aussagen vor. Objekte des unfehlbaren und damit definitiven Lehrens der Kirche, bei dem die verkündeten Wahrheiten nicht mit *fides divina* zu glauben sind, können auch Wahrheiten sein, von denen *später* definiert wird, daß sie *geoffenbart* und deshalb mit theologalem Glauben zu halten sind – Wahrheiten also, die sich als zur ersten Klasse gehörig erweisen. M. a. W. das endgültige Vorlegen, das im zweiten Absatz die endgültige Zustimmung der Gläubigen begründet, kann sich auf ein Objekt beziehen, das schließlich als zum *objectum primum* des unfehlbaren Lehramtes gehörig erkannt wird. Die Beschränkung einer unfehlbar vorgetragenen Wahrheit auf das sekundäre Objekt des unfehlbaren Lehramtes ist also in diesem Sinne zu verstehen: Die unfehlbar vorgelegte Lehre kann ein mögliches Moment in jener Lehrentwicklung sein, die auch geoffenbarte Wahrheiten betrifft.

Zu dem angeführten Beispiel der Entwicklung im Verständnis der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes schreibt Ratzinger: »Der Primat des Nachfolgers Petri wurde stets als zum Offenbarungsgut gehörig gehalten, auch wenn bis zum I. Vaticanum die Diskussion offengeblieben ist, ob die begriffliche Fassung von »Jurisdiktion« und »Unfehlbarkeit« als innerer Bestandteil der Offenbarung oder lediglich als rationale Folgerung zu betrachten ist. Auch wenn die Lehre von der Unfehlbarkeit und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes erst auf dem I. Vatikanischen Konzil *als von Gott geoffenbarte Wahrheit* definiert worden ist, war sie doch schon in der dem Konzil vorausliegenden Phase als *endgültig* anerkannt. Die Geschichte zeigt klar, daß das, was in das Bewußtsein der Kirche aufgenommen wurde, seit den Anfängen als wahre Lehre betrachtet, später als *endgültig*²⁹ zu halten, aber erst im letzten Schritt durch das I. Vaticanum als von Gott *geoffenbarte Wahrheit* definiert wurde.«

Ähnliches scheint der Fall mit dem Subjekt der Priesterweihe zu sein, zumal Papst Johannes Paul II. in »*Ordinatio Sacerdotalis*« auf die Begründung dieser Lehre in der Heiligen Schrift verweist. Wenn diese Lehre gegenwärtig »nur« für eine definitive

²⁸ Mansi, 52, 1226.

²⁹ Gegen die Distinktion von »wahr« und »endgültig« könnte man einwenden, daß das, was als wahr erkannt wird, eo ipso als endgültig gilt. Nun aber beruht die Distinktion darauf, daß wir Menschen zwar über ein Wahrheitskriterium verfügen, aber nicht über ein Unfehlbarkeitskriterium. Infolgedessen ist es möglich, daß wir ein Urteil fällen, das wir erst später als falsch erkennen. Daß dies auch in Einzelfällen des ordentlichen Lehramtes und für Ansichten, die Teile der Gläubigen *bona fide* vertreten, geschehen kann, ist nicht auszuschließen.

gehalten wird, die (direkt) auf das Wort der Kirche hin zu glauben ist, ist es doch nicht ausgeschlossen, »daß das Bewußtsein der Kirche künftig dazu kommen kann, zu definieren, daß diese Lehre *als* von Gott *geoffenbart* zu glauben ist«, also mit theologischem Glauben.

Kardinal Ratzinger weist eigens darauf hin, daß zu den Wahrheiten, die im zweiten Absatz der Schlußformel der Professio fidei gemeint sind, auch moralische Lehren gehören können, die das natürliche Sittengesetz betreffen. Denn »aufgrund des Bandes, das zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung besteht, und wegen der Notwendigkeit, das ganze Moralesgesetz um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen, erstreckt sich die Zuständigkeit des Lehramtes auch auf den Bereich des Naturgesetzes ... Es ist Glaubenslehre, daß diese moralischen Normen vom Lehramt unfehlbar gelehrt werden können«³⁰.

9. Glaubensnot und Lehramt heute

9.1 Der gegenwärtige Traditionsbruch

In den letzten Jahrzehnten wurde öfters, unter dem Schlagwort »römischer Zentralismus«, dem Papst eine schleichende Ausdehnung seines Lehramtes vorgeworfen, das de facto wie ein vom Bischofskollegium getrenntes unfehlbares Lehramt wirke. Daß eine derartige Klage sich auf die vermehrte Lehrtätigkeit des Heiligen Stuhls berufen kann, ist offenkundig. Es soll hier als Abschluß der vorhergehenden Ausführungen über das Lehramt, insbesondere über das definitive Vorlegen von Glaubens- und Sittenlehren, versucht werden, das päpstliche Lehramt in der Gegenwart unter einer geistesgeschichtlichen Perspektive theologisch zu deuten.

Es besteht weitgehende Einigkeit im Urteil, daß unsere Kultur heute durch einen Traditionsbruch gekennzeichnet ist. Schon die geläufigen Schlagworte: Kulturrevolution, Achtundsechziger Revolte, sexuelle Revolution u. ä. m. sind Ausdruck einer solchen Sichtweise. Ebenfalls Einigkeit herrscht über einen ähnlichen Traditionsbruch in der katholischen Kirche. Man denke auch nur an die bis zum Überdruß dominant gewordene Periodisierung: vorkonziliare und nachkonziliare Kirche oder an die Rede von einem Paradigmawechsel in der Theologie. In einem Kommentar zur »Ordinatio Sacerdotalis« hat Kardinal Ratzinger darauf hingewiesen, daß z. B. dort, wo die Hl. Schrift unabhängig von der lebendigen Tradition in rein historischer Weise gelesen wird, der Begriff der Einsetzung eines Sakraments, etwa des Ordo, seine Evidenz verliert; infolgedessen wird das Kriterium der Einsetzung, das auf den Willen Christi als Stifter der Kirche zurückgeht, durch das Kriterium der Funktionalität ersetzt³¹.

³⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, 1990, 16.

³¹ J. Ratzinger, »Grenzen kirchlicher Vollmacht«, in *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, vom 24. Juni 1994, S. 4. Zuerst: »La Lettera Apostolica »Ordinatio Sacerdotalis««, in: *L'Osservatore Romano* vom 8. Juni 1994, S. 1 und 6.

Wenn man nun bedenkt, was für eine Bedeutung die Heilswahrheit hat, die die Kirche in jeder Generation empfängt und weiterzugeben hat (vgl. 1 Kor 11,23), wundert es nicht, daß angesichts dieses Traditionsbruchs das Lehramt öfters als früher auf den Plan getreten ist. Denn dem Traditionsbruch, den die gegenwärtige Kultur möglichst in allen Bereichen des Lebens durchzusetzen im Begriff ist, entspricht in der Kirche der Traditionsbruch im Bereich sowohl der formell geoffenbarten Wahrheiten als auch der mit der Offenbarung zusammenhängenden »katholischen« Wahrheiten. Die Antwort des Lehramtes auf die Herausforderung der Zeit konnte keine andere sein als eine intensivere Wahrnehmung seiner Pflicht, das *depositum fidei* wirksam zu schützen, vollständig zu bewahren und getreu auszulegen. Das ordentliche Lehramt als der normale *modus* des kirchlichen Lehrdienstes wird deshalb heute in einem größeren Ausmaß und mit verstärkter Eindringlichkeit in Anspruch genommen.

Von seiten derer, die den gegenwärtigen Generalangriff auf den katholischen Glauben betreiben, wird an das Lehramt die Forderung gestellt, es solle, wenn es der Überzeugung ist, daß unverzichtbare Bestandteile der göttlichen Offenbarung oder der Lehren der Kirche auf dem Spiel stehen, diese Lehren dogmatisieren. Man sieht leicht, in welche Falle man das Lehramt hineinmanövrieren möchte, nämlich in die praktische Aufhebung der Verbindlichkeit seiner ordentlichen Ausübung, weil die Hirten mit der Produktion von Dogmen vom Fließband zugeben würden, daß außerhalb der Verkündigung von Dogmen ihre Lehrtätigkeit darin besteht, mehr oder weniger plausible Meinungen vorzulegen, mit denen jedermann, zumal die Legion gewordenen mündigen Katholiken, es halten darf, wie es ihm gut dünkt. Es wäre die oben erwähnte Substitution der lehrmäßigen Autorität der Kirche durch das Charisma der Unfehlbarkeit, wie dies bei den dogmatischen Definitionen am Werk ist.

9.2 Der Papst bringt das ordentliche und universale Lehramt zur Geltung

In einer Situation wie der gegenwärtigen sind wir imstande, das Geschenk Gottes eines persönlich für die Einheit der Kirche im Glauben verantwortlichen und dazu durch den Beistand des Heiligen Geistes ausgerüsteten Hauptes des Bischofskollegiums vielleicht höher als frühere Generationen zu schätzen. Nicht ohne das Wirken des Heiligen Geistes hat der Papst in den letzten Jahrzehnten seine Vollmacht und seine Aufgabe als Haupt des Gesamtepiskopats wahrgenommen, indem er Wahrheiten, in die derselbe Heilige Geist die Kirche während einer zweitausendjährigen Geschichte eingeführt hat, wegen bedrohlicher Infragestellung oder Verfälschung durch geeignete Erklärungen als definitiv bestätigt hat. Dabei ist namentlich die Approbation des Katechismus der Katholischen Kirche zu erwähnen. Damit wollte »der Nachfolger Petri der heiligen katholischen Kirche und allen Einzelkirchen einen Dienst erweisen«. Gerade diese »sichere Norm für die Lehre des Glaubens«, welche als »Frucht der Zusammenarbeit des Gesamtepiskopats« entstanden ist³², setzt die Verbindung des Papstes mit den auf der Erde verstreuten Hirten unter Beweis.

³² Johannes Paul II., *Apostolische Konstitution »Fidei depositum«* vom 11. Oktober 1992.

Ich habe oben von der theologischen Zweiteilung des Lehramtes in ordentliches und außerordentliches und von der Tendenz gesprochen, diese Zweiteilung mit der Zweiteilung in nicht-unfehlbares und unfehlbares Lehramt koinzidieren zu lassen³³. Bei einer retrospektiven Betrachtung darüber, wie das Lehramt viele Jahrhunderte lang seiner Aufgabe nachgekommen ist, kann man in einem gewissen Sinn sagen, daß diese theologische Begrifflichkeit genügte, um die tatsächliche Verkündigung des Evangeliums durch die Nachfolger der Apostel theologisch zu erfassen. Sie genügte nämlich, solange im Kirchenvolk und unter den Theologen das Bewußtsein lebendig war, daß »die Bischöfe Glaubensboten, ... authentische, d.h. mit der *Autorität* Christi ausgerüstete Lehrer sind« (LG 25 a). In der Anerkennung einer solchen Autorität war schon die Garantie hinsichtlich der Wahrheit ihrer alltäglichen Verkündigung gegeben. Auch ohne auf den später ausgearbeiteten theologischen Begriff der Unfehlbarkeit zu rekurrieren, wurden authentisches und unfehlbares Lehramt im normalen Leben der Kirche für ein und dasselbe gehalten.

Die bedrohliche Krise in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts war der Anlaß, daß der Episkopat auf dem Konzil von Trient der umfassenden Infragestellung des Glaubens eine Reihe dogmatischer Definitionen entgegensetzte. Die Kirchenspaltung und die damit verbundenen theologischen Kontroversen, namentlich das reformatorische Prinzip der »freien Prüfung«, führten zu einer intensiveren Reflexion über den Lehrdienst in der Kirche und damit zur Entfaltung einer Theologie des Lehramtes mit ausgeprägter Unterscheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem Lehramt bis zum Dogma vom unfehlbaren Lehramt des Nachfolgers Petri auf dem I. Vatikanischen Konzil.

Daß aber trotz der starken Konzentration der Theologie auf das außerordentliche, unfehlbare Lehramt das Wissen um die fundamentale Rolle des ordentlichen Lehramtes unangetastet blieb, erhellt daraus, daß die dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben nicht nur den feierlichen Definitionen, sondern auch dem »ordentlichen und universalen Lehramt« die Vollmacht zuerkannte, die geoffenbarten Wahrheiten vorzulegen, welche »fide divina et catholica« zu glauben sind (DS 3011). Damit wurde dem Mißverständnis einer völligen Gleichsetzung von unfehlbarem und außerordentlichem Lehramt ein Riegel vorgeschoben.

Nun hat das ordentliche Lehramt des Papstes nach dem I. Vatikanischen Konzil wegen des beschleunigten Tempos, mit dem die kulturellen Veränderungen nunmehr stattfinden, eine zunehmende Bedeutung erhalten, insofern ihm die Verpflichtung zugewachsen ist, in die sich rasch nacheinander ablösenden Situationen die bleibende Wahrheit Gottes rechtzeitig hineinzusprechen, um der Not

³³ Diese Tendenz bedeutet allerdings nicht notwendig eine Ablehnung der vom I. Vatikanum definierten und vom II. Vatikanum bestätigten Lehre von einem unfehlbaren ordentlichen universalen Lehramt. Zu dieser Lehre aber bemerken mehrere Autoren, daß, wenn die Bedingungen dieses so verstandenen ordentlichen Lehramtes erfüllt sind (vor allem die Bedingung, daß die in Frage stehende Lehre unzweideutig als »definitive tenenda« und damit als irreformabel vorgelegt wird), wir es de facto mit einem Lehramt des außerordentlichen Lehramtes zu tun haben (vgl. dazu A. Antón, *l.c.* 740. An dieser Stelle scheint der Autor zwischen »definitiv vorlegen« und »unfehlbar vorlegen« zu unterscheiden. In der Tat aber fallen beide zusammen).

der Gläubigen zu begegnen. Hinzu ist die Entstehung dessen gekommen, was der Heilige Vater am 24. November 1995 in einer Ansprache an die Vollversammlung der Glaubenskongregation ungeschminkt »Gegen-Lehramt« genannt hat³⁴.

Es sollte deshalb niemanden wundernehmen, daß der »oberste Lehrer der Gesamtkirche« die Aufgabe, seine Brüder im Glauben zu stärken (LG 25 c), häufiger als früher wahrnimmt, indem er Lehren bestätigt, die durch das ordentliche Lehramt bereits im Besitz der Kirche sind. In einer Situation, in der beständige Lehren der Kirche in den »Dauerbackofen der Endlosdiskussion«³⁵ gesteckt werden, in dem die permanente Infragestellung selbst zum Beweis wird, daß die von der Kirche bezeugten Wahrheiten gar keine sind, ist es durchaus angemessen, daß der Papst – ohne auf feierliche Definitionen zu rekurrieren – ihren Status von definitiv zu haltenden Wahrheiten durch eine formale Erklärung bestätigt und erneut vorlegt.

Unter dem Beistand des Heiligen Geistes hat der Papst die Zeichen der Zeit erkannt und sich der ihm zufallenden Aufgabe gestellt. Johannes Paul II. erwähnt in der genannten Ansprache einige der Dokumente, in denen er »die konstante Lehre der Kirche wieder vorgelegt hat« – es sind dieselben, die in diesem Aufsatz bereits zur Sprache gekommen sind: Die Enzykliken »Veritatis splendor« und »Evangelium vitae«, das Apostolische Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis« sowie das Schreiben der Glaubenskongregation über den Kommunionempfang von seiten wiederverheirateter Geschiedener³⁶. Eine falsche Lehre, eine entstellende Auslegung einer Wahrheit, eine Verhaltensweise im Gegensatz zur Morallehre der Kirche können heute kaum ein lokales Problem bleiben: Das Problem einer Teilkirche wird binnen kürzester Zeit zu einem Problem der Universalkirche; infolgedessen wird das universale Lehramt des Papstes auf den Plan gerufen. Damit aber wird den Hirten in den Teilkirchen ihre ureigene Aufgabe als Lehrer des Glaubens nicht genommen. Die Erfahrung lehrt ja, daß auch eine vom Papst als definitiv erklärte Lehre kaum die Chance hat, angenommen und ins Leben der Gläubigen umgesetzt zu werden, wenn ein Bischof die ihm eigene Gewalt (und die entsprechende Verpflichtung), weswegen er in voller Wahrheit Vorsteher seines Volkes heißt (LG 27b), ungenügend in Anspruch nimmt.

³⁴ Im selben Sinne sprach schon die »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen« im Zusammenhang mit dem Problem des Dissenses in der Kirche von »Haltungen systematischer Opposition« (32), aus denen »im Gegensatz zum authentischen Lehramt und in Konkurrenz zu ihm eine Art »paralleles Lehramt« der Theologen entsteht« (34).

³⁵ So hat Erzbischof Johannes Dyba in seiner Sylvesterpredigt 1995 das heute vielbenutzte Instrument zum Traditionsbruch bezeichnet.

³⁶ Es sei daran erinnert, daß sich der Papst »bei seiner universalen Sendung der Hilfe der Organe der Römischen Kurie, insbesondere der Kongregation für die Glaubenslehre bei Lehren über den Glauben und die Moral bedient. Daraus folgt, daß die ausdrücklich vom Papst approbierten Dokumente dieser Kongregation am ordentlichen Lehramt des Nachfolgers Petri teilhaben« (Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, 18).

10. »Damit sie das mit Freude tun können«

Die Sorgen und Mühen unserer Hirten verlangen von jedem Katholiken ein vom Glauben getragenes Verständnis, religiösen Gehorsam, Loyalität und Dankbarkeit. Die Neufassung der Professio fidei will Ausdruck einer solchen Antwort sein, die zunächst einmal von allen Christgläubigen zu erwarten ist. Sie ist keine Sonderlast oder unzumutbare Forderung an eine Gruppe von Katholiken. Denn was in ihr versprochen wird, ist nichts anderes als das, was zuletzt das II. Vatikanische Konzil als Inhalt des katholischen Glaubens überhaupt vorgelegt hat. Es ist nur billig, daß in dieser Antwort und Annahme des Konzils diejenigen vorangehen, denen die Kirche eine Aufgabe in der Leitung und in der Verkündigung anvertraut.

Wegen der Ablegung der Professio fidei braucht heute kein jüngerer Kleriker, wie auch nicht seine älteren Mitbrüder vor ihm, sich zu schämen – wie Schneider meint, von sich bekennen zu müssen. Die Professio fidei ist keine »deformatio conscientiae durch die kirchliche Autorität«, wie derselbe Theologe im Anschluß an P. Hünemann die alte Praxis der Kirche, ein Glaubensbekenntnis vor dem Empfang des Sakraments des Ordo abzulegen, verurteilt hat³⁷. Sie ist vielmehr die Antwort der vom Herrn Ausgewählten (»Kleriker«) und Berufenen, die im Glauben wissen, wem sie vertraut haben: »Scio cui credidi« (2 Tim 1, 12). Damit bekunden diejenigen, die in der Kirche ein Amt erhalten, insbesondere die Priester um ihren Bischof, den Willen, ihren Vorstehern zu gehorchen und sich ihnen unterzuordnen. Denn die Vorsteher wachen über sie und müssen Rechenschaft darüber ablegen; sie sollen das mit Freude tun können, nicht mit Seufzen (Hebr 13, 17).

³⁷ Schneider, l.c., 119f. Ein anderer deutscher Professor hat die Befürchtung geäußert, daß Priesteramtskandidaten, die bereit seien, einen »Treueid auf das authentische, d.h. fehlbare Lehramt« zu leisten, nicht die Priester würden, die die Kirche heute brauche (*Klerusblatt*, 1989, 110). Nebenbei bemerkt: Nicht selten haben die Kritiker die Professio fidei und den Treueid vermengt; nun aber »ist die Professio fidei kein Eid; sie ist auch nicht unter Eidesformel abzulegen«, Schmitz, l.c. 426.

Die Funktion der negativen Theologie in der theologischen Systematik

Von einem Prinzip der Gotteslehre zu einem Ferment der Dogmatik

Von Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Der angestammte Ort der »theologia negativa« ist der dogmatische Traktat der Gotteslehre. Dort erscheint sie als ein Element im umfassenderen Rahmen der Analogie-Problematik, d.h. des analogen Sprechens und Denkens über Gott. Entsprechend findet sie auch in dem relevanten Kapitel der Fundamentaltheologie Berücksichtigung. Ein Blick auf die theologische Literatur zeigt, daß die negative Theologie zwar nicht zu den Top-Themen der gegenwärtigen Produktion zählt, aber doch eine kontinuierliche Beachtung findet¹. Die Abhandlung schließt sich diesem Bemühen an. Im ersten Teil sollen die Spuren negativer Theologie gesammelt und ausgewertet werden, die man in der biblischen Offenbarungsgestalt bemerken kann. Im zweiten Teil werfen wir einen Blick auf die patristische Epoche, aus der Pseudo-Dionysius herausragt, bei dem der Begriff zum erstenmal auftaucht². Der dritte Teil reflektiert die Funktion, die eine negative Theologie innerhalb der Systematik erfüllen kann.

1. Spuren negativer Theologie in der Bibel – Die Unsichtbarkeit Gottes

In der Heiligen Schrift ergeht Gottes Offenbarungswort an den Menschen. Der Bund, in welchem Gott sich seinen Bundespartner Israel herstellt und sich als der Herr Israels erweist, ist das Zentrum dieses Wortes im Alten Testament. Zwei der Grundforderungen des Dekalogs können als Spuren negativer Theologie betrachtet werden: das Fremdgötterverbot und das Bilderverbot. Beide Verbote hängen innerlich zusammen, auch wenn ihre Verkoppelung in Ex 20,2–6 nicht ursprünglich sein wird, sondern erst in einer späteren Phase erfolgt sein dürfte. Das *Fremdgötterverbot* ist eine umfassende Verneinung der Verehrung und der Existenz anderer Gottheiten

¹ Unter katholischen Autoren wären hier anzuführen: H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Paris 1945; ders., *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956 (dt. *Auf den Wegen Gottes*, Freiburg 1992); H. U. v. Balthasar, *Theologik II*, Einsiedeln 1985, 80–113. Ex professo wird die Thematik behandelt in der Monographie von J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976. J. Auer, *KKD II*, Regensburg 1978, 104–106; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (Katholische Dogmatik II), Aachen 1996, passim; J. Hochstaffl, *Art. Negative Theologie*, in: *LThK*³ VII (1998) 723–725.

² J. Hochstaffl, *Art. Apophatische Theologie*, in: *LThK*³ 1 (1993) 848.

und darin zugleich die ausschließliche Selbstbejahung des Gottes, dessen machtvollstes Wirken Israel beim Auszug aus Ägypten erfahren hatte (Ex 20,2–3; vgl. Dtn 4,35). Das *Bilderverbot* negiert die Darstellungen der Götzenbilder, wie sie in Israels Umwelt, etwa im Baalskult, üblich waren, und verbietet die Herstellung von Kultbildern Jahwes (Ex 20,4f; Dtn 5,8f)³.

Ein anderes charakteristisches Motiv im Alten Testament ist die *Dialektik zwischen Gott-nicht-Sehen und Gott-Sehen*. Weil Jahwe Gott ist, kann er nicht gegenständig gesehen werden. Die Schau Gottes wäre für den Menschen tödlich. Er hielt dem Numinosum und Tremendum nicht stand (Ex 19,20f; 33,20; Lev 16,2; Num 4,20). Jahwe selbst bestätigt gegenüber Mose dieses religiöse Urempfinden des Menschen: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (Ex 33,20). Deshalb verhüllen Mose (Ex 3,6), Elija (1 Kön 19,13), die Seraphim bei Jesaja (6,2) ihr Angesicht vor Jahwe. Doch gibt es, zum Erstaunen des Menschen, immer wieder Fälle, in denen Jahwe sich kundtut, ohne daß der Mensch deshalb stirbt. Jakob, der nachts am Jabbok mit einem geheimnisvollen Angreifer ringt, sagt am nächsten Morgen: »Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen« (Gen 32,31). Auch dem Richter Gideon begegnet im Engel Jahwes dessen sinnlich-wahrnehmbare Erscheinungsform⁴. Jesaja, der die Herrlichkeit Gottes im Tempel erblickt, wähnt sich dem Untergang nahe: »Weh mir, ich bin verloren ..., meine Augen haben den König, den Herrn der Heere, gesehen« (Jes 6,5), worauf er mit glühender Kohle gereinigt und als Prophet gesendet wird.

Johannes hat im Neuen Bund diese Schau des Propheten als ein Vorausblicken der Herrlichkeit Jesu gedeutet (Joh 12,41), der als einziger Gott wirklich gesehen hat. »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Joh 1,18; vgl. 6,46). Wenn im Neuen Testament von Gott Unsichtbarkeit ausgesagt wird (1 Tim 6,16), so geschieht das im Zusammenhang mit seiner Auslegung und Deutung durch Jesus oder durch den Heiligen Geist. Jesus ist das fleischgewordene Wort (Joh 1,14) und Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15; 2 Kor 4,4; Hebr 1,3). Seine Auslegung des Vaters ist so präzise, daß er behaupten kann: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9). Vom Hl. Geist, den der Vater und der Sohn sendet, heißt es: »Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, ... uns hat Gott es enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen der Gottheit« (1 Kor 2,9f). Und dieser Geist wird den Gläubigen ins Herz gegeben (1 Kor 2,12).

Im *Neuen Bund dominieren die bejahenden Aussagen* über Gott. Er ist der »Vollkommene« (Mt 5,48), der »Barmherzige« schlechthin (Lk 6,36), der Einzige, dem das Attribut »gut« zusteht (Lk 18,19). Im Lichte der Gottesoffenbarung Jesu Christi

³ Vgl. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München ⁵1966, 216–225 (zum Fremdgötterverbot), 225–232 (zum Bilderverbot).

⁴ »Weh mir, Herr und Gott, ich habe den Engel des Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen. Der Herr erwiderte ihm: Friede sei mit dir! Fürchte dich nicht, du wirst nicht sterben« (Ri 6,22f). Über die Problematik und Deutung des »Engels Jahwes« informiert W. Grossouw, Art. Engel Jahwe, in: BL ²1968, 393–395.

verlagert sich gewissermaßen das *negative Element*, das nun primär auf die Seite des Menschen fällt, aber nicht so sehr als Indiz seiner kreatürlichen Endlichkeit, die ja in der Inkarnation des Gottessohnes erhoben worden ist und deren Positivität sich dadurch gesteigert erweist, sondern als Folge der negativen Entscheidungsmöglichkeit des Menschen. Im Blick auf den Höhepunkt der Offenbarung in der Menschwerdung des Sohnes hält der Johannesprolog als Reaktion einiger fest: »Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11). Die Ablehnung führt in den Konflikt des Theodramas, das im Kreuzesmysterium seine heilstiftende Lösung findet (vgl. Kol 2,14).

Paulus formuliert den paradox erscheinenden Zusammenhang von Kreuz und Heil im 1. Kapitel des 1. Korintherbriefes: »Wir verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1,23f). Dem »Wort vom Kreuz« (1 Kor 1,18), das als Ärgernis und Torheit empfunden wird, korrespondiert im sogenannten Logion johanneum bei Mt (11,25ff) und Lk (10,21f) die Kritik stolzer Menschenweisheit, der die »Geheimnisse des Himmelreiches« (Mt 13,11) verschlossen bleiben, während den »Unmündigen«, d.h. dem Glauben der Jünger die Offenbarung enthüllt wird⁵. Auch hier wird das negative Moment wieder auf seiten des Menschen verbucht, der auf seine irdische Weisheit pocht, statt sich im Glauben Gott zu überlassen. Dank der Menschwerdung des göttlichen Wortes in Jesus Christus wird im Neuen Bund die Selbstposition Gottes in dieser Welt so verdichtet und konkret, daß das Negieren des göttlichen Selbsterweises die Schuld des ablehnenden Menschen noch vergrößert (Joh 3,19; 12,48; 15,22; Hebr 6,4–8; 10,26; 2 Petr 2,21).

Paulus lehrt im 1. Kapitel des Römerbriefes, daß doch schon die Schöpfungsordnung genügt haben müßte, damit auch die Heiden Gott erkennen. »Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig« (Röm 1,19–20). Gott hat sich in den geschaffenen Dingen geoffenbart. Weil die Heiden die Wahrheit – d.i. »die Erschlossenheit der göttlichen Welt und ihres Anspruches«⁶ – niederhalten, ergeht Gottes Zorn über sie (vgl. Röm 1,24–32).

⁵ Siehe dazu die Reflexion, die Origenes im Anschluß an das »Logion johanneum« (Mt 11,27) entwickelt: »Ich glaube, Gott sah die Prahlerie und die Überhebung über andere bei denen, die sich große Dinge über ihre eigene Gotteserkenntnis einbilden, die sie der Philosophie verdanken, und die doch nicht minder als das ungebildete Volk zu den Götterbildern und ihren Heiligtümern und jenen längst ausgeschwatzten Mysterien sich hindrängen. Und darum »wählte er das Törichte dieser Welt aus«, nämlich die Einfachsten unter den Christen, die doch maßvoller und reiner leben, um die Weisen zu beschämen (1 Kor 1,27)« ...« (Contra Celsum VII 44; dt. Übertragung von H. U. v. Balthasar, in: Origenes, Geist und Feuer, Salzburg 1952, 120). Interessant ist die gedankliche Verknüpfung, die Origenes zwischen Mt 11,27 und 1 Kor 1,27 vornimmt; vgl. dazu H. U. v. Balthasar, Christen sind einfältig, Einsiedeln 1983.

⁶ E. Käsemann, An die Römer, Tübingen 1974, 34. Siehe auch den Aufsatz von H. Schlier, Von den Heiden, in: ders., Die Zeit der Kirche, Freiburg 1972, 29–37.

Deutlich andersgerichtete Akzentuierungen begegnen in der *Areopagrede*, die Lukas in der Apostelgeschichte (17,22–34) dem Paulus in den Mund legt. Diese Rede ist ein Paradigma frühchristlicher Missionspredigt vor den Heiden, deren Repräsentanten hier die Philosophen Athens sind. Die Predigt schöpft reichlich aus jüdisch-hellenistischer Tradition und knüpft an Gedankengut der stoischen Popularphilosophie an. Gnostischer Einfluß, wie ihn noch Eduard Norden († 1941) in der Wortverbindung »agnostos theos« erkennen wollte, ist von der exegetischen Wissenschaft zurückgewiesen worden⁷. Nicht eine gnostisch gedachte Unerkennbarkeit Gottes soll behauptet werden, sondern der »Unbekannte Gott«, dem die Athener mit der Altarinschrift huldigen aus Furcht, eine Gottheit vergessen zu haben – die berüchtigte Haltung der »deisidaimonia« –, wird von Paulus christlich umgedeutet und ausgelegt. »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch« (Apg 17,23b). Paulus will seine Hörer über den Unbekannten Gott aufklären, indem er ihnen den biblischen Schöpfergott verkündet. Die Predigt läßt in Vers 30 deutlich eine Kehre des Gedankenduktus erkennen⁸. Der erste – anthropologische – Teil handelt nach einer Kritik der heidnischen Gottesverehrung von der Absicht des Schöpfers, daß sich die Menschheit auf der ganzen Erde ausbreite und daß sie Gott suchen soll. Über den Erfolg der Gottsuche wird relativ optimistisch mit Argumenten der stoischen Religionsphilosophie – siehe das Aratoszitat⁹ – geurteilt. Unvermittelt schließt sich der zweite – christologische – Teil an, in dem Paulus zur Umkehr aufruft im Blick auf das Gericht Gottes, das durch einen »Mann« erfolgen wird, den Gott durch die Auferweckung von den Toten beglaubigt und ausgewiesen hat (Apg 17,31).

Bedeutsam für unser Thema ist die formale Struktur dieser Rede, die dem ansteigenden Aufbruch menschlicher Gottsuche das absteigende Eingeholtwerden durch den von Gott her gesandten Jesus Christus gegenüberstellt. Dieser Duktus eines aufsteigenden und eines absteigenden Weges ist charakteristisch geworden für die Denkform negativer Theologie. Insofern kann man sagen, daß von der *Areopagrede* eine modellhafte Wirkung ausgegangen ist, was wir gleich beim Pseudo-Areopagiten sehen werden.

Nachdem die wichtigsten Spuren in der biblischen Offenbarungsgestalt gesichtet worden sind, wenden wir uns im zweiten Teil einigen charakteristischen Beispielen aus der Väterzeit zu. Dabei erscheint eine Eingrenzung auf die griechischen Väter insoweit legitim, als hier unter dem Einfluß des Neuplatonismus die Rezeption und

⁷ E. Norden, *Agnostos Theos*, Berlin 1913, 57ff (Reprint: Darmstadt 1956). Zur Kritik der These von E. Norden siehe R. Bultmann, s.v., in: ThWNT I, 120–122.

⁸ Apg 17,30: »Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, läßt jetzt den Menschen verkünden, daß überall alle umkehren sollen.« Von einem »Hinwegsehen über die Zeiten der Unwissenheit« war freilich in Röm 1,19 ff nicht die Rede. Dort heißt es im Gegenteil, daß Gott die Heiden zur Strafe ihren sittlichen Lasten ausgeliefert hat.

⁹ Apg 17,28: »Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art.« Es handelt sich um ein Zitat aus den »Phaenomena, 5« des stoischen Dichters Aratus, der in der 1. Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. gelebt hat und aus Zilizien stammte.

Auseinandersetzung mit der Problematik negativer Theologie vornehmlich ausge-
tragen wurde¹⁰.

2. Ausgewählte Beispiele negativer Theologie in der Väterzeit

a) Die Unbegreiflichkeit Gottes

Immer wenn von heidnischer Philosophie oder Religion behauptet wurde, Gott definitiv gefunden zu haben, mußte dieser Behauptung durch die christliche Theologie widersprochen werden. Die *Apologeten* sind sich vor allem bewußt, gegenüber der fragmentarischen Weisheit der Heiden den vollen Logos in Jesus Christus zu besitzen.

Eine reale Gefahr erwuchs der frühen Christenheit in den schillernden Systemen der Gnosis. Wenn die Gnostiker vorgaben, daß die Eingeweihten das unerkennbare Wesen Gottes erkennen, deckte Irenäus († um 202) die Widersprüchlichkeit solcher Rede auf und antwortete ihren Theologumena mit einer biblisch-heilsgeschichtlich ausgerichteten Theologie. Im Blick auf Mt 11,27 stellt er klar: »Was der Herr vielmehr lehrte, ist dies: daß von Gott niemand etwas wissen kann, außer wenn Gott ihn unterweist. Das heißt: Ohne Gott wird Gott nicht gekannt. Denn dies: daß Gott gekannt werde, ist eben der Wille des Vaters«¹¹.

Sowohl gegen den Gnostizismus als auch gegen den sich ausbreitenden Arianismus richtete sich das Œuvre des Dichtertheologen *Ephräm des Syrers* († 373). In seinen »Hymnen über die Kirche« findet man ein aufschlußreiches Streitgespräch zwischen dem Verstand und der Liebe. Anders als unsere gewöhnliche Auffassung von den Tätigkeiten des menschlichen Geistes rät bei Ephräm der Verstand zum Schweigen, während die Liebe zum Reden drängt.

»Mein Verstand, der Wissende, hielt mich ab
von der Untersuchung der [göttlichen] Majestät,
der Tiefe, die niemals ergründet haben
weder die Sprechenden noch die Hörenden.

¹⁰ Ch. Guérard, *La Théologie négative dans l'apophatisme grec*, in: *RSPTh* 68 (1984), 183–200. Zu den Elementen negativer Theologie bei einem Hauptvertreter der lateinischen Väter vgl. den Aufsatz von V. Lossky, *Les éléments de »Théologie négative« dans la pensée de saint Augustin*, in: *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 575–581.

¹¹ Irenäus, *Adv. haer.* IV 6,4: »Wie wäre denn Gott unbekannt, da er doch von [den Gnostikern] selber erkannt wird? Denn was immer, wenn auch nur von einigen wenigen erkannt wird, ist nicht unbekannt. Der Herr aber sagte nicht, daß der Vater und der Sohn in allem unerkennbar seien. [Sondern: »Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will« Mt 11,27.] Sonst wäre ja seine Ankunft überflüssig gewesen. Denn wozu kam er hierher? Etwa um zu sagen: Mühet euch nicht ab, Gott zu suchen, denn er ist ja doch unbekannt und ihr werdet ihn nicht finden! (...) Das ist aber Unsinn. Was der Herr vielmehr lehrte, ist dies: daß von Gott niemand etwas wissen kann, außer wenn Gott ihn unterweist. Das heißt: Ohne Gott wird Gott nicht gekannt. Denn dies: daß Gott gekannt werde, ist eben der Wille des Vaters« (PG 7,988B–989A; dt. Übersetzung von H. U. v. Balthasar, in: Irenäus, *Geduld des Reifens*, Einsiedeln 1956, 46).

...
 Und die Liebe schilt mich,
 und sie eifert mich an durch [das Beispiel] Davids,
 dessen Herz eine Quelle
 und dessen Zunge wie das Rohr eines Schreibers war«¹².

Gegen Ende des langen Streitgespräches wird in der 17. Strophe dann folgende Übereinkunft erzielt:

»Es gab die Liebe von allen Maßen
 die maßvolle Ordnung der Worte,
 wie auch hinwieder der Verstand
 mir das Maß des Schweigens gab und ordnete.
 Als Lehrer gaben sie mir
 das Maß für Schweigen und Reden,
 daß nicht im Schweigen mein Geist versinke,
 noch auch in der Rede
 verwegen erforsche und untersuche
 die sichtbar unsichtbare Sonne [d.h. Gott],
 deren sichtbares Licht er lieben,
 vor deren unsichtbarer Kraft aber er sich fürchten soll.
 Gepriesen sei, der mich durch beide Lehrer zu einem klugen
 Schüler gemacht hat«¹³.

Ephräm weist in gewisser Weise schon voraus auf Dionysius Areopagita, der mit größter Wahrscheinlichkeit gleichfalls im syrischen Raum beheimatet sein dürfte¹⁴.

Es ist auffallend, daß seit dem Konzil von Nizäa (325), als die dogmatischen Fragen nach der Gottheit Christi und nach dem Geheimnis des dreieinigen Gottes immer mehr einer begrifflichen Klärung zugeführt worden sind, zugleich das Thema der Unbegreiflichkeit Gottes in der Theologie an Bedeutung gewonnen hat¹⁵. *Gregor von Nazianz* († um 390) unterscheidet in seinen theologischen Reden zwischen der Möglichkeit, Gottes Dasein aus der Schöpfung zu erkennen, und der Unmöglichkeit, das Wesen Gottes zu begreifen¹⁶. *Basilios* († 379) und *Gregor von Nyssa* († 394) erheben ihren Protest gegen Eunomius († um 394), für den sich das Wesen Gottes im

¹² Ephräm der Syrer, *Hymni de ecclesia*: CSCO. Scriptores syri 85 (ed. u. übersetzt v. E. Beck), Louvain 1960, 27. Ähnliche Gedanken trifft man öfters in den »Sermones de fide« oder in den »Hymni contra haereses«.

¹³ Ebd., 28.

¹⁴ Vgl. G. O'Daly, Art. *Dionysius Areopagita*, in: TRE VIII, 773: »E. Boularand hat gezeigt, daß die Merkmale der Eucharistiefeyer in *De ecclesiastica hierarchia* 3 dem syrischen Ritus (...) entsprechen, wie er vom 4. Jh. an bekannt ist... Auch Roques findet Ähnlichkeiten mit syrischen Gebräuchen des 4. und 5. Jh., wobei er die Ansichten des Dionysius über die Taufe (*De ecclesiastica hierarchia* 2) besonders zu Cyrill von Jerusalem, Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomus in Beziehung bringt.«

¹⁵ Die schicksalhafte Bedeutung des 1. Nicaenums für das spätantike Seinsverständnis und seine Frage nach dem Transzendenten hat u. a. F. Ricken herausgestellt: *Das Homooousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in: B. Welte (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg 1970, 74–99.

¹⁶ *Gregor von Nazianz*, or. 28 (= 2. theol. Rede), 5.7; or. 30 (= 4. theol. Rede), 17.

Ungezeugtsein des Vaters erschließt und der daraus deduziert, daß der gezeugte Sohn also nicht Gott sein kann¹⁷. Dagegen erklären seine orthodoxen Gegner, daß das Wesen Gottes unbegreifbar sei und sich nicht in eine Definition zwingen lasse. In die gleiche Richtung zielt auch *Johannes Chrysostomus* († 407), der in zwei Homilienreihen über das Thema der »Unbegreiflichkeit Gottes« predigte. Während die Kappadozier in mehr technischer Begrifflichkeit mit Eunomius polemisierten, wandte sich Chrysostomus an die breite Masse des gläubigen Volkes, dessen religiöses Gespür für die Transzendenz Gottes er vor dem Zugriff des anhomöischen Rationalismus beschützen wollte¹⁸. Bemerkenswert ist eine Stelle aus den Psalmenerklärungen des Kirchenvaters, wo er dem Sinn nach bereits die Formel von der »docta ignorantia« trifft¹⁹.

b) Die Unaussprechlichkeit Gottes: Dionysius Areopagita

Eine explizite Verbindung der Worte »apophasis« (Verneinung) und »theologia« ist in der Väterzeit erst von einem Autor des ausgehenden 5. Jahrhunderts vorgenommen worden. Er stellte seine Schriften unter das Pseudonym des in der Apostelgeschichte (17,34) genannten Dionysius Areopagita²⁰. Deshalb genoß die Theologie des vermeintlichen Konvertiten und Paulusschülers bis ins hohe Mittelalter hinein fast kanonische Geltung. Doch die Humanisten des 15. Jahrhunderts – an erster Stelle Laurentius Valla († 1457), dem dann Erasmus von Rotterdam folgte – äußerten Zweifel an der Identität dieses Dionysius²¹. Schließlich brachten die unabhängig voneinander durchgeführten Untersuchungen von Hugo Koch und Josef Stiglmayr

¹⁷ Basilius, *Adversus Eunomium* (um 364 geschrieben; die Bücher IV und V sind wohl Didymus dem Blinden zuzuweisen); Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium*. Zu Eunomius siehe den Artikel von A. M. Ritter, in: TRE X (1982), 525–528.

¹⁸ Chrysostomus, *De incomprehensibili hom.* 5: »Da ich nicht aus polemischer Absicht rede, sondern sie auf den Weg der Wahrheit führen will, will ich zeigen, daß nicht das Nichtwissen, was Gott dem Wesen nach ist, sondern die Behauptung, es zu wissen, das [eigentliche] Nichtwissen Gottes sei« (SC 28^{bis}, 302). Siehe die Analyse dieser Homilie in meiner Habilitationsschrift: M. Lochbrunner, über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (*Hereditas* 5), Bonn 1993, 132–142.

¹⁹ Chrysostomus, *Expos. in ps.* 143,2: »Es gibt nämlich im Nichtwissen eine Erkenntnis und in der Erkenntnis ein Nichtwissen« (PG 55,459). Zum Topos der »docta ignorantia«, der zum ersten Mal von Augustinus formuliert wird (ep. 130 ad Probam: »Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram«: CSEL 44,72) und bei Nikolaus Cusanus einen zentralen Platz einnimmt, vgl. R. Haubst, Art. *Docta ignorantia*, in: LThK² III, 435; G. v. Bredow, Art. *Docta ignorantia*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II (1972), 273 f.

²⁰ Als Einführung zu Dionysius (Pseudo-)Areopagita siehe die Lexikonartikel von R. Roques, in: RAC III (1957), 1075–1121; in: DSp III (1957), 244–286; in: DHGE XIV (1960), 265–286; von G. O'Daly, in: TRE VIII (1981), 772–780; von S. Lilla, in: *Dizionario patristico e di antichità cristiane* I (1983), 971–980. Einführenden Charakter besitzt auch der Essay von H. U. v. Balthasar, in: ders., *Herrlichkeit* II/1: *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, 145–214.

²¹ Über vereinzelte Autoren – unter ihnen Hypatius von Ephesus († 537/538) beim Religionsgespräch von Konstantinopel (532), mit großer Wahrscheinlichkeit auch Photius († 891), Arethas von Caesarea († nach 932) –, die schon früher die Datierung der Dionysiuschriften in die apostolische Zeit für eine Fälschung hielten, informiert Irenäus Hausherr, *Doutes au sujet du »Divin Denys«*, in: *Orientalia christiana periodica* 2 (1936), 484–490.

dasselbe Ergebnis ans Licht, daß nämlich der Verfasser des Corpus Dionysiacum bei der Behandlung der Lehre vom Bösen wörtlich den Neuplatoniker Proklus (411–485) ausgeschrieben hat²². Damit war ein »terminus post quem« zur Datierung des Werkes gewonnen. Den »terminus ante quem« liefern die Zitate, die sich beim monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien († 538) finden. Auf jeden Fall spielten die areopagitischen Schriften im Rahmen der antichalcedonischen Kontroverse auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel 532 (die sog. *Collatio cum Severianis*) schon eine Rolle. Die zahlreichen Versuche, Dionysius mit einer anderen bekannten historischen Gestalt zu identifizieren, konnten bislang nicht überzeugen. So bleibt weiterhin der Schleier der Anonymität über seine Person gebreitet²³.

Das überlieferte Corpus Dionysiacum umfaßt vier Abhandlungen und zehn Briefe²⁴. Hinsichtlich der beiden in Korrelation stehenden Werke »De divinis nominibus« und »De mystica theologia« läßt sich eine zweifache Funktion negativer Theologie bei Dionysius unterscheiden. Einmal die erkenntniskritische Funktion bei der Gotteslehre und dann die mystagogische Funktion im Rahmen der mystischen Theologie. Theologische Reflexion und religiöse Erfahrung, deren Gipfel die mystische Einigung darstellt, liegen zwar auf verschiedenen Ebenen, dürfen aber nicht dissoziiert werden.

In der Methodik des Areopagiten ist die negative Theologie *ein* Moment im Zuge eines dialektisch angelegten Denk- und Sprachprozesses, dessen drei Elemente Bejahung-Verneinung-Überbietung eine Einheit bilden. Die affirmative Theologie überträgt all unsere intelligiblen Attribute auf Gott, und zwar absteigend der Würde nach geordnet. Die negative Theologie dagegen löst Gott von denselben Attributen, wobei sie von den bescheidensten zu den vornehmsten aufsteigt. Die erste bejahende Methode verläuft in Richtung auf Vielheit, die zweite verneinende und aufsteigende Methode in Richtung auf Einheit. Weil aber die ganze Denkwelt des Dionysius hierarchisch gestuft ist, bedeutet die Vielheit das Untere, die Einheit aber das Höchste. Er erklärt: »Je mehr wir in die Höhe emporstreben, um so mehr verengt sich in dem Maße, wie sich die Umschau im Geistigen erweitert, der Bereich der Worte ... Dort [bei der bejahenden Theologie] ist die Rede vom Obersten zum Äußersten, Letzten

²² H. Koch, Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagitas in der Lehre vom Bösen, in: *Philologus* 54 (1895), 438–454; J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, in: *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), 253–273. 721–748. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900.

²³ Über den jüngsten Forschungsstand informiert B. R. Suchla, in: S. Döpp/W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 174–177.

²⁴ Siehe PG 3, 120–1120; CPG Nr. 6600–6635. *De coelesti hierarchia* ist eine Darstellung der streng triadisch und hierarchisch geordneten Engelwelt, die zwischen Gott und den Menschen vermittelt. *De ecclesiastica hierarchia* deutet die Funktionen der kirchlichen Ämter und Stände. Ausgehend von den drei Sakramenten Taufe (Wasser) – Eucharistie (Brot und Wein) – hl. Salbung (Öl) konstruiert Dionysius zwei triadische Hierarchien in der Kirche, die eine mit Einweihung spendender Funktion (Bischof – Priester – Diakon), die andere mit empfangender Funktion (Mönche – heiliges Volk – Katechumenen). *De divinis nominibus* – das umfangreichste Werk – untersucht in 13 Kapiteln die göttlichen Attribute, die der Verfasser der Hl. Schrift entnimmt, aber auch im »Parmenides« des Plato finden kann. Und schließlich handelt das schmale opusculum *De mystica theologia* in 5 Kapiteln vom Ziel der mystischen Vereinigung mit Gott. In den genannten Schriften verweist Dionysius an mehreren Stellen auf andere seiner Werke hin, die aber nicht erhalten sind und als fiktiv gelten.

hinabgestiegen, und sie gewann im Maße des Abstieges Breite und Fülle; hier aber [bei der verneinenden Theologie], vom Unteren zum Höheren emporsteigend, verengt sie sich nach dem Maße des Aufstieges und wird, nach dem Vollzug des Aufstieges, endlich ganz klanglos und gänzlich geeint mit dem Unaussprechlichen²⁵. Die Negation ist jedoch nicht in einem rein privativen Sinn zu verstehen, sondern indem sie gleichsam in die Bejahung eindringt, wird sie zu einem Verweis auf die uneinholbare Erhabenheit Gottes, der als der Überseiende gepriesen wird²⁶.

Hinsichtlich der mystischen Erfahrung kann Dionysius der negativen Theologie sogar einen Vorrang vor den bejahenden Prädikationen einräumen. Er schreibt: »Daher ziehen [die Theologen] auch den Aufstieg zu ihm [dem unaussprechlichen Wesen] vor, der durch Verneinungen geschieht, weil er die Seele dem ihr Seinsverwandten entrückt, und sie hinwandernd durch alle göttlichen Erkenntnisse, über die der allen Namen, allen Begriffen und allem Erkennen Unzugängliche hoch erhaben ist, schließlich ihm gänzlich verbindet, soweit es für uns überhaupt möglich ist, mit ihm verbunden zu werden²⁷. Hier wird wieder deutlich, daß Theologie beim Areopagiten auf das gnadenhafte Einswerden mit Gott zielt. Von solcher Einigung mit dem Unaussprechlichen kann nicht mehr geredet werden. Und doch muß man von ihr sprechen, soll sie mitgeteilt werden. In dieser Aporie empfiehlt sich die negative Theologie, da sie vom wortlosen Schweigen der Begegnung mit dem Unsagbaren am wenigsten entfernt ist. Deshalb dominiert im Kontext der mystischen Theologie die apophatische Terminologie²⁸.

Das Gedankengebäude des Dionysius ist ohne den nachhaltigen Einfluß des Neuplatonismus nicht zu verstehen²⁹. Schon vor ihm hatten sich verschiedene Kirchen-

²⁵ Dionysius, *De myst. theol.* 3: PG 3, 1033C (dt. Übersetzung von Endre von Ivánka: *Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren*, Einsiedeln 1957, 95).

²⁶ Vom Geheimnis der immanenten Trinität sagt Dionysius: »Aber keine Eins und keine Drei, keine Zahl, keine Einheit, keine Zeugungskraft, noch irgend etwas, was vom Seienden ist oder am Seienden miterkannt wird, enthüllt uns die über allem Begriff und über allem Geist stehende Verborgenheit der überseiend über Allem seienden Übergottheit« (*De div. nom.* 13,3: PG 3,981A; dt. Übersetzung, a. a. O., 86). Der Gedanke der eminenten Transzendenz Gottes läßt sich wohl kaum massiver sprachlich ausdrücken.

²⁷ Dionysius, *De div. nom.* 13,3: PG 3, 981B (dt. Übersetzung, a. a. O., 86). Vgl. *De coel. hier.* 2,3: »Die verneinenden Aussagen in bezug auf das Göttliche sind wahr, die bejahenden Aussagen hingegen unzutreffend« (PG 3, 141A).

²⁸ An den Adressaten der »Mystischen Theologie« ergeht die Weisung: »Du aber, lieber Timotheus, wenn du dich um die mystische Schau strebend bemüht, verlaß die sinnliche Wahrnehmung und Denktätigkeit, alle Sinnendinge und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und Seiende, und strebe erkenntnislos zum Geeintwerden – soweit dies möglich ist – mit dem über allem Sein und Erkennen Liegenden empor. Denn durch das von allem Gehaltenwerden freie und rein von allem gelöste Heraustreten aus dir selbst wirst Du zum überwesentlichen Strahl des göttlichen Dunkels emporgehoben werden« (*De myst. theol.* 1,1: PG 3, 997B/1000A; dt. Übersetzung, a. a. O., 91). Mit dem Bildbegriff »göttliches Dunkel« kann Dionysius sowohl den subjektiven Zustand des Mystikers als auch die objektive Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens bezeichnen.

²⁹ Aus der zahlreichen Literatur zum Neuplatonismus sollen nur einige Titel angeführt werden: W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965; H. Dörrie, *Art. Neuplatonismus*, in: *RGK³ IV* (1960), 1427–1430; E. v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964; H. Meinhardt, *Art. Neuplatonismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie VI* (1984), 754–756; H. R. Schlette, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, München 1966; C. Zintzen, *Art. Neuplatonismus*, in: *LThK³ VII* (1998), 769–772.

väter der neuplatonischen Strömung geöffnet. Dionysius markiert einen Kulminationspunkt in dieser Entwicklung³⁰. Die entscheidende Frage aber lautet, ob die Inhalte der christlichen Botschaft in die übernommenen Denkschemata des Neuplatonismus ohne Substanzverlust eingegossen werden konnten. Sicher hat Dionysius das neuplatonische Grundprinzip, nämlich das stufenweise Hervorgehen aus dem »Einen« durch Emanationen im Sinne der christlichen Schöpfungstheologie umgedeutet, indem er alles Seiende als Geschaffenes dem einen und unmittelbaren Schöpfer des Alls gegenüberstellt. Schwerer wiegt die Frage, welche Stellung er der Christologie eingeräumt hat³¹. Und schließlich wird man darüber nachdenken müssen, ob für eine an der Inkarnation Christi ausgerichtete Spiritualität die in den drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Einswerdung enthaltene Tendenz zur Abstraktion des Leiblichen nicht eine Gefahr beinhalten kann.

So braucht es nicht verwundern, daß z.B. *Thomas von Aquin* († 1274), der von seinem Lehrer *Albertus Magnus* († 1280) in die Schriften des Dionysius eingeführt worden ist und der selbst einen Kommentar zu »De divinis nominibus« verfaßt hat³², nicht ohne Korrekturen die Theologie des Areopagiten in sein eigenes Denkgebäude aufgenommen hat³³. Das Argument des Dionysius, daß Gott, weil über allem Seienden wesend, als nichtseiend bezeichnet werden kann, rückt Thomas zurecht und erklärt: »Gott heißt nicht in der Weise nichtseiend, als ob er nicht existieren würde, sondern weil er über alles Existierende hinaus ist, insofern er sein Dasein ist«³⁴. Deshalb ist Gott auch nicht einfachhin unerkennbar, »sondern insofern er über jede Erkenntnis hinausliegt (sed quod omnem cognitionem excedat)«³⁵. Zwar übernimmt der »doctor communis« die negative Theologie, die bei ihm als »via negationis« erscheint, aber während bei Dionysius die Verneinung über die verschiedenen Seinstufen nach oben steigt, gibt ihr Thomas eine absteigende Richtung und stellt damit gewissermaßen das System des Dionysius auf den Kopf³⁶.

³⁰ René Roques, wohl einer der besten Kenner des Corpus Dionysiacum, sieht das treibende Anliegen des Areopagiten in dem Versuch, an der anziehenden ästhetischen und religiösen Kraft des neuplatonischen Systems die Überlegenheit des Christentums zu messen (vgl. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, 333–339). Über die enorme Nachwirkung des Dionysius, die im Westen wesentlich größer war als im Osten, siehe die eingehende Untersuchung verschiedener Spezialisten in *DSP III*, 286–318 (*Influence dionysienne en Orient*), 318–429 (*Influence dionysienne en Occident*).

³¹ R. Roques kritisiert »die etwas allzu servile Art, in der das christliche Mysterium der Inkarnation in das Schema von Hervorgehen und Rückkehr ... eingeordnet wird, das allen platonischen Schulen so am Herzen liegt« (*Art. Dionysius Areopagita*, in: *RAC* 111, 1120).

³² Der Kommentar ist die Frucht von Vorlesungen. Thomas benutzte hauptsächlich die Übersetzung der Dionysiaca von Johannes Sarracenus (um 1167). Die genaue Zeit der Abfassung des Kommentars ist nicht bekannt. Innere Gründe, vor allem die lehrmäßige Übereinstimmung zwischen dem Kommentar und der »*Summa theologiae*«, machen es wahrscheinlich, daß er nicht allzu lange vor der »*Summa*«, also vor 1268 geschrieben worden ist.

³³ Siehe den Beitrag von J. Turbessi in *DSP* 111, 349–356, der hervorhebt, daß Thomas die Texte des Dionysius im Lichte des Aristotelismus und nicht in ihrer genuinen neuplatonischen Perspektive deutet.

³⁴ Thomas, *S.Th.* 1 q.12 a.1 ad 3: »Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens in quantum est suum esse.«

³⁵ Thomas, ebd..

³⁶ Vgl. M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, 258, Anm. 51 (unter Hinweis auf E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris 1947, 201).

3. Die negative Theologie in der theologischen Systematik

Schon der notwendigerweise fragmentarische Durchblick durch Bibel und Väterzeit hat eine vielschichtige Gestalt der negativen Theologie erkennen lassen. In der Heiligen Schrift dominiert der Aspekt der Unsichtbarkeit Gottes, die aber im Christusereignis entscheidend modifiziert wird. In der Patristik ist es das Thema der Unbegreiflichkeit Gottes, das wie ein Leitmotiv den Ausbau der Gotteslehre begleitet. Bei Dionysius erfährt der Gedanke der Unbegreiflichkeit noch eine Intensivierung und mündet in die schweigende Anbetung der unaussprechlichen Größe Gottes. Aber selbst in der expliziten Form, die die negative Theologie beim Areopagiten gewonnen hat, ist festzuhalten, daß die Verneinung immer nur *ein* Moment im Dreischritt seiner Methode war. Die Verneinung wird als kritisches Moment verstanden, das die bejahenden Aussagen aufbrechen muß, um in ihnen die Dynamik auf die unabschließbare eminentia Gottes freizusetzen.

Der positive Inhalt der negativen Theologie ist die Uneinholbarkeit des Geheimnisses, das Gott ist³⁷. Auch in seiner Offenbarung bleibt Gott das absolute Geheimnis, oder genauer gesagt: Seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus enthüllt erst die Fülle des göttlichen Mysteriums. Wenn der Vater den »unergründlichen Reichtum Christi« (Eph 3,8) zur Verkündigung freigibt, der »seit ewigen Zeiten unausgesprochen war« (Röm 16,25), so hindert die Bekanntgabe des »Geheimnisses Gottes, welches Christus ist«, keineswegs, daß »in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen« (Kol 2,3), gerade sofern sie geoffenbart sind.

Paulus vergleicht unsere Gotteserkenntnis in statu viae mit einem »Schauen in einen Spiegel«, in »rätselhaften Umrissen« (1 Kor 13,12). Aber selbst wenn unsere Gottsuche an ihr Ziel gelangt sein wird, dann, wenn wir Gott »von Angesicht zu Angesicht« schauen dürfen, bleibt er für uns das beseligende Geheimnis. Dann werden zwar Glaube und Hoffnung in die direkte Schau übergeführt, doch die Liebe wird bleiben (1 Kor 13,13) und vom überschwenglichen Geheimnis Gottes beschenkt aus dem dankbaren Staunen nicht mehr herauskommen.

Deshalb eignet auch der von der Erkenntnis erhellten Liebe schon hier in statu viae ein Vorzug vor dem bloßen Erkennen, das als Begreifen die Tendenz hat, über das Erkenntnisobjekt verfügen zu wollen. Über Gott aber kann der Mensch als Geschöpf nicht verfügen. Das Bewußtsein von der unendlichen Überlegenheit des im Glauben empfangenen Offenbarungswortes Gottes gegenüber jeder theologischen Aussage gehört in das Selbstverständnis des Theologen.

Negative Theologie hat ihren Ort zunächst in der Gotteslehre mit der Funktion, all unsere Bilder und Begriffe in der Rede von Gott komparativisch auf das je größere Geheimnis Gottes hin aufzubrechen (Moment der negatio) und zu öffnen (Moment der eminentia).

³⁷ Siehe z. B. die verschiedenen Arbeiten von K. Rahner: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51–99; Art. Geheimnis, in: LThK² IV (1960), 593–597; Art. Geheimnis, in: HThG I (1962), 447–452; Art. Geheimnis, in: SM II (1968), 189–196.

Von der Gotteslehre her wirkt die negative Theologie als Ferment in die übrigen Traktate hinein. So konnte z. B. Walter Kasper im Blick auf die das Christusdogma formulierende Definition des Konzils von Chalcedon von »einer das Geheimnis wahren christologia negativa«³⁸ sprechen. Die von der Sünde, dem »mysterium iniquitatis« verursachte Ungestalt der Kirche wird ein Thema der »ecclesiologia negativa« sein. Die von der »anthropologia negativa« aufgewiesenen Strukturen des Menschen können zu einem Anknüpfungspunkt für die Gnadenlehre werden. Bei all diesen Beispielen liegt die Aufgabe des Fermentes immer darin, der Tendenz zur Systembildung entgegenzuwirken. Theologie darf den Glauben nicht in ein höheres System hinein aufheben wollen. Im Blick auf die Wirklichkeit Gottes kann der Theologe nur ein offenes Lehrsystem anstreben.

Diese Öffnung ist sowohl der Raum des Schweigens wie des Jubels. Das Schweigen der christlichen Theologie unterscheidet sich wesentlich vom Schweigen der außerchristlichen Religionen (vor allem des Buddhismus). Es ist ein anbetendes Schweigen, nicht vor dem leeren Nichts, sondern vor der Fülle trinitarischer Liebe, die sich uns im Christusergebnis erschlossen hat. Aus dem anbetenden Schweigen steigt der Jubel empor, der die Liebesherrlichkeit Gottes preist. Nach dem hl. Augustinus ist der Jubel die trefflichste Antwort, die der Mensch dem Wort Gottes zu geben vermag³⁹. Der kontemplative (und spirituelle) Zug der Anbetung kommt nicht nachträglich und wie von außen zur theologischen Existenz hinzu, sondern ist ihr innerlich. Konkret erweist sich die Funktion negativer Theologie, wenn sie als ein Weg verstanden wird, der zwei Extreme meidet: einmal das Extrem eines theologischen Rationalismus, der die Transzendenz ausschaltet oder umdeutet, und das Extrem eines religiösen Agnostizismus des erkenntnislosen Schweigens. Die ins Positive gewendete Gestalt der negativen Theologie aber ist der Jubel. Was gnoseologisch in der via »eminentiae« angezielt wird, akuiert der Jubel im personalen Vollzug. Christlich gedacht kann negative Theologie nur einen doxologischen, Gott verherrlichenden Sinn haben. Als Ferment bewahrt die »theologia negativa« die Herrlichkeitsdimension der theologischen Systematik.⁴⁰

³⁸ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 280.

³⁹ Siehe die Texte, die H. U. v. Balthasar in seinem Aufsatz »Wort und Schweigen« gesammelt hat (in: ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 135–155).

⁴⁰ Diese Abhandlung ist zunächst für einen Vortrag am 27. Februar 1989 vor der Theol. Fakultät der Universität München ausgearbeitet worden. Zur Veröffentlichung des Manuskriptes wurde die inzwischen erschienene Literatur weitgehend nachgeträgen.

Gott Vater. Anregungen zur »Paterlogie«

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Einführung

»1999, das dritte und letzte Vorbereitungsjahr, wird die Aufgabe haben, den Horizont der Gläubigen gemäß der Sichtweise Christi selbst zu erweitern: der Sichtweise des »Vaters im Himmel« (...), von dem er gesandt worden und zu dem er zurückgekehrt ist«¹. Mit diesem Hinweis beginnen die Ausführungen von Papst Johannes Paul II. zu Gott Vater in dem Apostolischen Schreiben, das der Vorbereitung des kommenden Jubeljahres 2000 gewidmet ist. Es gilt also, die Augen zu öffnen für den ersten Ursprung und des letzte Ziel unseres Daseins: den himmlischen Vater.

Im Glaubensleben der Kirche, insbesondere in der Liturgie, erscheint Gott Vater in der Tat als erster Ursprung und letztes Ziel². Bei jedem Kreuzzeichen, etwa zu Beginn der hl. Messe, bekennen wir uns zu Vater, Sohn und Heiligem Geist. Das Glaubensbekenntnis beginnt mit Gott, dem allmächtigen Vater. Das Vaterunser ist ein Gebet, das alle Christen miteinander verbindet. Besonders deutlich spiegelt sich die Struktur des christlichen Kultes im eucharistischen Hochgebet, das vom Vater ausgeht und auf die Verherrlichung des Vaters hinzielt. Der römische Kanon zum Beispiel beginnt *Te igitur clementissime Pater*, und in der Doxologie der Hochgebete heißt es: »Durch ihn und mit ihm und in ihm ist Dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit«.

Die zentrale Stellung des göttlichen Vaters wird allerdings nicht immer vom existentiellen Vollzug eingeholt. »Ich persönlich kann auf 45 Priesterjahre zurückblicken«, äußerte kürzlich ein älterer Pfarrer. »Bis vor fünf Jahren hatte ich nie über den himmlischen Vater gepredigt und auch keine Predigt gehört«³. Ähnliches gilt auch für die theologische Wissenschaft. Vor einigen Jahrzehnten sprach man des öfteren vom Heiligen Geist als dem großen Unbekannten, der in Theologie und Katechese zu kurz komme. Inzwischen aber scheint es, das der große Unbekannte in Wirklichkeit Gott Vater ist⁴.

Der »Vater« meint hier die erste Person der göttlichen Dreifaltigkeit und nicht »Gott« im allgemeinen. Über Gotteslehre an sich mangelt es nicht an Publikationen⁵. Aber während in der theologischen Wissenschaft die Begriffe »Christologie« und

¹ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio Millenio Adveniente* (1994), Nr. 49 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119, S. 40).

² Vgl. E. Lodi, *Il Padre di Gesù Cristo nella liturgia*, EDB: Bologna 1998.

³ Das Zeichen der Endzeit 93 (1/1999) 1023 (K. M. Harrer).

⁴ Vgl. C. Porro, *Mostraci il Padre. Percorsi trinitari* 1, LDC: Leumann 1997, 9.

⁵ Vgl. L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre (Katholische Dogmatik II)*, MM Verlag: Aachen 1996.

»Pneumatologie« ihren festen Platz haben, gibt es für die Reflexion über Gott Vater nicht einmal einen allgemein üblichen Fachterminus. Am ehesten würde sich die Vokabel »Patrologie« anbieten, wenn sie nicht schon von den Kirchenvätern besetzt wäre. Denkbar wäre auch eine (sprachlich freilich etwas holprige) Neuprägung: »Paterlogie«. Diese Wortwahl, die (meines Wissens) bislang noch nicht vorgeschlagen wurde, beinhaltet nicht die Absicht, in der theologischen Grundausbildung einen gleichlautenden Kurs einzuführen. Dessen Inhalte gehören in den Trinitätstraktat, dessen Kontext eine Isolierung der göttlichen Personen voneinander verhindert. Aber wenn es sinnvoll scheint, für die theologische Vertiefung eine distinkte Pneumatologie vorzulegen⁶, so gilt dies gewiß auch für die »Paterlogie«. Das laufende, Gott Vater gewidmete Jubiläumsjahr hat dazu manche Anstöße geliefert, die zu entwickeln sich lohnt⁷.

2. Hindernisse für die Rede von Gott Vater

Daß es in Katechese und Theologie relativ wenig eigenständige Vorgaben zum Thema »Vater« gibt, bedeutet nicht, daß Gott Vater einfachhin vergessen würde. Im Beten der Kirche und in der Glaubensverkündigung ist vom himmlischen Vater ständig die Rede, und gerade diese selbstverständliche Präsenz kann dazu führen, daß eine ausdrückliche Reflexion für überflüssig erachtet wird. Sie wird spätestens dann notwendig, wenn anscheinend Selbstverständliches in das Feuer der Kritik gerät. Dies geschieht etwa in der Feministischen Theologie. »Beyond God the Father«, »Jenseits von Gott dem Vater«, so lautet etwa der Titel einer höchst einflußreichen Schrift von Mary Daly im Jahre 1973. Daß Christen »Vater unser im Himmel« beten und nicht etwa »Mutter unsere in der Erde«, wird nicht selten als Niederschlag einer patriarchalischen Gesellschaft angesehen, die überwunden werden müsse. Dorothee

⁶ Auch dieses Bemühen ist neuerer Art: vgl. J. Freitag, »Pneumatologie«: LThK³ 8 (1999) 366f.

⁷ Siehe etwa Porro (Anm. 4); Lodi (Anm. 2); F. Moraglia (Hg.), *Dio Padre misericordioso*, Marietti: Genova 1998; Gott, der barmherzige Vater. Herausgegeben von der Theologisch-Historischen Kommission für das Heilige Jahr 2000, Schnell & Steiner: Regensburg 1998; Internationale Kath. Zeitschrift *Communio* 28 (2/1999); *Communio* (französische Ausgabe) 23 (6/1998)/24 (1/1999); *Aletheia* 1S (1999) 7–102; Parola – Ginito-Vita 39 (1/1999) 3–285. An früheren Beiträgen sind erwähnenswert u. a. P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960; M.-J. Le Guillou, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, Johannes-Verlag: Einsiedeln 1974 (frz. 1973); H. Tellenbach (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament*, Stuttgart 1976; ders. (Hg.), *Das Vaterbild im Abendland I. Rom, frühes Christentum, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart*, Stuttgart 1978; ders. (Hg.), *Vaterbilder in den Kulturen Asiens, Afrikas und Ozeaniens*, Stuttgart 1979; Themenheft »Gottvater?« *Concilium* 17 (3/1981); J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Sintal: Louvain 1985; ders., *Petite catéchèse sur le Père. Père, qui es-Tu? Saint-Paul*: Versailles 1996; F. X. Durwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf: Paris³ 1993; N. Silanes u. a., *Dios es Padre* (Semanas de Estudios Trinitarios 25), Secretariado Trinitario: Salamanca 1991. Der Verfasser dieses Artikels hat zum Thema im Sommersemester 1999 einen Lizenzziatskurs gehalten, der bei Gelegenheit in erweiterter Form publiziert werden soll: »La riscoperta del Padre. Una sfida per la teologia dogmatica«, Lugano 1999 (pro manuscripto).

Sölle, evangelische Theologin aus Deutschland, forderte etwa 1983 vor der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver eine »Demokratisierung des Gottesbildes«⁸. Gott Vater muß demnach in gleichem Maß als »Mutter« benannt werden oder aber transpersonalen Bezeichnungen weichen, wie etwa »Quelle des Seins«. Im einzelnen gehen die Feministinnen dabei verschiedene Wege. Während der im christlichen Bereich einflußreichere Teil das Gottesbild gewissermaßen »demokratisieren« will, wollen die Vertreterinnen des »Göttinnenfeminismus« die männlichen Elemente ganz zurückdrängen und eine pantheistisch verstandene »Göttin« verehren.

Die feministische Kritik am Gottesbild ist eine Radikalisierung älterer Strömungen, vor allem der Gesellschaftskritik des Marxismus. Friedrich Engels betrachtet die vom Vater geleitete Familie als Niederschlag der Klassengesellschaft: der Mann sei der Bourgeois, die Frau das Proletariat. Um die Herrschaft des Menschen über den Menschen zu überwinden, soll die Familie beseitigt werden. Mann und Frau seien in gleicher Weise in den Arbeitsprozeß einzugliedern, und die Kindererziehung müsse der Staat übernehmen⁹. Schon in marxistischer Optik kann das vom göttlichen Vater bestimmte Gottesbild ein Hindernis sein für die Umgestaltung der Gesellschaft, worin der Einfluß des Vaters zurückgedrängt werden soll.

Während sich der Marxismus bezüglich des Stichwortes »Vater« auf die Kritik der Gesellschaft konzentriert, finden wir einen Frontalangriff auf Gott Vater in der Psychologie Sigmund Freuds. Bei Freud erscheinen der Glaube an Gott Vater und die Religion überhaupt als kindhafte Unmündigkeit, als soziale Neurose. Gott Vater wird dargestellt als Teil des Ödipuskomplexes: Am Beginn der Menschheitsgeschichte habe ein väterlicher Despot die gesamte Urhorde beherrscht und alle Frauen für sich beansprucht. Eines Tages hätten sich die erwachsenen Söhne dagegen gewehrt, den Alten umgebracht und ihn gemeinsam verspeist. Da sie sich danach untereinander nicht einigen konnten, hätten sie Gewissensbisse bekommen und einen Moralkodex festgelegt: es sei verboten, den Vater umzubringen und dessen Frauen sich anzueignen. Auf diesen mythischen Urmord führt Freud die gesamte Sozialstruktur der Menschheit zurück, aber auch die Religion und die Restriktionen der Ethik¹⁰. Im wissenschaftlichen Bereich wird diese seltsame Theorie kaum mehr ernstgenommen¹¹; sie wirkt aber durchaus nach in einer ideologischen Aversion gegen den Einfluß des menschlichen und göttlichen Vaters. Der Vater (im umfassenden Sinne) erscheint als Ausdruck der Unmündigkeit, die vom erwachsenen Menschen zu überwinden ist.

Die ideologische Verdächtigung des Vaters verbindet sich heute mit kulturellen Tendenzen, die an und für sich eher gesellschaftlichen Ursprungs sind. Schon 1963 schrieb der Psychologe Alexander Mitscherlich ein bekanntes Werk, dessen Titel zu

⁸ Vgl. M. Hauke, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, MM-Verlag: Aachen 1993, 130.

⁹ F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Stuttgart ¹⁷1919, v. a. 62–64.

¹⁰ S. Freud, »Selbstdarstellung«: *Gesammelte Werke* 14, 93 f.

¹¹ Siehe etwa D. Zimmer, *Tiefenschwindel. Die endlose und die beendbare Psychoanalyse*, Rowohlt (Taschenbuch): Hamburg 1990, 189–213.

einem geflügelten Wort geworden ist: »Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft«¹². Mitscherlich analysiert den Funktionsverlust des menschlichen Vaters in der Moderne. In der bürgerlichen Gesellschaft kannten die Kinder die Arbeit des Vaters aus eigener Anschauung. Für die Unterweisung und Erziehung war in einem hohen Ausmaß der Vater verantwortlich; aber diese Aufgaben wurden später weitgehend von der Schule übernommen. Heute ist außerdem der Vater selbst mit seiner Arbeit in der Regel den Kindern entrückt: er kommt erst am Abend nach Hause zurück und hat wenig Zeit, sich um die Familie zu kümmern. Diese Situation hat nach Mitscherlich schwerwiegende Folgen: »Da die verbindliche, anschauliche väterliche Unterweisung im tätigen Leben fehlt, hier also keine verlässliche Tradition mehr besteht, orientieren sich die Altersgenossen aneinander. Die *peer group*, das heißt die Gruppe der Altersgenossen in Schule und Nachbarschaft und im Beruf, wird zur Richtschnur des Verhaltens.« Es entsteht der Typus des »klassenlosen Massenmenschen«, bei dem die »Lenkung ›anstelle durch lebenslang gültige Ziele, auf die man sich hinbewegt, durch *Radar* erfolgt««. Dabei geschieht »ein dauernder Richtungswechsel ...: Denn zum Lebensraum des ›other-directed‹ gehört der überraschende Zuruf neuer kurzfristiger Ziele, die er schnell ergreift und aufgibt«. Es entsteht »jenes Bild eines *vaterverachtenden*, technischen Progressisten, ... für den es gewissermaßen nur noch zwei Kategorien der Beurteilung gibt: ein soziales ›In-Form-Sein‹, Populärsein, und ein Vergessen-, Übergangen-, Wertlossein. Der Begriff des Reifens als kollektiv anerkannte Ausformung beginnt zu verschwimmen«¹³.

Mit anderen Worten: in der »vaterlosen Gesellschaft« dringt das ein, was man im italienischen Sprachraum den »pensiero debole« nennt, d.h. ein »schwaches Denken«, ein kurzatmiger Relativismus, der über die pubertäre Phase nicht hinauskommt.

Bei einer ungefilterten Öffnung zur Welt konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß dieses »pensiero debole« auch in die Kirche eingedrungen ist. Dabei geht es weniger um einen Frontalangriff auf Gott Vater, sondern eher gegen die menschliche Teilhabe an der Autorität des himmlischen Vaters. Bei einer deutschen Bistumssynode vor einigen Jahren wollte etwa ein professoraler Teilnehmer einen Satz in das Schlußdokument bringen, der ungefähr lautete: »In der Kirche gibt es keine Väter«. Dabei dürfte sich der protestierende Wissenschaftler auf Mt 23,9 berufen haben: »Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel«. Also, so könnte man folgern, fort mit »Vater Bischof«. Dazu paßt ein Kommentar, mit dem in den 60er Jahren bei der Priesterweihe in einer deutschen Kathedrale das Gehorsamsversprechen der Weihekandidaten bedacht wurde: »Jetzt versprechen die Weihebewerber dem Bischof kritische Solidarität«. Der Akzent lag dabei mehr auf »kritisch« denn auf »Solidarität«; und von »Gehorsam« zu sprechen, widersprach schon damals der »political correctness«.

¹² Piper (Taschenbuch): München/Zürich ¹⁰1996.

¹³ A. a. O., 186s.

3. Die Offenbarung des göttlichen Sohnes als Grundlage unserer Beziehung zum himmlischen Vater

Die Liste der Faktoren, welche die Hinwendung zu Gott Vater behindern, ließe sich durchaus noch fortsetzen und vertiefen. Wichtig scheint jedenfalls die Überwindung der Hindernisse, die den Zugang zum Geheimnis von Gott Vater versperren können. Aber zunächst einmal muß deutlich werden, was es denn heißt: »Ich glaube an Gott den Vater«.

Wenn wir Christen von Gott als »Vater« sprechen, meinen wir (in der Regel) nicht einen Namen für Gott im allgemeinen, sondern die erste Person der Dreifaltigkeit, die von ihrem Wesen her »Vater« ist. Dieses Geheimnis ist uns erschlossen erst durch die Offenbarung Jesu Christi, der sich in einzigartiger Weise als »Sohn« des Vaters weiß. Einen typischen Ausdruck findet diese exklusive Vater-Sohn-Beziehung in dem messianischen Jubelruf: »Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will« (Mt 11,25–27; vgl. Lk 10,21–22). Der Sohn stellt sich hier auf die gleiche Ebene wie der Vater, dem er in Erkennen, in liebendem Wollen und Sein gleich ist. Der Unterschied zwischen den Jüngern und dem göttlichen Sohn zeigt sich etwa darin, daß sich niemals in den Evangelien Jesus mit den Jüngern zusammenschließt in einer gemeinsamen Vateranrede. Er sagt nicht: »Lasset uns beten: Vater unser ...«, sondern: »Wenn ihr betet, so sprecht: Vater unser ...« (Lk 11,2; vgl. Mt 6,9). Der auferstandene Christus sagt zu Maria Magdalena: »Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott« (Joh 20,17).

Jesus Christus ist *der* Sohn des Vaters im strengen und ausschließlichen Sinne. Aber gleichzeitig offenbart er sein Geheimnis und läßt die Seinen in gewisser Weise an seiner göttlichen Sohnschaft teilnehmen. Diese Teilhabe erreicht ihr Ziel in der Gnade der Taufe, welche ihrerseits schon keimhaft die zukünftige Auferstehung vorausnimmt. Auf diese gnadenhafte Sohnschaft kommen wir gleich zurück.

Doch zunächst wollen wir noch etwas verweilen bei der Offenbarung des göttlichen Vaters durch den göttlichen Sohn. Wenn das NT von »Gott« spricht (*theòs*), meint es in aller Regel den Vater, abgesehen von einigen Stellen, die sich auf den Sohn beziehen¹⁴. Gerade angesichts dieses Sprachgebrauchs fällt es auf, daß Jesus sich in den von den Evangelien überlieferten Gebeten niemals an »Gott« wendet, sondern stets an den »Vater«. Die einzige Ausnahme ist bei Markus und Matthäus der Ruf Jesu am Kreuz, wobei der Psalm 22 zitiert wird: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« (Mk 15,34; Mt 27,46).

Daß Jesus zum »Vater« betet, erscheint der frühen Kirche so typisch, daß im griechischen Text sogar das aramäische Original verwandt wird: »Abba«. Bei Markus

¹⁴ Joh 1,1; 20,28; 1 Joh 5,20; wahrscheinlich auch Tit 2,13; Röm 9,5.

finden wir das Wort in der Ölbergszene: »Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst (soll geschehen)« (Mk 14,36). Nach Paulus, in den Briefen an die Römer und an die Galater, dürfen die Christen kraft der Taufe den göttlichen Vater anrufen, »Abba« (Röm 8,15; Gal 4,6).

Das maßgebliche Standardwerk über die »Abba«-Anrufung Jesu stammt von dem evangelischen Exegeten Joachim Jeremias (1966), auch wenn einzelne Punkte dieser Arbeit in das Feuer der Kritik geraten sind oder von der späteren Forschung ergänzt wurden¹⁵. Während Bultmann den Titel »Abba« als Gemeindebildung erklären wollte, zeigte Jeremias die typisch jesuanische Prägung: wie der spezifische Gebrauch des aramäischen Wortes »Amen« auf die einzigartige Autorität Jesu weist, der selbst Mose korrigiert (vor allem in den Antithesen der Bergpredigt), so zeigt »Abba« als *ipsissima vox Jesu* die besondere Gottesbeziehung, die Vertrautheit mit dem himmlischen Vater.

Auch in der gegenwärtigen Exegese ist unbestritten, daß »Abba« als Gottesanrede oder Gottesname zum ersten Mal im NT bezeugt wird¹⁶. »Abba« ist die Anrede der Kinder an ihre Väter, ähnlich unserem »Papa«. Jeremias wollte daher »Abba« als Lallwort aus der Kindersprache ableiten. Allerdings übersetzt das NT das aramäische »Abba« nicht mit *pappas* (dem genauen Äquivalent zum deutschen »Papa«), sondern mit *patér*, »Vater«. »Abba« wird in der Tat nicht nur von Kindern verwandt, sondern auch von Erwachsenen gegenüber ihren Vätern. Es erscheint eher als familiäre Anrede des Vaters, die schon von den kleinen Kindern erlernt wird. Heinz Schürmann übersetzt »Abba« nicht mit »Papa«, sondern mit »lieber Vater«¹⁷.

In den aramäischen Kommentaren zum AT, den Targumen, finden wir an zwei Stellen »Abba« als Wiedergabe des hebräischen »Ab«, »Vater«, in bezug auf Gott. Von daher ist der Gebrauch des Wortes »Abba« durch Jesus, für sich allein gesehen, noch kein Beweis für sein einzigartiges Gottesverhältnis. Aber ein starker Hinweis ergibt sich daraus in jedem Fall: es gibt im AT eine Reihe von Stellen, in denen Gott mit einem Vater verglichen und als »Vater« angeredet wird; in den Psalmen jedoch, dem typischen Ausdruck jüdischen Betens, kommt die Vateranrede Gottes nicht vor¹⁸. Bei Jesus dagegen ist die Anrufung des Vaters der prägende Ausdruck seiner Gottesbeziehung, die ihn von seiner zeitgenössischen jüdischen Umwelt unterscheidet. Darin zeigt sich unerhörte Vertrautheit, die nicht »Frechheit« ist, sondern in dem einzigartigen Wissen gründet, der eingeborene »Sohn« zu sein.

Der Gebrauch der Anrede »Vater« durch Jesus ist also nicht einfach die Übernahme einer religiösen Tradition, sondern privilegierter Ausdruck seiner einzigartigen

¹⁵ Siehe zusammenfassend R. Penna, I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria I. Gli inizi, San Paolo: Cinisello Balsamo 1996, 113–118.

¹⁶ Vgl. G. Schelbert, »Abba, Vater! Stand der Frage«: FZPhTh 40 (1993) 259–281, hier 262.

¹⁷ H. Schürmann, Das Gebet des Herrn, Herder: Freiburg 41981, 23.

¹⁸ Vgl. J. Jeremias, »Abba«: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15–67, hier 28. Indirekt auf die Vaterschaft Gottes weisen freilich Ps 68,6 (»Ein Vater der Waisen ... ist Gott in seiner heiligen Wohnung«); 27,10 (»Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen, der Herr nimmt mich auf!«).

Gottesbeziehung, worthafter Niederschlag seiner ewigen Sohnschaft. Mit anderen Worten: daß wir zum göttlichen »Vater« beten, geht nicht auf menschliche Spekulation, sondern auf die Offenbarung des ewigen Sohnes zurück, an dessen Beziehung zum Vater wir teilhaben dürfen.

4. Die menschliche Grundlage für die Begegnung mit Gott dem Vater: eine Phänomenologie der Vaterschaft

Die Anrufung des »Vaters« ist göttliche Offenbarung. Gleichzeitig ist »Vater« ein menschliches Wort mit einem spezifischen Inhalt, der nicht mit »Mutter«, »Großvater«, »Großmutter«, »Onkel« oder »Tante« zu verwechseln ist. Die Offenbarung setzt implizit die Anthropologie voraus, eine Anthropologie natürlich, welche schöpfungskonform ist und Väterlichkeit positiv wertet. Was heißt es eigentlich, von einem »Vater« zu sprechen?

Eine »Phänomenologie der Vaterschaft« muß zunächst einmal die Zeugungsfunktion hervorheben: gemeinsam mit der Mutter zeugt der Vater das Kind und begründet auf der menschlichen Ebene dessen Leben. In der aristotelischen Biologie war nur der Vater Zeugender und die Mutter hatte die Aufgabe, den Samen des Vaters ausreifen zu lassen, ähnlich wie ein Blumentopf das Wachstum einer Pflanze ermöglicht. Thomas von Aquin, der gemäß dem modernsten Wissenstand seiner Zeit die aristotelische Biologie übernimmt, kann deshalb schreiben: normalerweise würde ein Vater nur Söhne zeugen; wenn dennoch Mädchen entstehen, dann läge das an negativen äußeren Faktoren, wie den schwülen Mittagswinden¹⁹. Im Unterschied zu Aristoteles fügt Thomas freilich hinzu, daß dies gemäß dem Plane der göttlichen Vorsehung geschehe. Auch in anderen Punkten werden aristotelische Aussagen gemildert, welche die Frau betreffen, so daß neuere Arbeiten gelegentlich geradezu (etwas übertreibend) von einem »Feminismus« des hl. Thomas reden²⁰.

Freilich wird man nicht sagen können, Antike und Mittelalter hätten die ursprunggebende Bedeutung der Mutter in der Zeugung schlechthin übersehen. Zwar wurde die weibliche Eizelle erst von der neuzeitlichen Biologie entdeckt, aber auf theoretischer Ebene wurde schon sehr viel früher mit weiblichem Samen gerechnet: im Unterschied zu Aristoteles lehrten schon Galen und die medizinische Schule des Hippokrates die Existenz von männlichem und weiblichem Samen, die sich beim Zeugungsvorgang verbinden; durch Avicenna gelangt die antiaristotelische Hypothese in das Mittelalter, wo sie von Bonaventura aufgenommen wird und (wahrscheinlich) bereits von Albert dem Großen²¹. Die Zeugung als spezifische Funktion des Vaters

¹⁹ STh I q. 92 a. 1 ad 1.

²⁰ Vgl. C. Chapelle, Thomas d'Aquin féministe? (BiblThom 43), Straßburg 1982; J. F. Hartel, Femina ut imago Dei: in the integral feminism of St. Thomas Aquinas (AnGr 260), Rom 1993.

²¹ Vgl. M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Bonifatius: Paderborn ⁴1995, 453–455.

beinhaltet also in der abendländischen Tradition nicht ohne weiteres eine Unkenntnis der Zeugung durch die Mutter.

Das erste Element einer »Phänomenologie der Vaterschaft«, die Zeugung, ist dem Vater also gemeinsam mit der Mutter zu eigen. Ein zweiter Faktor, der »Väterlichkeit« bestimmt, ist die Erziehung, welche den Vater stärker persönlich engagiert. Oder, formuliert mit Wilhelm Busch: »Vater werden ist nicht schwer, Vater sein dagegen sehr«. Auch hier ist wichtig das Zusammenwirken beider Eltern, denen freilich eine je spezifische Aufgabe zukommt. Als Beispiel für die Komplementarität von Vater und Mutter bei der Erziehung sei das Ergebnis einer moralanthropologischen Studie skizziert, welche die Entfaltung des Gewissens im Jugendalter untersucht²². Bei der Formung des Gewissens sind der Einfluß der Mutter und des Vaters unterschiedlich gefärbt. In der ersten Phase der Kindheit ist die Mutter die primäre Bezugsperson, entscheidend für das »Urvertrauen« und das Einfühlen in die grundlegenden ethischen Werte. Die Aufgabe des Vaters betrifft dagegen stärker die Entwicklung der Fähigkeit für die Entscheidung. »Diese Zuständigkeit gilt ebensowenig im exklusiven Sinn wie die Zuständigkeit der Mutter für die Förderung der Wertintuition. Auch die Mutter vermag vorbildend zu wirken durch die zahlreichen Wertentscheidungen, die sie im täglichen Zusammenleben mit dem Kind zu treffen hat, und der Vater trägt zur Entfaltung der kindlichen Wertintuition bei, insofern das Kind im Hinschauen auf ihn und mit seiner Hilfe Werte erfaßt und erkennt. Strukturpsychologisch gesehen sind aber«, meint Stephan Müller, »Gefühl und Gemüt beim Mann weniger vorherrschend im Vergleich zu dem Denken und Wollen einerseits und dem vitalen Antrieb andererseits. Das mehr erschließende Denken, die eigentümliche Stoßkraft des Willens und das stärkere Hervortreten der Strebungen als »mutiger Zugriff« kennzeichnen die männliche Grundstruktur. Dies sind jene Fähigkeiten, die beim Sichentscheiden besonders beteiligt sind«²³.

Im Unterschied zur Mutter wird die Gestalt des Vaters stärker mit den Gehalten von Macht und Autorität verbunden. Die Mutter, die das Kind neun Monate lang unter dem Herzen getragen hat, ist ihm näher als der Vater: das Kind anzunehmen, ist für ihn stärker ein willentlicher Vorgang, eine Aufgabe, die eine Entscheidung fordert. Die größere physische Kraft des Vaters, mit positiver Zuwendung verbunden, gibt dem Kind die Gewißheit, beschützt zu sein. Neben der Zeugung und Erziehung gehört auch die Schutzfunktion zum Proprium der Väterlichkeit.

Der Gedanke an den väterlichen Schutz bestimmt, so scheint es, die Etymologie unseres Wortes »Vater«. In der Wurzel von »pater« fand ein bekannter Spezialist der Wortfeldforschung »die Wurzelsvorstellung des Schützens, das sich aus ihrer Bedeutung als »Zaun« ergibt«; »die Bedeutung des »runden Zaunes« schien »ihm eine Erinnerung an die große Familiengemeinschaft zu enthalten«. Des weiteren zeige sich in der Etymologie von »pater« die Vorstellung von »trinken« und dann von »nähren«. »Mit anderen Worten: Ein polares Verhältnis elementarer Lebenserhal-

²² Vgl. S. E. Müller, Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter. Eine moralanthropologische Studie, Grünewald: Mainz 1984.

²³ Müller (Anm. 22) 89.

tung ist im Vaterbegriff bewahrt: das Nähren, um das Kind allererst werden zu lassen, und das Schützen, um dem Werdenden Bestand zu sichern²⁴. Die Aufgabe des Nährens, der Lebenserhaltung, gehört jedenfalls ebenfalls zum Grundbestand des Vaterbildes. Nicht selten bildet es heute den letzten Rest dessen, was das mit der Mutter vom Vater getrennte Kind an Väterlichkeit erfährt: »vom Patriarchat zur Alimentation«, lautet der Untertitel einer Studie zur historischen Anthropologie²⁵.

Eine Phänomenologie der Väterlichkeit läßt sich demgemäß in vier Punkte zusammenfassen: Zeugung, Erziehung, Schutz und Lebensunterhalt. Auch die Funktion der Mutter läßt sich auf diese Weise beschreiben, aber mit anderen Schwerpunkten. Der Vater verkörpert stärker den Gesichtspunkt der Autorität, was sich auf die Leitung der Familie auswirkt. Das Neue Testament beschreibt den Ehemann als »Haupt« der Frau und führt diese Aufgabe auf die Schöpfung zurück (1 Kor 11,3; Eph 5,21–33). Schon soziologisch gesehen, ist für jede soziale Gruppe, also auch für die Familie, eine personale Leitung notwendig, die sich in einer einzigen Person als Letztinstanz aufgipfelt. Wie es auf einem Schiff keine zwei Kapitäne geben kann, braucht es auch für die Familie ein Oberhaupt. Wo diese Aufgabe nicht wahrgenommen oder mißbraucht wird, verfällt die Familie.

Eine Phänomenologie der Väterlichkeit läßt sich also in vier Punkten beschreiben, strukturiert von der Aufgabe der Leitung. Eine noch kürzere Beschreibung findet sich bei Thomas von Aquin in einer *quaestio* der *Summa theologiae* über den Gehorsam (*observantia*) gegenüber den Oberen. Dabei unterscheidet Thomas in der Vaterschaft zwei Elemente: die Urheberschaft und die Leitung auf ein Ziel hin. Beide Aufgaben finden sich in der Schöpfung und Vorsehung Gottes:

»Wie ... der leibliche Vater an der Bewandnis des Seinsgrundes, die in allumfassender Weise Gott zukommt, in beschränktem Maße teilnimmt, so nimmt auch eine Person, die in irgendeiner Weise Vorsehungsdienste an uns versieht, in beschränktem Maße teil an der Eigenbewandnis des Vaters. Denn der Vater ist Seinsgrund der Erzeugung und Bildung sowie alles dessen, was zur vollkommenen Gestaltung des menschlichen Lebens gehört. Nun ist aber eine Person, die in Amt und Würden steht, hinsichtlich mancher Dinge wie Seinsgrund für die Leitung ... Daher kommt es, daß wegen der Ähnlichkeit ihrer Obsorge alle derartigen Männer »Väter« genannt werden. So sagten die Diener Naamans zu diesem: »Mein Vater ...« Wie darum nach der Gottesverehrung, die Gott die schuldige Ehre gibt, in rechter Folge die Ergebenheit kommt (*pietas*), durch welche die Eltern geehrt werden, so steht unter der Ergebenheit die Ehrerbietung (*observantia*), die den Personen in Amt und Würden Achtung und Ehre bezeugt«²⁶.

²⁴ D. Lenzen, Vaterschaft. Vom Patriarchat zur Alimentation, Rowohlt: Hamburg 1991, 259.

²⁵ Siehe Anm. 24.

²⁶ STh II–II q. 102a. 1.

5. Das Vaterunser als Quelle der »Paterlogie«

Nach der Besinnung auf den anthropologischen Inhalt des Namens »Vater« sei nun ein Vergleich mit der Offenbarung versucht, welche die geschaffene Natur vor- aussetzt. Zur Erhellung dessen, was der Glaube an Gott Vater beinhaltet, sei dabei am »Gebet des Herrn« angesetzt, dem »Vater unser«. In diesem Gebet finden wir nach den Worten Tertullians eine »Zusammenfassung des ganzen Evangeliums«²⁷. Gleichzeitig bietet es eine Synthese der »Paterlogie«. Oder aber, wie Heinz Schürmann bemerkt: die Vater-Anrede steht »nicht nur vor dem Gebet als Ganzheit«, sondern gleichsam »vor jeder seiner Bitten«²⁸. Es sei darum versucht, das Vaterunser unter dem Gesichtspunkt der Kunde von Gott dem Vater auszulegen. Dabei wird der anthropologische Befund ebenso berücksichtigt wie einige zentrale systematische Aspekte, die für das spirituelle Leben besonders wichtig sind.

5.1 »Vater«

5.1.1 Nähe und Distanz

»Vater«, so lautet schlicht und einfach die erste Anrufung bei Lukas (Lk 11,2), während es bei Matthäus heißt: »Vater unser, der du bist in den Himmeln« (Mt 6,9). Bei dieser Anrufung werden wir etwas länger verweilen. Während in den jüdischen Gebeten Gott nur selten als Vater benannt wird, rückt hier die Anrede Gottes des Vaters an die Spitze und in das Zentrum des Betens. Die Anrufung »Abba« spiegelt dabei, wie schon angedeutet wurde, eine unerhörte Vertrautheit wider, die sich der Teilhabe am Gottesverhältnis Jesu verdankt. »Abba« – das ist die Anrufung Gottes durch die Jünger Jesu, insbesondere derer, die alles verlassen haben, um ihm nachzufolgen.

»Abba« ist eine familiäre Anrede, aber keineswegs verniedlichend. »Denn wenn der irdische Familienvater das Bild für die Gottesbezeichnung Jesu liefert, muß beachtet werden, daß die patriarchalisch geordnete Großfamilie Palästinas vor Augen steht, in welcher der Vater auch der Herr ist«²⁹. Die Anrede »Vater« läßt familiäre Nähe anklingen, aber auch (im Unterschied zur Mutter) eine gewisse Distanz. Dieser Hinweis auf die Transzendenz wird noch verstärkt durch die Beifügung »der du bist in den Himmeln«. Der »Himmel« ist ein Zeichen für die Erhabenheit Gottes und für seine Macht, die »von oben« her freigebig sich dem Menschen zuwendet. Nähe und Distanz, Immanenz und Transzendenz sind beim Verhältnis zum himmlischen Vater zusammenzuhalten.

5.1.2 Gott Vater = Gott Mutter?

Wird dagegen der göttliche Vater durch die »Mutter« ersetzt oder paritätisch ergänzt, ergibt sich ein anderes Gottesbild³⁰. Wie in der Religionsgeschichte das Bild

²⁷ Tertullian, *De orat.* 1, zitiert im KKK, Nr. 2761.

²⁸ H. Schürmann, (Anm. 17) 30.

²⁹ Schürmann (Anm. 17) 24.

³⁰ Dazu ausführlich Hauke, *Gott oder Göttin* (Anm. 8).

des »Vaters« oft von dem des »Himmels« ergänzt wird, so verbinden sich die Symbole von »Mutter« und »Erde«. Mütterliche Symbole für Gott betonen stärker die Immanenz Gottes, seine Nähe und Fürsorge. Die Heilige Schrift kann in der Tat Gott an verschiedenen Stellen mit der Liebe einer »Mutter« vergleichen. Die Offenbarung der ersten göttlichen Person durch Jesus jedoch geschieht mit dem Bild des »Vaters«, das nicht austauschbar ist mit »Mutter«, weil die vom Symbol ausgedrückten Gehalte nicht gleich sind. Für die heidnischen Religionen in der Umwelt Israels ist der Götterhimmel von männlichen und weiblichen Gestalten gleichermaßen bevölkert; Dorothee Sölles Forderung nach einem demokratischen Gottesbild war dort schon längst verwirklicht. Mit der Religion Israels jedoch kommt ein unterschiedlicher Akzent in die religiöse Geschlechtersymbolik hinein: während die Offenbarung Gottes vorwiegend mit männlicher Symbolik beschrieben wird, rücken die weiblichen Aspekte stärker auf die Seite des Menschen. Dies zeigt sich am deutlichsten im Gleichnis der Ehe: während es in der kanaänischen Fruchtbarkeitsreligion die »heilige Hochzeit« von Baal und Astarte, von Himmel und Erde beschreibt, gebraucht der Prophet Hosea auf Geheiß Gottes dieses Bild für das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk: der göttliche Bräutigam wirbt um die Liebe Israels, seiner Braut. Daß die Antwort des Menschen stärker mit weiblichen Bildern umschrieben wird, entspricht einer stärkeren Empfänglichkeit der Frau. Im Bundesgeschehen geht die Initiative von Gott aus, dem sich der Mensch öffnet (oder aber verschließt). Die weiblichen Bilder stehen für die Empfänglichkeit des Menschen, aber auch für die Mitwirkung gegenüber der vorausgehenden Gnadeninitiative Gottes, vor allem in Jesus Christus, dem menschengewordenen göttlichen Sohn. Diese tief verankerte Wirklichkeit findet ihren Ausdruck schließlich in den paulinischen Aussagen über die christliche Ehe: Christus erscheint als Bräutigam, die Kirche als Braut (Eph 5,21–33).

Würde der göttliche Vater durch die »Mutter« oder einen »Muttervater« beziehungsweise eine »Vatermutter« ersetzt, gäbe es im Grunde eine Rückkehr zum heidnischen Gottesbild mit seiner Tendenz zum Pantheismus. Schon für die Stoiker war Gott »Vater und Mutter zugleich«, und Zeus erschien ihnen als »Synthese« aus befruchtendem Himmelsgott und empfangender Erde, aus Sonne und Mond. Symbole für den Schöpfer (Himmel, Sonne) und die Schöpfung (Erde, Mond) werden auf diese Weise monistisch gleichgeschaltet, denn Zeus (oder Jupiter) und Kosmos (universum) sind bei den Stoikern austauschbare Begriffe³¹.

Die christliche Religion dagegen bevorzugt die weiblichen Symbole für die Darstellung der Kirche, für die Antwort des Menschen gegenüber dem Wirken Gottes. Als Tertullian die Gottesanrede »Vater« kommentiert, bringt er auch den Titel »Mutter« ins Spiel, aber nicht um eine göttliche Mutter einzuführen, sondern die Aufgabe der Kirche. Die Anrede »Vater«, meint Tertullian, »ist Ausdruck des Kindesverhältnisses und der Macht. Im Vater wird auch der Sohn angerufen, denn es heißt: ›Ich und der Vater sind eins‹ (Joh 10,30). Nicht einmal die Mutter, die Kirche, wird übergangen. Im Sohne und im Vater wird ja die Mutter erkannt; in ihr findet die Benen-

³¹ Vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 21) 163.

nung Vater und Sohn ihre Grundlage«³². Bischof Cyprian von Kartago kann später schreiben: »Damit einer Gott zum Vater haben kann, muß er zuerst die Kirche zur Mutter haben«³³.

5.1.3 Die Verwirklichung der Vaterschaft Gottes im welthaften Bereich (Schöpfung, Gottebenbildlichkeit, Gnade, Glorie)

In der Situation vor Ostern war das Vaterunser das Gebet der Jünger, und nach Ostern wurde es das Gebet der Kirche, die grundgelegt wird im Sakrament der Taufe. »Abba« ist die Anrufung derer, die von oben her geboren sind aus Wasser und Heiligem Geist. Diese Überzeugung äußert in der alten Kirche beispielhaft Origenes:

»Es wäre der Mühe wert, das sogenannte Alte Testament sorgfältiger daraufhin zu betrachten, ob sich wohl in ihm irgendwo ein Gebet finden läßt, in dem der Betende Gott als ›Vater‹ bezeichnet; denn für jetzt haben wir nach Kräften danach gesucht, aber keines gefunden. Allerdings behaupten wir nicht, daß Gott (dort überhaupt) nicht ›Vater‹ genannt werde, oder daß diejenigen, welche für Gottes-Gläubige gelten, nicht ›Söhne Gottes‹ genannt worden seien, sondern daß wir die von dem Heiland verkündete Freiheit, Gott ›Vater‹ zu nennen, in einem Gebete (dort) noch nicht gefunden haben.« Auch wenn Gott im AT den Titel »Vater« bekommt und die Gläubigen als »Söhne« erscheinen, »so kann man doch dort den Begriff der sichern und unwandelbaren Sohnschaft nicht finden«. Origenes zitiert im folgenden unter anderem Röm 8,15: »Denn ihr habt nicht empfangen einen Geist der Knechtschaft zur Furcht, sondern ihr habt empfangen einen Geist der Sohnschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater«³⁴.

Das Vaterunser kann demnach im vollen Sinne erst von denen gebetet werden, die der gnadenhaften Gotteskindschaft teilhaftig sind, vermittelt im Sakrament der Taufe. Im 4. Jahrhundert fällt das »Gebet des Herrn« darum unter die Arkandisziplin: Augustinus bezeugt, daß die Katechumenen es (zum Auswendiglernen) erst kurz vor der Taufe empfangen, und Ambrosius schärft allen Getauften ein, das Vaterunser täglich morgens und abends zu beten, gemeinsam mit dem Glaubensbekenntnis³⁵.

Nichtsdestoweniger integriert die Vateranrede des Getauften auch das Gottesverhältnis auf Grund der Schöpfung. Dies betont in der alten Kirche etwa Elisäus, ein weniger bekannter armenischer Schriftsteller in seinem Kommentar zum »Gebet des Herrn«: »Einer ist der wahre Vater und Schöpfer der ganzen Welt. Ohne die Begierlichkeit der Erzeugung und ohne die Schmerzen der Geburt hat er alles, das Sichtbare und das Unsichtbare, hervorgebracht«³⁶. Diese Verbindung zwischen Vaternamen und Schöpfung findet sich schon im AT: »Ist er nicht dein Vater, dein Schöpfer?« wird Israel im Buch Deuteronomium gefragt (Dtn 32,6). Und im Buch Jjob kann

³² De oratione 2 (dt. BKV², Tertullian I, S. 250).

³³ Epist. 74,7 (dt. BKV² Cyprian II, S. 363).

³⁴ De oratione 22,1–2 (dt. BKV² Origenes I, S. 72f; vgl. In Ioann. 19,5).

³⁵ Vgl. J. A. Jungmann, »Vaterunser II. In der Liturgie«: LThK² 10 (1965) 627–629.

³⁶ Explicatio or. Dom. 1 (dt. BKV² Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter II, S. 277).

Gott sogar als »Vater« des Regens erscheinen (vgl. Hiob 38,28). Allerdings sind diese Aussagen, im Vergleich zur heidnischen Umwelt, relativ selten, um naturalistische Vorstellungen zu vermeiden, welche die göttliche Transzendenz beeinträchtigen würden. Im Vordergrund der Vatersymbolik steht im AT die Beziehung zum Volk Israel und zum König aus dem Hause Davids, dem der Messias verheißen ist.

Diese Verbindung der Vateranrede mit dem AT und der Erfahrung der Schöpfung führt dazu, daß der Titel »Vater« nicht nur für die erste göttliche Person verwandt wird, sondern auch für »Gott« im allgemeinen. In der Auseinandersetzung mit dem Arianismus betont die Alte Kirche, daß alle Werke Gottes nach außen von Vater, Sohn und Heiligem Geist gemeinsam vollzogen werden. Die drei göttlichen Personen sind stets gemeinsam Urheber der Schöpfung und Erlösung, auch wenn das gemeinsame Wirken in sich strukturiert ist: vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Da die göttlichen Personen als Wirkprinzip nach außen hin untrennbar sind, kann auch die »Vaterschaft« (im Sinne der Urheberschaft und der Leitung) auf die ganze Dreifaltigkeit bezogen werden. In diesem Sinne erklären Augustinus³⁷ und Thomas sogar das »Vater unser«. Der Aquinate meint: »Der Name *Vater* ..., insofern er für die Person steht, ist der Person des Vaters eigentümlich; insofern er für die Wesenheit steht, ist er der ganzen Dreieinigkeit gemeinsam, denn zur ganzen Dreieinigkeit beten wir: *Vater unser*«³⁸. Wichtig ist hier die Unterscheidung zwischen der Verwendung des Titels »Vater« für die erste göttliche Person und für das göttliche Wesen. Fragwürdig ist freilich die Auslegung des »Vater unser« als Anrede der Dreifaltigkeit: als Jesus vom »Vater« sprach, meinte er offensichtlich den vom Sohn unterschiedenen Vater und nicht Gott im allgemeinen. Allerdings ist auch wahr, daß der göttliche Vater nicht getrennt werden kann vom Sohn und vom Heiligen Geist: die Grundstruktur des christlichen Betens richtet sich an den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist (vgl. Eph 2,18).

Thomas von Aquin listet sehr prägnant verschiedene Bedeutungen des Redens von Gott dem Vater auf. In dieser hilfreichen Aufgliederung fließen die entscheidenden Daten aus Schrift und Tradition zusammen. Thomas unterscheidet zunächst einmal Vaterschaft und Sohnschaft im göttlichen und im menschlichen Bereich. Der »vollkommene Sinn von Vaterschaft und Sohnschaft« findet sich »in Gott Vater und Gott Sohn ..., weil Vater und Sohn ein und dieselbe Natur und Herrlichkeit gemeinsam ist. In den Geschöpfen jedoch findet sich die Sohnschaft gegenüber Gott nicht nach ihrem Vollsinn, da Schöpfer und Geschöpf nicht ein und dieselbe Natur haben, sondern [sie findet sich] nur nach einer gewissen Ähnlichkeit. Je vollkommener diese ist, um so näher liegt sie dem wahren Sinn der Sohnschaft. Gott heißt nämlich Vater bestimmter Geschöpfe, nämlich der vernunftbegabten, nur wegen der Ähnlichkeit der Spur; Job 38,28: *Wer ist des Regens Vater und wer hat die Tautropfen geschaffen?* Einer anderen Gruppe von Geschöpfen aber, nämlich der vernunftbegabten, [heißt er Vater] wegen der Ähnlichkeit des Bildes; Dt 32,6: *Ist Er nicht dein Vater, der dich zu eigen besitzt und dich gemacht und erschaffen hat?* Einer dritten

³⁷ Augustinus, De Trinitate V,11,12.

³⁸ STh I q. 33 a. 3 ob. 1 (dt. DTA 3, 125).

Gruppe aber ist Er Vater auf Grund der Ähnlichkeit der Gnade, welche [deshalb] auch angenommene Söhne heißen, insofern sie hingeordnet sind auf das Erbe der ewigen Herrlichkeit durch das Geschenk der Gnade, das sie empfangen haben; Röm 8,16f: *Der Geist selbst gibt unserem Geiste Zeugnis, daß wir Söhne Gottes sind; wenn aber Söhne, dann auch Erben*. Einer vierten Gruppe endlich ist Er Vater auf Grund der Ähnlichkeit der Herrlichkeit, insofern sie das Erbe der Herrlichkeit bereits angetreten haben; Röm 5,2: *Wir rühmen uns in der Hoffnung auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes*³⁹.

Thomas unterscheidet also vier verschiedene Grade für die Verwirklichung der Vaterschaft Gottes in der Welt: erstens die Schöpfung als solche, zweitens die Erschaffung des Menschen als seines Ebenbildes, drittens die Adoptivsohnschaft kraft der Gnade, viertens die künftige Erfüllung der Gnade in der Glorie der Auferstehung. Diese vier Grade der »Sohnschaft« nehmen auf unterschiedliche Weise teil an der ewigen Gottessohnschaft, am Gezeugtsein des göttlichen Sohnes durch den göttlichen Vater. Die Gotteskinder verdanken sich wie der ewige Sohn der Selbsthingabe des Vaters; Schöpfung und ewiger Sohn haben gemeinsam das Empfangen⁴⁰.

5.1.4 Das Proprium des göttlichen Vaters

Wie der sohnhaften Existenz das Empfangen zukommt, so erscheint umgekehrt als typisches Merkmal des Vaters das »Geben«. Dies wird besonders deutlich im Johannes-Evangelium, dem Gipfelpunkt des neutestamentlichen Zeugnisses über den göttlichen Vater. »Für Joh[annes]«, meint Schnackenburg, »ist Gott [Vater] schlechthin der Gebende, aus Liebe Gewährende, der im »Geben« seinen Heilswillen bekundet, und seine größte und allumfassende Gabe an die erlösungsbedürftige Menschheit ist sein Sohn, der *monogenés* (1,14.18; 3,16.18; vgl. 1 Joh 4,9). Schließlich gibt der Vater den Jüngern nach dem irdischen Weggang Jesu auch den Geist auf Bitten und an Stelle Jesu (14,16)«⁴¹.

Des weiteren erscheint der Vater im Johannes-Evangelium als der Sendende, der selbst nicht gesandt wird, wohl aber mit seinem Sohn in ewiger Einheit verbunden ist. Der Vater ist der ewige Ursprung des Sohnes, aber auch das Ziel, auf das sich der menschengewordene Logos ausrichtet⁴².

Für die systematische Reflexion über die Proprietät des Vaters im Leben der göttlichen Dreieinigkeit ist wichtig zunächst einmal das Ursprungssein: vom Vater geht von Ewigkeit her der Sohn aus; Vater und Sohn wiederum bringen immer schon den Heiligen Geist hervor. Negativ formuliert, ist der Vater nicht gezeugt, d.h. ursprungslos (*innascibilitas*). Positiv gewendet, ist der Vater derjenige, der den Sohn zeugt (*generatio activa*) und gemeinsam mit ihm den Heiligen Geist haucht (*spiratio activa*).

³⁹ STh I q. 33 a. 3 (dt. DTA 3, 126f).

⁴⁰ STh I q. 33 a. 3 ob. 2/ad 2.

⁴¹ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium II, Herder: Freiburg i. Br. ³1980, 154f.

⁴² Vgl. A. a. O. 153–157.

Der göttliche und der menschliche Vater sind verbunden durch die Analogie des Seins, aber die durch die Offenbarung erkennbare Ähnlichkeit ist verbunden mit einem grundlegenden Unterschied, der sich schon im »Vater unser« andeutet: »Vater unser der du bist im Himmel«. Damit wird auch die Differenz zum menschlichen Vater ausgedrückt. Im Matthäusevangelium betont Jesus denn auch später: »Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel« (Mt 23,9). Auf diese Stelle kommen wir noch zurück.

Worin besteht nun die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Vater? Im menschlichen Bereich ist Vaterschaft eine Beziehung, die nicht schon mit dem Personsein selbst gesetzt wird. Vater ist jemand nicht immer schon; zum Vater wird man. Oder, philosophisch ausgedrückt: das menschliche Vatersein ist ein Akzidenz. In Gott Vater dagegen sind Beziehung und Personsein miteinander identisch nach der auf dem Konzil von Florenz formulierten und auf Augustinus zurückgehenden trinitarischen Grundregel: in Gott ist alles »eins, wo sich keine Gegensätzlichkeit der Beziehung entgegenstellt« (DH 1330). Personsein in der Trinität ist eine in sich ständige Beziehung, und Vaterschaft meint das Sich-Geben im Zeugen des Sohnes und im Hauchen des Heiligen Geistes. Der Vater ist Vater zunächst einmal, insofern er den Sohn zeugt. Thomas von Aquin hebt dabei hervor, daß diese Vaterschaft nicht nur eine Metapher darstellt, sondern den Begriff der Zeugung auf höchste Weise verwirklicht. »Zeugen« bedeutet, ein der Form nach Gleiches hervorzubringen. Während im geschaffenen Bereich die Zeugung eine der Zahl nach neue Substanz hervorbringt, ist in Gott die Form des Zeugenden und des Gezeugten numerisch dieselbe. Je näher die Form des Gezeugten dem Zeugenden kommt, desto vollkommener ist sie. Zeugung und Vaterschaft sind darum in Gott logisch früher als im geschaffenen Bereich⁴³.

5.2 Vater »unser«

In der Bergpredigt spricht Jesus unter anderem vom Gebet zum »Vater, der im Verborgenen ist« (Mt 6,6). Dabei wird vorausgesetzt das private Gebet des einzelnen, das von entscheidender Bedeutung ist. Nicht wenige Christen beschränken freilich ihre religiöse Aktivität auf die individuelle Zwiesprache, und da ist es sicher wichtig, die gemeinschaftliche Dimension des Betens in den Blick zu nehmen. Darauf weist Johannes Chrysostomus: »Der Herr lehrt uns, gemeinsam für unsere Brüder zu beten. Denn er sagt nicht: ›Mein Vater‹ im Himmel, sondern: ›Vater unser‹, damit unser Gebet wie aus einer Seele für den ganzen Leib der Kirche eintrete«⁴⁴.

Diese Ausrichtung auf die Gemeinschaft zeigt sich dann auch deutlich im zweiten Teil des Vaterunser: »*Unser* tägliches Brot gib uns heute. Und vergib *uns* unsere Schuld, wie auch wir vergeben *unsern* Schuldigern. Und führe *uns* nicht in Versuchung, sondern erlöse *uns* von dem Bösen«. Der himmlische Vater, wie der irdische Familienvater, erscheint so als Prinzip der Gemeinschaft, der die Seinen zur Einheit zusammenführt.

⁴³ Vgl. STh I q. 33 a. 2 ad 4.

⁴⁴ In Mt. 19,4, zitiert im KKK, Nr. 2768.

5.3 Aufschau zum Vater und Ausschau (»geheiligt werde Dein Name«)

»Vater unser im Himmel«: die erste Anrufung im Gebet des Herrn richtet den Blick auf den himmlischen Vater selbst, in die Höhen der Ewigkeit. Erst dann geht die Aufmerksamkeit auf den Weg der Geschichte und die Vollendung des Reiches Gottes. Jesus »lehrt nicht nur, *Ausschau* zu halten nach dem kommenden Gott und dem nahenden Ende, sondern zunächst einmal *aufzuschauen* zum Vater«⁴⁵. Die zweite Vaterunser-Bitte, »geheiligt werde Dein Name«, schließt sich unmittelbar dem Aufblick an. Entsprechend jüdischem Gebetsbrauch wird vor allem im Bitten die Größe Gottes gepriesen. Aber dieses Lob enthält schon selbst eine Bitte: der Name Gottes soll geheiligt werden. Der Hinweis auf den Namen bedeutet, daß Gott nahe ist und angerufen werden kann. In der »Heiligung« ist vorausgesetzt die Heiligkeit Gottes, seine transzendente Wertfülle, welche die Ehrfurcht und die Bewunderung des Menschen weckt. »Heiligen« steht dabei in einem Beziehungsfeld mit zwei anderen Begriffen: »großmachen« (z. B. im Magnificat: Lk 1,46) und »verherrlichen« (Joh 12,28: »Vater, verherrliche deinen Namen!«). Erbeten wird also, daß die Größe und Herrlichkeit Gottes sichtbar werde auf dieser Erde.

Die Form der Bitte ist im Passiv gehalten gemäß dem jüdischen Brauch, das aktive Wirken Gottes auf respektvolle Weise zu umschreiben; die Exegeten sprechen hier vom *passivum divinum*. Dies bedeutet, daß Gott selbst seinen Namen heiligt. Wir müssen uns mit ganzen Kräften einsetzen für das Reich Gottes, aber dabei brauchen wir uns nicht verzweifelt abzustrampeln: denn der Erfolg hängt letztlich nicht von uns ab, sondern vom Einwirken Gottes des Vaters, der die Geschichte lenkt.

5.4 Die Königsherrschaft des Vaters (»Dein Reich komme«)

Die zentrale Bitte des Vaterunser ist zweifellos »Dein Reich komme«. Dieser Gebetswunsch überragt die folgenden Bitten »wie der Montblanc die ihn umgebenden Alpenberge«⁴⁶. Die Ankunft des Reiches ist bekanntlich der rote Faden in der Botschaft Jesu: »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!« So lauten die ersten programmatischen Worte Jesu im Markusevangelium (Mk 1,14). »Reich Gottes« oder »Reich des Himmels« – dieser Hinweis läßt Gott Vater in seiner herrschaftlichen Stellung als König erscheinen. Das Reich Gottes ist schon gekommen in Jesus Christus, aber es bedarf noch der Vollendung durch die Parusie, durch die Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten. Der Vater selbst wird die Vollendung herbeiführen und das zum Ziel bringen, was im Heilswerk des Sohnes begründet wurde.

5.5 Sohnschaft und Gehorsam (»Dein Wille geschehe«)

»Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden«: mit dieser Bitte wird bei Matthäus das Anliegen um das Kommen des Gottesreiches erweitert. Die Gestalt des

⁴⁵ Schürmann (Anm. 17) 30.

⁴⁶ Schürmann (Anm. 17) 19.

Vaters verbindet sich hier mit dem Hinweis auf den Willen, die Entscheidungsvollmacht, die den Gehorsam fordert. Erbeten wird dabei (*passivum divinum*), daß der Vater selbst seinen Willen durchsetzt. Aber gleichzeitig geht es auch darum, daß der Mensch den Willen Gottes annimmt. Dies wird deutlich, mit einer Anspielung auf das Vaterunser, schon bei der Ölbergszene: »Mein Vater, wenn dieser Kelch an mir nicht vorübergehen kann, ohne daß ich ihn trinke, geschehe dein Wille« (Mt 26,42).

5.6 Das Vertrauen auf die väterliche Vorsehung (»unser tägliches Brot gib uns heute«)

Die folgenden Bitten betonen drei menschliche Urbedürfnisse: die Sorge um den Lebensunterhalt (der von der göttlichen Vorsehung abhängt), das Problem der Schuld und die Bewahrung vor dem Glaubensabfall in der endzeitlichen Bedrängnis. Es sind gleichsam drei Hilfeschreie, die sich von Mal zu Mal steigern.

»Unser tägliches Brot gib uns heute«: auch diese Bitte gibt uns einen Einblick in das Geheimnis von Gott dem Vater. »Brot« ist eine Umschreibung für die Güter, die wir zum Leben brauchen. Die Sorge um den Unterhalt der Kinder ist auch typisch für den irdischen Vater, wie Jesus in der Bergpredigt anklingen läßt: »Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten« (Mt 7,11). Die Bitte um das tägliche Brot läßt die Güte des Vaters hervortreten, aber ebenso seine machtvolle Fähigkeit, gute Gaben auch wirklich zu geben. Hier spiegelt sich die Verbindung von Güte und Macht, die auch für den irdischen Vater maßgebend ist.

Gebetet wird um das Brot für heute, nicht um das für morgen. Hier erscheint das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, wie es sich wiederum vor allem in der Bergpredigt ausdrückt: »Macht euch ... keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen? Denn um all das geht es den Heiden. Euer himmlischer Vater weiß, daß ihr das alles braucht. Euch aber muß es zuerst um sein Reich und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben. Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug eigene Plage« (Mt 6,31–34).

Der Hinweis auf die göttliche Vorsehung verbindet sich häufig mit der Gestalt des himmlischen Vaters. Die Stichworte »Vater« und »Vorsehung« werden schon im AT ausdrücklich zusammengebracht, vor allem im Buch der Weisheit, das dabei hellenistische Gedanken mit aufnimmt und kritisch verarbeitet: »Deine Vorsehung, Vater, steuert es [das Schiff]; denn du hast auch im Meer einen Weg gebahnt und in den Wogen einen sicheren Pfad« (Weish 14,3). Während es im AT um Gott schlechthin geht, bindet Jesus die Hinweise auf die Vorsehung an das Vertrauen an Gott Vater. Systematisch gesehen, handelt es sich hier um eine Appropriation: eine Eigenschaft, die allen drei göttlichen Personen zukommt, wird einer bestimmten Person zugeeignet. Diese Zueignung darf freilich keine willkürliche Spielerei werden, sondern in Verbindung stehen mit dem Proprium der jeweiligen Person. Die Vorsehung wird besonders mit dem Vater verknüpft, weil er Ursprung und letztes Ziel allen Seins darstellt. Gleiches gilt etwa im »Credo« für das Bekenntnis zu Gott, dem allmächtigen

Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde: die Allmacht und das Schöpfertum kommen auch dem Sohn und dem Heiligen Geist zu; aber sie werden in besonderer Weise dem Vater appropiiert als dem Urprinzip.

5.7 Die väterliche Barmherzigkeit (»und vergib uns unsere Schuld ...«)

»Und vergib uns unsere Schuld«. In dieser Bitte stellt sich der Vater als derjenige dar, der bereit ist, zu verzeihen und Barmherzigkeit zu üben. Als Kommentar bietet sich nicht zuletzt das Gleichnis vom verlorenen Sohn an, der vom barmherzigen Vater mit offenen Armen aufgenommen wird (Lk 15). Auch die Barmherzigkeit ist eine Appropriation, die mit Vorliebe dem himmlischen Vater zugeeignet wird, in neuerer Zeit besonders in der Enzyklika *Dives in misericordia* (1980): »Vater« und »Barmherzigkeit« werden zusammengebracht. Diese Verbindung ist vorbereitet im AT, unter anderem in der Wortkombination »barmherzig und gnädig«. Während die göttliche Gnade (*chesed*) mit dem gütigen Herabneigen eines Königs assoziiert werden kann, bezieht sich Barmherzigkeit (*rahamim*) stärker auf die Liebe des Vaters⁴⁷. Königliche und väterliche Züge sind im Vaterunser innig miteinander verbunden. Die Tatsache, daß um die Vergebung *unserer* Schuld gebeten und die Verzeihung gegenüber dem Nächsten eingefordert wird, läßt den göttlichen Vater wiederum als Prinzip der Gemeinschaft erscheinen: wer im Frieden mit dem Vater leben will, muß auch bereit sein, den Geschwistern zu verzeihen.

5.8 Der machtvolle Schutz des Vaters (»und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen«)

»Und führe uns nicht in Versuchung«. Versuchung meint hier nicht nur »auf die Probe stellen«, sondern radikaler die unmittelbare Gefahr, der Sünde und damit der Verdammnis anheimzufallen⁴⁸. Die mit dem Kommen Jesu angebrochene Endzeit stellt den Menschen in die Entscheidung und in die äußerste Bedrängnis: »Wird ... der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde (noch) Glauben vorfinden?« (Lk 18,8) »Weil die Mißachtung von Gottes Gesetz überhandnimmt, wird die Liebe bei vielen erkalten« (Mt 24,12).

Es ist nicht der Vater, der verführt. Er wird vielmehr darum gebeten, nicht in eine Situation hineingeraten zu lassen, in der die Macht des Bösen den Menschen besiegt. In der Formulierung »und führe uns nicht in Versuchung« wird noch nicht unterschieden zwischen »Verursachen« und »Zulassen«. Dies geschieht später ausdrücklich in der Vätertheologie, namentlich bei Augustinus: Gott verursacht nicht die Versuchung, sondern läßt sie zu.

Auch die Bitte um die Bewahrung vor der Versuchung läßt die Macht des himmlischen Vaters hervortreten. »Noch ist keine Versuchung über euch gekommen, die den Menschen überfordert«, betont Paulus. »Gott ist treu; er wird nicht zulassen, daß

⁴⁷ Vgl. H. J. Stoebe, Art. »hnn«: THAT I (1971) 587–597, hier 594f.

⁴⁸ Vgl. KKK, Nr. 2847.

ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet. Er wird euch in der Versuchung einen Ausweg schaffen, so daß ihr sie bestehen könnt« (1 Kor 10,13).

»Sondern erlöse uns von dem Bösen«. Die letzte Bitte des Vaterunser läßt den Vater als denjenigen erscheinen, der seine Kinder vor negativen Einflüssen beschützt. Vom matthäischen Kontext her geurteilt, geht es hier um den Schutz vor dem unheilvollen Einfluß des Teufels (also nicht nur um »das« Böse, sondern auch um »den« Bösen)⁴⁹. »Wenn wir darum bitten, vom Bösen befreit zu werden, bitten wir auch um Befreiung von allen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Übeln, deren Urheber und Anstifter der Böse ist«, kommentiert der Weltkatechismus⁵⁰.

Im Vaterunser finden wir alle zentralen Themen der Rede von Gott dem Vater. Dabei werden auch die Grundelemente aufgenommen, die wir in der »Phänomenologie der Vaterschaft« betrachtet haben: erzeugen, erziehen, beschützen und ernähren.

(1) Zeugen: Der Vater ist derjenige, dem wir unsere Existenz als Adoptivkinder verdanken; wir sind seine Geschöpfe und werden gelenkt durch seine gütige Vorsehung.

(2) Erziehen: Der Vater erzieht uns, seinen Willen zu tun, d. h. dem Bösen zu widerstehen und das endgültige Kommen des Reiches zu beschleunigen. Er befähigt uns, untereinander Gemeinschaft zu stiften durch die Vergebung.

(3) Beschützen: Der Vater beschützt uns davor, im Ansturm der Versuchung der Sünde und dem Teufel zu unterliegen. Er bewahrt uns vor dem Glaubensabfall und der ewigen Verdammnis. (4) Ernähren: Der himmlische Vater sorgt für unseren täglichen Lebensunterhalt und führt uns zur Vollendung in seinem kommenden Reich. Jede Vaterunserbitte eröffnet so andere Gesichtspunkte der göttlichen Vaterschaft: seine Güte, seine Macht und seine Vorsehung.

6. Der Widerschein der göttlichen Vaterschaft in der Gemeinschaft der Kirche

6.1 Die Entsprechung zwischen göttlicher und menschlicher Vaterschaft (Eph 3,15)

Der Glaube an Gott den Vater hat Konsequenzen in der Gemeinschaft der Kirche. Dazu gehört das gemeinsame »Kindsein« aller Christgläubigen vor dem himmlischen Vater, die »Geschwisterlichkeit«, aber ebenso die sichtbare Erfahrung der Väterlichkeit. Die Beziehung zu Gottvater wird nämlich nicht nur in der unmittelbaren Hinwendung zu Ihm gelebt, sondern auch im Verhältnis zu Menschen, die in gewisser Weise Gott den Vater vertreten. Jede Aufgabe, die in verantwortungsvoller Weise etwas mitteilt und zum Ziele führt, ist im Grunde ein Widerschein der göttlichen Vaterschaft. Ein biblischer Ansatzpunkt für diesen Gedanken

⁴⁹ Vgl. Mt 5,37; 13,9.38 (*ho poneros* = der Böse).

⁵⁰ KKK, Nr. 2854.

der Teilhabe findet sich im Epheserbrief: »Daher beuge ich meine Knie vor dem Vater, nach dessen Namen jedes Geschlecht im Himmel und auf der Erde benannt wird ...« (Eph 3,14f). So lesen wir dort in der Einheitsübersetzung. Im griechischen Text steht für »Geschlecht« *patriá*; gemeint ist damit eine Gruppe (eine Sippe, ein Stamm oder ein Volk), die auf einen gemeinsamen Vater zurückgeht. In *patriá* klingt an das vorangehende *patér*, »Vater«. Wir könnten darum auch übersetzen: »Ich beuge meine Knie vor dem Vater, nach dessen Namen jede Vaterschaft im Himmel und auf der Erde benannt wird«. Der »Name« beinhaltet Macht und Einfluß; im ersten Kapitel des Epheserbriefes lesen wir, daß der »Vater der Herrlichkeit« Christus hoch erhoben hat »über jeden Namen ... Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt« (Eph 1,21f). Den »Namen« von Gott empfangen, bedeutet darnach, von Gott geschaffen und mit Vollmacht ausgestattet zu sein. Dies bezieht sich auf jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden, d.h. auf die Gemeinschaft der Menschen und selbst auf die Engelwelt, die als hierarchisch strukturiert gedacht wird. Im Kontext geht es darum, den allumfassenden Einfluß des Vaters zu betonen, »der durch die Macht, die in uns wirkt, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken können« (Eph 3,20).

In der Parallele zwischen dem göttlichen »Vater« und der geschöpflichen »Vaterschaft« klingt ein Entsprechungsverhältnis an: Gott Vater erscheint als Urbild jeder sozialen Struktur, die von einem personalen Träger der Verantwortung geleitet wird. Implizit mitgedacht ist hier die Analogie des Seins, die sich auch im folgenden Kapitel deutlich ausdrückt: »ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist« (Eph 4,6). Das Stichwort »Analogie«, dies sei nebenbei vermerkt, findet sich schon im alttestamentlichen Buch der Weisheit: »von der Größe und Schönheit der Geschöpfe läßt sich auf ihren Schöpfer schließen« (Weish 13,5); *analogos ... teoreítai*, heißt es im griechischen Urtext. Wer die Seinsanalogie ablehnen wollte, wie der reformierte Theologe Karl Barth, müßte auch das Buch der Weisheit zurückweisen. Es gehört in der Tat nicht zum Bibelkanon des Protestantismus, der oft dazu neigt, an die Stelle der Seinsanalogie eine kontradiktorische Dialektik von Gott und Welt zu setzen.

6.2 »Nur einer ist euer Vater« (Mt 23,9)

Ein kontradiktorischer Gegensatz zwischen Gott und Welt begegnet uns, jedenfalls auf den ersten Blick, im Matthäusevangelium. In seiner Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer geißelt Jesus die Heuchelei und Ehrsucht der religiösen Führer Israels, die sich gerne »Rabbi« (Meister) nennen lassen. »Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer, Christus. Der Größte von euch soll euer Diener sein« (Mt 23,8–11).

»Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen«⁵¹: was bedeutet das? Heißt es, in jedem Fall den Titel »Vater« zu vermeiden, möglicherweise sogar innerhalb der eigenen Familie?

Im AT finden wir den Hinweis, daß Propheten (Elija und Elischa) von ihren Jüngern »Vater« genannt werden (2 Kön 2,12; 6,21; 13,14). Zur Zeit Jesu bekommen auch bedeutende religiöse Persönlichkeiten der Vergangenheit (wie Abraham, Isaak und Jakob)⁵² oder hervorragende Rabbinen⁵³ den Ehrentitel »Vater«. Das Matthäusevangelium legt nahe, daß dergleichen auch im Blick auf Schriftgelehrte geschah. Dieser Brauch wird offensichtlich von Jesus getadelt. Ist darum die Kirche eine »Gemeinschaft ohne Väter«?

Die frühe Kirche hat keineswegs den »Vater«-Titel Gottvater allein vorbehalten, sondern auch wichtige Persönlichkeiten des alten und neuen Gottesvolkes als »Väter« benannt. Die deutlichsten Zeugnisse dafür finden wir bei Paulus, z. B. im Ersten Korintherbrief: »Nicht um euch bloßzustellen, schreibe ich das, sondern um euch als meine geliebten Kinder zu ermahnen. Hättet ihr nämlich auch ungezählte Erzieher in Christus, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus bin ich durch das Evangelium euer Vater geworden. Darum ermahne ich euch: Haltet euch an mein Vorbild!« (1 Kor 4,14–16)⁵⁴.

Paulus spricht hier von einer Vaterschaft »in Christus«. Dieser Hinweis bildet auch den Schlüssel für eine korrekte Auslegung von Mt 23,9, wonach wir niemanden auf Erden »Vater« nennen sollen. Es geht keineswegs um ein absolutes Verbot, im menschlichen und kirchlichen Bereich den Titel »Vater« zu gebrauchen. Untersagt wird vielmehr, eine menschliche Autorität in den Vordergrund zu rücken auf Kosten der einzigen wahren Autorität, die dem himmlischen Vater zukommt. Menschliche Autorität ist nur dann legitim, wenn sie die Urautorität Gottes zur Geltung bringt. Jedenfalls spricht der Jakobusbrief, dessen judenchristliche Tradition eng mit dem Matthäusevangelium verwandt ist, ohne jeden Skrupel von »unserem Vater Abraham« (Jak 2,21; vgl. Röm 4,12). Nach dem Hebräerbrief hat Gott viele Male und auf vielerlei Weise zu den »Vätern« gesprochen (Hebr 1,1; vgl. Röm 9,5). Angesichts dieses Umfeldes bemerkt Johannes Chrysostomus zu Mt 23,9: »»Auch sollt ihr niemand Vater nennen«, nicht etwa, als sollten sie diesen Namen nie gebrauchen, sondern sie sollten wissen, wen man vorzüglich Vater zu heißen hatte. Wie nämlich der Name »Lehrer« nicht einem Lehrer vorzugsweise und ausschließlich zukommt, so ist

⁵¹ Auf Variationen der Übersetzung einzugehen, scheint hier nicht nötig, weil das Kernproblem (die Entgegensetzung von göttlicher und menschlicher Vaterschaft) gleich bleibt. Übersetzen könnten wir auch: »Ihr auf Erden sollt euch nicht Vater nennen lassen« (parallel zum vorausgehenden Vers: zurückgewiesen wird das Streben nach Ehrentiteln), oder »Nennt niemand unter euch auf Erden Vater«. Im ersten Fall wäre nur untersagt, aus eigenem Antrieb die Anrede »Vater« zu beanspruchen, im zweiten Fall ginge es nur um die Anrede innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Die oben zitierte »Einheitsübersetzung« bietet die drastischste Auslegung, die sich auf jeden Vater bezieht, auch innerhalb der Familie. Vgl. J. Gnlika, Das Matthäusevangelium II (HTbK I/2), Herder: Freiburg i. Br. 1988, 276 f.

⁵² Vgl. Sir 44.

⁵³ Ein Traktat der Mischna nennt sich »Aussprüche der Väter«.

⁵⁴ Vgl. Gal 4,19; 1 Thess 2,11; Phlm 10.

es auch mit dem Namen Vater. Gott ist der Ursprung aller Lehrerschaft und Vaterschaft«⁵⁵.

6.3 Der Bischof als Abbild des göttlichen Vaters nach Ignatius von Antiochien

»Vater« – so wird in der alten Kirche mit Vorliebe der Bischof angeredet, der als Repräsentant des himmlischen Vaters erscheint. Dies geschieht schon in den Briefen des Ignatius von Antiochien, der eine tiefgründige Theologie des Bischofsamtes entfaltet. Der Bischof wird vorgestellt als »Abbild« (*týpos*) des Vaters: »Alle sollen die Diakone achten wie Jesus Christus, ebenso den Bischof als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln. Ohne diese ist von Kirche nicht die Rede«⁵⁶. Wie der Bischof als Abbild des Vaters benannt wird, so erscheint umgekehrt auch Gottvater als »Bischof«, wie Ignatius betont:

»Euch ziemt es, das jugendliche Alter des Bischofs nicht auszunützen, sondern entsprechend der Kraft Gottes des Vaters ihm alle Ehrfurcht zu erweisen, so wie ich erfahren habe, daß auch die heiligen Presbyter seine offensichtliche Jugend nicht mißbraucht haben, sondern sich ihm als Verständige in Gott fügen – doch nicht ihm, sondern dem Vater Jesu Christi, dem Bischof aller«⁵⁷.

Mit anderen Worten: wer sich dem Bischof als dem Vertreter des himmlischen Vaters widersetzt, wendet sich gegen die höchste Autorität Gottes selbst. »Bestreben wir uns deshalb«, mahnt Ignatius, »dem Bischof nicht zu widerstehen, damit wir Gott unterstellt seien«⁵⁸. »Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist ... Wer den Bischof ehrt, steht in Ehren bei Gott; wer hinter dem Rücken des Bischofs etwas tut, dient dem Teufel«⁵⁹.

Ignatius von Antiochien spricht diese mahnenden Worte aus in einer Situation der Verfolgung von außen und der Anfechtung von innen. In der Kirche drohen Spaltungen und wüten gnostisierende Irrlehren, welche den wahren Glauben an Jesus Christus untergraben. In den Gemeinden gibt es gleichsam »tollwütige Hunde, die tückisch beißen«⁶⁰. »Haltet euch fern von den schlimmen Gewächsen, die ... nicht Pflanzung des Vaters sind!«⁶¹ »Laßt euch nicht täuschen, meine Brüder!« warnt Ignatius. »Wenn einer einem Schismatiker folgt, erbt er das Reich Gottes nicht; wenn einer in fremdartiger Lehre wandelt, der stimmt mit dem Leiden [Christi] nicht überein«⁶². »Daher ziemt es euch, mit dem Sinn des Bischofs einig zu laufen ... Denn euer Gottes würdiges Presbyterium, das seinen Namen mit Recht trägt, ist mit dem Bi-

⁵⁵ In Mt., hom. 72,3 (BKV² Johannes Chrysostomus IV, S. 7).

⁵⁶ Ad Trall. 3,1 (dt. Ed. J. A. Fischer, S. 175).

⁵⁷ Ad Magn. 3,1 (Fischer 163).

⁵⁸ Ad Eph. 5,3 (Fischer 147).

⁵⁹ Ad Smyrn. 8,2–9,1 (Fischer 211–213).

⁶⁰ Ad Eph. 7,1 (Fischer 147).

⁶¹ Ad Philad. 3,1 (Fischer 197).

⁶² Ad Phil. 3,3 (Fischer 197).

⁶³ Ad Eph. 4,1–2 (Fischer 145).

schof so verbunden wie Saiten mit einer Zither. Deshalb ertönt in eurer Eintracht und zusammenklingenden Liebe das Lied Jesu Christi.« Ihr »sollt zum Chore werden, damit ihr in Eintracht zusammenklingt, Gottes Melodie in Einigkeit aufnehmt und einstimmig durch Jesus Christus dem Vater singet, auf daß er euch höre und aus euren guten Werken euch erkenne als Glieder seines Sohnes«.

Ignatius mahnt nicht nur die Gemeinden zur Einheit mit dem Bischof, sondern auch die Bischöfe, mutig, klug und tatkräftig ihre Verantwortung wahrzunehmen. Besonders deutlich wird dies im Brief an Polykarp, den Bischof von Smyrna. Ignatius ermuntert seinen Mitbruder, ein »Kämpfer Gottes« zu sein⁶⁴, für die Einigkeit zu sorgen, einem jeden einzelnen zuzusprechen und alle in Liebe zu erdulden⁶⁵. »Bringe ... die stark von der Pest Befallenen in Sanftmut zur Unterordnung! ... Werde klug wie eine Schlange in allen Dingen und stets einfältig wie die Taube!«⁶⁶ »Nichts soll ohne dein Einverständnis geschehen; auch du tue nichts ohne Gott, was du ja auch nicht tust; sei fest!«⁶⁷

Was der heilige Bischof Ignatius über den Bischof sagt, können wir gewiß in analoger Weise auch auf die Priester und Diakone anwenden: auch für sie gilt es, mit ihren Brüdern und Schwestern auf Gott den Vater ausgerichtet zu sein; auf der anderen Seite haben sie aber ebenso die Verantwortung, die väterliche Autorität des himmlischen Vaters erfahrbar zu machen. Gewiß ist eine solche Verantwortung nicht einfach. Ignatius, in Treue zu seinem väterlichen Amt als Bischof, wurde den Löwen vorgeworfen. Aber gerade auf diese Weise gelangte er zur Heiligkeit. »Laßt mich ein Fraß für Bestien sein, durch die es möglich ist, zu Gott zu gelangen!« schreibt der syrische Bischof an die Gemeinde von Rom. »Weizen Gottes bin ich und durch die Zähne von Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde«⁶⁸. Durch das Martyrium geht der Weg zum Vater: »Meine Liebe ist gekreuzigt und kein Feuer ist in mir, das in der Materie Nahrung sucht; dagegen ist lebendiges und redendes Wasser in mir, das innerlich zu mir sagt: Auf zum Vater!«⁶⁹

7. Ausklang

Die Briefe des Ignatius von Antiochien versetzen uns in eine Zeit, die in mancher Hinsicht nicht unähnlich scheint der unsrigen. Wichtig ist die Einheit mit dem Bischof, die durch Jesus Christus auf die Einheit mit dem göttlichen Vater hinzielt, Ursprung und Ziel allen Seins. Diese Einheit vollzieht sich in der Wahrheit, die gegen Irrlehren zu verteidigen ist, und in der Liebe, die sich jedem einzelnen geduldig zuwendet. Sie ereignet sich in der Gemeinschaft der Gesamtkirche, wobei nach den

⁶⁴ Ad Polyc. 2,3; 3,1 (Fischer 219).

⁶⁵ Ad Polyc. 1,2–3 (Fischer 217).

⁶⁶ Ad Polyc. 2,1–2 (Fischer 217).

⁶⁷ Ad Polyc. 4,1 (Fischer 219).

⁶⁸ Ad Rom. 4,1 (Fischer 187).

⁶⁹ Ad Rom. 7,2 (Fischer 191).

Worten des Ignatius die Kirche von Rom »den Vorsitz in der Liebe führt«⁷⁰. Die Verbindung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn führt zu einer bewundernswerten Kraft, die selbst das Martyrium erträgt. Vielleicht noch schwerer als das Martyrium war für Ignatius der von den Verfolgern auferlegte Zwang, sein Bistum zu verlassen. Aber im Gebet und im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung konnte der heilige Bischof auch diese Situation meistern. Er schreibt im Brief an die Römer: »Gedenkt in eurem Gebet der Kirche von Syrien, die statt meiner Gott zum Hirten hat! Jesus Christus allein wird ihr Bischof sein, und eure Liebe«⁷¹.

Der Glaube an den Vater gibt auch uns die Kraft, im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung unseren Weg zu gehen. Gerade eine Zeit großer Bedrängnisse kann Gnadenströme freisetzen, die ansonsten nicht fließen würden. Auch dies zeigt das Leben des Ignatius von Antiochien: seine Briefe mit ihrer weitreichenden Wirkungsgeschichte sind entstanden auf der Reise, an deren Ende das Martyrium stand.

⁷⁰ Ad Rom. Praescr. (Fischer 183).

⁷¹ Ad Rom. 9,1 (Fischer 191).

L. N. Tolstoj – ein Gnostiker seiner Zeit?

Von Marian Machinek MSF, Posen

Wenn man das ethisch-religiöse System L. N. Tolstoj (1828–1910) von der theologischen Warte aus betrachtet, kann man sich des Eindrucks einer gewissen Affinität mit dem Gedankengut der Gnosis nicht erwehren. Pantheistische Anklänge in der Gotteslehre, eine zur offiziellen Kirchendogmatik alternative Christologie, eine reduktionistische Anthropologie, eine vernichtende Wissenschafts- und Kulturkritik – das sind nur einige Kernpunkte des tolstojschen Denkens, deren gnostisches Pendant nicht schwer zu finden wäre. Es erscheint daher sinnvoll, der Titelfrage nachzugehen: Läßt sich die tolstojsche Lehre tatsächlich als ein neognostisches System bezeichnen? Der Rahmen dieses Artikels erlaubt es nicht, eine ausführliche Darlegung des ethisch-religiösen Systems Tolstoj¹ noch jene der gnostischen Hauptthemen² zu präsentieren. Beides wird hier nur insofern behandelt, wie es für die Beantwortung der Titelfrage nötig erscheint.

Gnosis – ein vielgestaltiges Phänomen

Es empfiehlt sich, zuerst auf eine Begriffsklärung hinzuweisen, die in den meisten Abhandlungen über die Gnosis vorgenommen wird. Im Unterschied zur ursprünglichen Bedeutung des griechischen Begriffs *gnosis*, der »das rationale Erfassen von Sachverhalten durch Einsicht«³ meinte, wird hier das Wort »Gnosis« in der spezifischen Bedeutung verwendet, die es im Kontext der Mysterienkulte und der esoterischen Religionsbewegungen der Spätantike erhalten hat, nämlich als eine heilsrelevante, erlösende Erkenntnis. Der Begriff »Gnosis« will demnach ein religionsge-

¹ Der Verfasser darf auf seine Arbeiten zu diesem Thema verweisen: »Gottes- und Menschenbild als Schlüssel zum Verständnis des radikalen Pazifismus Leo Tolstoj«, in: Forum Katholische Theologie 14 (1998), 49–61; »Sein in Christus«. Deutung eines Nichtchristen« (in: »Christus ist in euch – Christus ist unter euch«. Die Gnadenmoral in der Polarität von Vernunft und Glaube. FS J. G. Ziegler, St. Ottilien 1998, 142–157) sowie die ausführliche Darlegung »Das Gesetz des Lebens? Die Auslegung der Bergpredigt bei L. N. Tolstoj im Kontext seines ethisch-religiösen Systems«, St. Ottilien 1999.

² Es wird hier hauptsächlich auf die ausführlichen Arbeiten von K. Rudolph (Die Gnosis, Göttingen³ 1990) und W. Hörmann (Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien), Augsburg 1995 sowie auf ausführliche Artikel von K. Rahner (Christlicher Gnostizismus, in: LThK², Bd. 4, 1028–1030), K. Berger (Gnosis/Gnostizismus. I. Vor- und außerchristlich, in: TRE, Bd. 13, 519–535), R. McLachlan Wilson (Gnosis/Gnostizismus. II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche, TRE, Bd. 13, 536–550), C. Scholten, Gnosis, Gnostizismus. II. Alte Kirche, in: LThK³, Bd. 4, 803–809) rekurriert.

³ M. S. Torini, Gnosis, Gnostizismus. I. Religionsgeschichtlich, in LThK³, Bd. 4, 802.

schichtliches Phänomen⁴ bezeichnen, während für seine konkrete Ausgestaltung und Kristallisation im Rahmen bestimmter Gruppen der Begriff »Gnostizismus« reserviert wird.⁵

Fragt man nach dem historischen Rahmen des spätantiken Gnostizismus, so bereitet vor allem die zeitliche Bestimmung seines Auftretens Schwierigkeiten. Es scheint nämlich, daß allein das Vorhandensein einiger gnostischer Motive im spätantiken Schrifttum kein zwingendes Merkmal für ein gnostisches System sein muß, da es sich dabei oft um allgemein bekannte Mythen und Spekulationen handelt, die später durch gnostische Systeme aufgegriffen und umgedeutet wurden. Diese Beobachtung wird wichtig im Kontext der Frage, ob die Gnosis ein vorchristliches Phänomen sei oder ob ihr Aufkommen eng mit der Ausbreitung des christlichen Gedankengutes verbunden ist. Nach dem berühmten Fund von Nag Hammadi (1945), wo eine ganze Bibliothek mit gnostischen Schriften entdeckt worden war, wird die Meinung stark vertreten, daß man zwar von einem vorneutestamentlichen, aber nicht von einem vorchristlichen Gnostizismus sprechen kann. Würde man das Aufkommen der gnostischen Systeme Seite an Seite mit dem Christentum annehmen, dürfte dies nicht in dem Sinne verstanden werden, daß es keine außerchristliche Gnosis gegeben hat. Dabei wirft die Datierung einiger gnostischen Schriften große Probleme auf. Es läßt sich nicht leugnen, daß einige der gnostischen Vorstellungen vorchristlich sind, aber »kein uns bekanntes gnostisches Dokument kann in seiner gegenwärtigen Form vor dem Zeitraum des Neuen Testaments datiert werden«⁶. Auf jeden Fall fällt die Blütezeit der großen gnostischen Systeme auf das 2.–3. Jh. n. Chr.

Sucht man im Bereich des Neuen Testaments nach gnostischen Spuren, könnte man einige Anklänge finden, wobei die Reichweite von der Übernahme und Adaptation des gnostischen Vokabulars und der gnostischen Motive (z. B. im Corpus Johanneum und an einigen Stellen in den Deuteropaulinen) bis hin zu einer scharfen Polemik und deutlicher Abgrenzung (z. B. in Pastoralbriefen und der Offenbarung des Johannes) reicht. Um nicht allzusehnell die relevanten Stellen aus dem NT als »gnostisch« zu etikettieren, muß man die grundlegende Frage berücksichtigen: »Stammen sie aus Gnosis oder Gnostizismus, oder wurden sie nur gnostisch im Zusammenhang eines gnostischen Systems?«⁷

⁴ Es ist sinnvoller von einem »Phänomen« als von einem »Glauben« und gar einer »Kirche« zu sprechen, denn es gibt im Bereich der Gnosis, ungeachtet aller Gemeinsamkeiten, keine normgebende Theologie und auch keine pangnostisch verbindlichen Dogmen.

⁵ R. McLachlan Wilson, *Gnosis*, a. a. O., 536.

⁶ R. McLachlan Wilson, *Gnosis*, a. a. O., 536. Vgl. K. Berger (*Gnosis*, 520): »Allgemein zugegeben ist, daß auch nichtchristlicher Gnostizismus entwickelt erst in christlicher Zeit vorliegt.« Berger referiert die Kontroverse zwischen der Forschung des deutschsprachigen Raumes, die seit dem Aufkommen der religionsgeschichtlichen Methode von einer vorchristlichen und außerjüdischen Herkunft der Gnosis überzeugt ist, und den englischsprachigen Forschern, welche die Meinung vertreten, daß keiner der gnostischen Texte die Annahme einer vorchristlichen Gnosis erlaubt (ebd., 519f).

⁷ R. McLachlan Wilson, *Gnosis*, a. a. O., 540. Zur Problematik der »Vorchristlichkeit« bzw. »Nachchristlichkeit« im Zusammenhang mit der Chronologie der Gnosis vgl. C. Colpe, *Gnosis II* (Gnostizismus), in: RAC 11, 540f.

Charakteristisch für das Phänomen der Gnosis ist ein weitgehender Synkretismus. Man findet dabei sowohl Gemeinsamkeiten mit der altgriechischen Orphik aus dem 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert, wie auch mit den vorsokratischen Denktraditionen und dem Platonismus. Neben den Mysterienreligionen und den jüdisch-apokalyptischen Traditionen, die weitere geistesgeschichtliche Wurzeln der Gnosis bilden, muß auch auf eine wichtige orientalische Komponente hingewiesen werden, zu der eine ganze Reihe von gängigen Motiven aus den indo-iranischen Religionen gehört.⁸

Während die großen gnostischen Schulen und Systeme im Westen im 3. Jh. ihre Blütezeit hinter sich hatten, hat zu dieser Zeit im Osten ihre Expansion erst begonnen. Vor allem zwei gnostische Strömungen, der Manichäismus und der Mandäismus, erwiesen sich als überlebensfähig. Das manichäische System, das C. Colpe als Höhepunkt und Vollendung der gesamten Gnosis bezeichnet⁹, entwickelte sich sogar zu einer Weltreligion und überlebte in seinen Ausläufern bis zum 14. Jh., nicht zuletzt durch die prinzipielle Bereitschaft, die Inhalte anderer Religionen, wie z. B. jene der Zarathustra-Traditionen, des Buddhismus und anderer indo-iranischer Traditionen, zu assimilieren.¹⁰ Die einzige gnostische Glaubensform, die sich seit den Anfängen der Gnosis bis in unsere Zeit erhalten hat, ist der Mandäismus, dessen einige Tausend Anhänger im Irak leben.¹¹

Tolstoj und Gnosis – erste Bestandsaufnahme

Die Suche nach direkt übernommenem Gedankengut bestimmter gnostischer Systeme im imposanten Werk Tolstoj¹² muß enttäuschen. Wörtliche Zitate bzw. Abhandlungen zum Thema »Gnosis« fehlen. Würde man einerseits mit M. Eliade die Spekulationen der Gnosis als einen »totalen Mythos« bezeichnen und andererseits die mehrfach geäußerte, entschiedene Ablehnung Tolstoj gegenüber mythologischen Inhalten jeglicher Religion berücksichtigen, müßte das Unterfangen, Tolstoj mit der Gnosis zu vergleichen, sinnlos erscheinen. Religiöse Ansichten, die als Erzeugnisse einer zügellosen Phantasie erscheinen, wozu Tolstoj »alle kosmologischen und historischen Behauptungen über die Erschaffung der Welt und über ihre

⁸ Schon die Hypothesen über den Ursprung der Gnosis, die z. B. von einer »Umdeutung des Urchristentums in hellenistischen Denkformen«, »Orientalisierung des Christentums«, »Hellenisierung der altorientalischen Religionen«, »mythologisch-dualistischen Abart eines synkretistischen Judentums« oder »Entartung der griechischen Philosophie« sprechen (vgl. C. Colpe, Gnosis. I. Religionsgeschichtlich, in RGG³, Bd. 2, 1961), lassen die Mannigfaltigkeit dieses Phänomens erahnen. Einen Überblick über die geistesgeschichtlichen Wurzeln der Gnosis bietet R. Geisen, Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik, Paderborn 1992, 98–107. Vgl. auch K. Berger, Gnosis, a. a. O., 527.

⁹ Vgl. C. Colpe, Gnosis, a. a. O., 1652.

¹⁰ Zum Manichäismus vgl. H.-J. Klimkeit, Mani, Manichäismus, in: LThK², Bd. 6, 1265–1269; K. Rudolph, Die Gnosis, a. a. O., 352–379.

¹¹ Zum Mandäismus vgl. K. Rudolph, Die Gnosis, a. a. O., 379–394.

¹² Die Jubiläumsausgabe der Werke Tolstoj umfaßt einundneunzig Bände (Moskau 1957 ff).

Dauer«¹³, also typisch gnostische Motive, zählt, bezeichnet er als belanglos, ja sogar als schädlich. Außerdem stellt sich die Frage, ob das gnostische Gedankengut dem russischen Dichter überhaupt bekannt war. Obwohl die Hinweise hierfür ebenfalls sehr spärlich sind, erlauben sie trotzdem ein vorsichtig bejahendes Urteil.

Ein Hinweis, daß gnostische Vorstellungen Tolstoj nicht fremd waren, ist die gelegentliche Erwähnung gnostischer Sekten und Gruppen, auf die er in seinem religionsgeschichtlichen Selbststudium stieß. Mit der Behauptung, unter Konstantin sei der Kirche Gewalt angetan worden sowie mit der Verurteilung aller christlicher Konfessionen der Gegenwart, vermerkt Tolstoj 1879 in seinem Tagebuch: »Wahrhaftig sind nur die Unterdrückten, die Paulizianer, Donatisten, Bogomilen und andere.«¹⁴ Die aufgezählten sektiererischen Gruppen werden allgemein als mittelalterliche Fortführer der Gnosis angesehen.¹⁵ Ob Tolstojs Sympathie mit diesen Sekten allein auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß sie von der Großkirche bekämpft wurden oder ob Tolstoj sich auch mit einigen Glaubensinhalten dieser Gruppen identifizieren konnte, bleibt freilich offen. Außerdem dürfte Tolstoj bei der Lektüre der Vordenker der historisch-kritischen Schriftexegese, wie z.B. F. C. Baur (1792–1860) oder D. F. Strauß (1808–1874) auf Abhandlungen über die Gnosis gestoßen sein.¹⁶

Was jedoch mit Sicherheit festgestellt werden kann, ist die Tatsache, daß Tolstoj auf (teilweise) dieselben Traditionen oder gar Quellen wie die Gnosis zurückgriff, selbst, wenn er direkt keine rein gnostischen Quellen benützte. Die meisten gnostischen Vorstellungen greifen ja religiöse Traditionen auf, die »im alten Iran und im Indien der Upanishaden, in der Orphik und im Platonismus bezeugt«¹⁷ sind. Vor allem die Traditionen des Ostens, des Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und der LaoTse-Lehre haben den russischen Dichter lebhaft interessiert. Der Biograph und Anhänger Tolstojs, Paul Birukoff, hat 1925 die schriftlichen Zeugnisse, Briefe und Abhandlungen über die Beziehungen Tolstojs zu Vertretern verschiedener orientalischer Religionen herausgegeben und eine tiefe »Seelenverwandtschaft [Tolstojs] mit dem Geiste der orientalischen Religionen«¹⁸ festgestellt.

Selbst wenn diese Vermutungen über die Verbindungspunkte zwischen Tolstoj und dem gnostischen Gedankengut zutreffen, bleibt allerdings die Tatsache einer grundsätzlichen Fremdheit bestehen zwischen dem *äußeren Gewand* des rationalistisch geprägten, ethisch-religiösen Systems Leo Tolstojs und den stark mythologisch gefärbten, gnostischen Vorstellungen, die einem bei den bekannten gnostischen Systemen der Spätantike begegnen. Bedeutet dieser Befund jedoch, daß die Titelfrage dieses Aufsatzes verneint werden muß? Bevor dies endgültig bestätigt

¹³ Vgl. einen Brief Tolstojs an Baba Premanand Bharati, in: P. Birukoff, Tolstoj und der Orient. Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstojs Beziehungen zu den Vertretern orientalischer Religionen, Zürich – Leipzig, 1925, 32.

¹⁴ Zit nach E. Schmidt, Editorische Notiz, in: L. N. Tolstoj, Mein Glaube, München 1990.

¹⁵ Vgl. K. Rudolph, Die Gnosis, a. a. O., 357. Vgl. auch C. Scholten, Gnosis, a. a. O., 809.

¹⁶ Vgl. L. N. Tolstoj, Mein Glaube, a. a. O., 342–343.

¹⁷ M. Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, Freiburg i. Breisgau² 1994, 316.

¹⁸ P. Birukoff, Tolstoj und der Orient, a. a. O., 255.

oder falsifiziert wird, muß nach möglichen inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen den Ansichten Tolstojs und der Gnosis gefragt werden.

Die Bedeutung der Erkenntnis

Die Erkenntnis ist das zentrale Motiv der Gnosis. Diese Erkenntnis, die sich auf das richtige Erfassen von Gott, der Welt und dem menschlichen Schicksal bezieht, zielt nicht lediglich auf die Befriedigung der menschlichen Neugier, sondern hat eine Heilsbedeutung, also eine ausgesprochen religiöse Dimension. Das Maß der erlösenden Erkenntnis liegt der Dreiteilung der Menschheit in den meisten gnostischen Systemen zugrunde. Während die »Pneumatiker«, also die Gnostiker selbst, die »wahre« Erkenntnis besitzen, haben die »Psychiker«, zu denen in der christlichen Gnosis die Masse der Gemeindechristen zählt, noch eine Chance auf die Erlangung der erlösenden Erkenntnis. Im Unterschied dazu stehen die »Sarkiker« (die »Fleischlichen«), die der höheren Gnosis nicht fähig sind. Diese Dreiteilung der Menschen bezieht sich gleichzeitig auf jedes einzelne menschliche Wesen, das alle drei Elemente in sich vereinigt. Es ist ein beliebtes Motiv der Gnosis, von einem »Schlaf«, einer »Betäubung« zu sprechen, aus dem das narkotisierte Selbst geweckt werden muß, damit ihm die wahre, erlösende Erkenntnis offenbar werden kann. Auch dieses »Offenbarwerden« ist bedeutsam und weist darauf hin, daß es sich hier nicht bloß um ein einfaches Belehren, sondern um ein Eindringen in ein tiefes Geheimnis handelt.

Vergleicht man diese gnostischen Ansichten mit dem tolstojschen System, wird man auf die zentrale Bedeutung des »Verstehens« aufmerksam gemacht. Welche Bedeutung dieses »Verstehen vom Leben« für Tolstoj einnimmt, kann seine Übersetzung (die gleichzeitig eine Auslegung ist!) des johanneischen Prologs (vgl. Joh 1,1–18) sein, in der das zentrale Wort *logos* mit »Verstehen des Lebens« übersetzt wird: »Als Grundlage und Anfang alles Übrigen ward das Verstehen des Lebens gesetzt. Das Verstehen des Lebens ward gesetzt statt Gottes. Das Verstehen des Lebens war Gott.«¹⁹ Obwohl Tolstoj dieses »Verstehen« ganz in der Tätigkeit der Vernunft sieht, kann er unbeschadet dessen sagen, daß das richtige Verständnis vom Leben ihm Christus persönlich offenbart habe.²⁰ Wenngleich hier kein mystisches Erlebnis angedeutet sein dürfte, übersteigt der Vorgang des Verstehens ein simples Begreifen und wächst zu einer einschneidenden Lebenserfahrung.

Der gnostische Zustand der Selbstvergessenheit der Seele hat ein Pendant in der tolstojschen »Hypnose«. Mit diesem Wort bezeichnet der Dichter den Zustand der Menschen, die am überlieferten Glauben und dem traditionellen Gesellschaftssystem festhalten und die Existenz einer Alternative zum Bisherigen für unmöglich halten.²¹ Die Ursache dieses »Tiefschlafs der Seelen« kann freilich in dem rationali-

¹⁹ L. N. Tolstoj, Kurze Auslegung des Evangeliums, a. a. O., 48.

²⁰ L. N. Tolstoj, Mein Glaube (über. v. A. Perloff), a. a. O., 7.

²¹ Vgl. L. N. Tolstoj, Tagebücher 1847–1910 (übers. v. G. Dalitz), München 1979, 617.

stisch geprägten System Tolstoj's nicht die gnostische kosmische Katastrophe sein, die in den göttlichen Sphären in den Uranfängen stattgefunden hat und, vermittelt durch ausgiebige mythologische Erzählungen, den Inhalt der erlösenden Erkenntnis darstellt.²² Tolstoj sieht die »Hypnose« der Menschheit in der falschen Erziehung, die von Kirche, Staat, ja der ganzen Gesellschaft wie von einem Netz böser Kräfte gefördert wird und so das »Erwachen« der Menschen zum richtigen Verständnis vom Leben unmöglich macht. Dieses richtige Verstehen vom Leben, das mit der wahren Einschätzung der eigenen Existenz verbunden ist, erhält bei Tolstoj heilsbedeutsame Züge: Nur wenn die Menschen aus ihrer »Hypnose« erwachen, können sie das größtmögliche Glück erreichen.

Wodurch kann der Mensch aus dem seelischen »Schlaf« erweckt werden? Da die Gnosis, entsprechend ihrer mythologischen Kosmogonie, diesen »Schlaf« auf die eifersüchtige Herrschaft der Weltmächte (Archonten) zurückführt, bedarf es eines überweltlichen Anstoßes (eines »Erlösers« bzw. einer äußeren Vermittlung der heilsbedeutsamen Inhalte). Manche gnostische Systeme führen hier eine ganze Reihe von erleuchteten Gestalten an, welche die Seelen an ihre außerweltliche Herkunft erinnern. Zu den »Lichtboten«, die in den unterschiedlichen Zeiten aber immer mit derselben Botschaft auftreten, zählt z.B. der Manichäismus, neben dem Stifter Mani auch Buddha, Aurentes, Zoroaster, Jesus und eine ganze Reihe anderer.²³ Die Art und Weise, wie Jesus und andere große Religionsstifter der Weltgeschichte in der tolstojschen Lehre eingeschätzt werden, könnte man demnach als »gut manichäisch« bezeichnen. In die Reihe von Einsichten, die »Eigenständiges, Wesentliches, Notwendiges« darstellen, zählt Tolstoj in einem Atemzug: »Die Weden, Zoroaster, Buddha, Konfuzius, Meng-dsi, Christus, Mohamed, Sokrates, Marl Aurel [...]«²⁴. Das von Christus gebrachte »Heil« bestand für Tolstoj nicht in seiner Erlösungstat, sondern, wie es schon bei anderen Religionsgründern der Fall war, in einer besonders prägnanten Ausformulierung der rechten Lehre vom Leben, dessen Erkennen und Anerkennen der Schlüssel zum Glück und zur Wohlfahrt der Menschheit ist. Diese tolstojsche Christologie kann gleichzeitig allgemein als die tolstojsche Lehre vom Wesen des Menschen aufgefaßt werden.

Die Lehre vom Menschen

Es ist das Menschenbild, daß im tolstojschen ethisch-religiösen System so sehr gnostisch anmutet. Die meisten gnostischen Systeme vertreten einen ausgeprägten

²² Tolstoj erteilt eine entschiedene Absage nicht nur sämtlichen religiös-mythologischen Kosmogonien, sondern ebenfalls allen Antworten der Naturwissenschaft auf die Frage nach dem Ursprung der Welt. »Zu glauben und zu sagen«, schreibt Tolstoj 1910 in sein Tagebuch, »die Welt sei ein Ergebnis der Evolution oder sie sei in sechs Tagen von Gott erschaffen worden, ist gleicherweise töricht. Das erste ist allerdings törichter. Vernünftig ist in dieser Frage nur eins: Ich weiß es nicht, ich kann es nicht wissen und brauche es nicht zu wissen« (Tagebücher, a. a. O., 906).

²³ K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 365.

²⁴ Nach Tolstoj gehören dazu auch die neueren Denker, wie z. B. Kant und Schopenhauer. Vgl. L. N. Tolstoj, *Tagebücher*, a. a. O., 855.

Dualismus, der den Körper und mit ihm die materielle Welt als böse verwirft und sich auf das geistliche Element im Menschen konzentriert. »Seele«²⁵, »Geist« (*pneuma*), »Vernunft« (*nūs*), »Funke« (*spinhēr*), »Samen des Lichts« sind die gängigen, gnostischen Ausdrücke für das höchste, geistige Glied im Menschen, das überweltlicher Herkunft ist. Die gnostischen Kosmogonien kennen Mythen vom »Fall in die Materie«, infolgedessen das göttliche Licht in unzählige Lichtsamen zersprengt wurde und in den einzelnen Menschenkörpern gefangen ist. Deswegen kann die gnostische Mythologie von einem Gott »Mensch« sprechen, dem »in jedem Fall eine große Nähe zum höchsten Gott« zugesprochen und dadurch »die hohe Qualität des geistigen Kerns oder »Funkens« in jedem Einzelmenschen«²⁶ diagnostiziert wird. Der Mensch wird dank des göttlichen Teiles selber gottgleich. Seine Bestimmung ist es, diesen göttlichen Teil aus dem Gefängnis der materiellen Hülle zu befreien und auf diese Weise alle zersprengten Teile des Göttlichen wieder zu einer Einheit zu sammeln.

Der Begriff »Vernunft« bildet unübersehbar einen Berührungspunkt zwischen den gnostischen Systemen und der tolstojschen Anthropologie. Weil das oben schon dargelegte »Verstehen vom Leben« eine erlösende Erkenntnis darstellt, erhält die Vernunft eine außerordentlich hohe Bedeutung, die durchaus mit der gnostischen Einschätzung der *nūs* vergleichbar ist. Dabei bedient sich Tolstoj des biblischen Begriffs »Menschensohn«. Dieser Begriff wird bei Tolstoj keineswegs mit der Person Jesu Christi in Verbindung gebracht, sondern bedeutet das Wesen eines jeden Menschen, den geistlichen »Kern«, also im Prinzip ein Äquivalent zum gnostischen »Funken« und »Lichtsamen«. Dieser Menschensohn ist »gleichartig« in jedem Menschen, dessen Lebensaufgabe in der »Erhöhung des Menschensohnes« besteht. Der Menschensohn wird erhöht durch eine Lebensweise, die von der Einzelpersonlichkeit losgelöst und im Bewußtsein des allen Menschen eigenen, *einen* »Menschensohns« geführt wird. In dem Maß, in dem der einzelne Mensch zum fleischlich-vergänglichen Träger des »Menschensohnes« reduziert wird, nimmt der »Menschensohn« selbst (also die Menschheit bzw. das gesamte Leben) personifizierte, ja göttliche Züge an und läßt sich mit der gnostischen, göttlichen »Pleroma« vergleichen, in der die versprengten Lichtteile zusammenkommen.²⁷

Ein Unterschied ist hier jedoch nicht zu übersehen. Die gnostische Teilung der Menschheit auf Pneumatiker, Psychiker und Sarkiker, welche das makrokosmische Spiegelbild jedes menschlichen Wesens ist, gipfelt in vielen gnostischen Systemen mit einer Art Prädestination, die nicht nur den Auserwählten ein sicheres Heil zuspricht, sondern zugleich den Sarkikern (und übrigens auch den Verworfenen, d. h.

²⁵ In manchen gnostischen Systemen, die von einem dreiteiligen Menschenbild ausgehen, gehört die Seele mit zur körperlichen Dimension und unterscheidet sich von dem dritten, göttlichen Element. Vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 99f; R. Geisen, *Anthroposophie und Gnostizismus*, a. a. O., 54f. Geisen weist auf die inhaltliche Nähe dieser Vorstellung zum Neoplatonismus des Plotin, der von einem göttlichen »Seelenfünkeln« (*scintilla animae*) sprach und ein emmanatives Weltbild vertrat (ebd. 59, Anm. 1). Vgl. auch K. Berger, *Gnosis*, a. a. O., 530.

²⁶ Vgl. R. Geisen, *Anthroposophie und Gnostizismus*, a. a. O., 54f.

²⁷ Die Lehre vom »Menschensohn« stellt Tolstoj in seinem programmatischen Werk »Mein Glaube« dar. Vgl. L. N. Tolstoj, *Mein Glaube* (übers. v. R. Löwenfeld), a. a. O., 166.

den abgefallenen Gnostikern) dieses Heil abspricht, da ihnen das göttliche Teil einfach fehlt. Eine solche negative Prädestination kennt Tolstoj nicht. Jedes menschliche Wesen ist für ihn der Träger des »Menschensohnes« und prinzipiell fähig, »den Menschensohn zu erhöhen«. Die Konsequenzen dieser Einsicht reichen bis ins Ethische und lassen das tolstojsche System als eine gänzlich »christliche Gnosis« erscheinen, wenn er die absolute Vorzugsstellung der Liebe verkündigt, die eng mit der richtigen Erkenntnis verbunden, ja zu ihrem Erkennungszeichen wird. Hier entfernt sich Tolstoj ganz deutlich von dem gnostischen Primat der Erkenntnis.

Das Problem der Selbsterlösung

Einer weit verbreiteten Auffassung nach stellt die Gnosis, wie sie uns aus dem spätantiken Gnostizismus bekannt ist, eine Selbsterlösungslehre dar. Die genauen Untersuchungen des gnostischen Schrifttums meldeten zwar Zweifel an und geboten Vorsicht an einer derart plakativen Bezeichnung der gnostischen Lehre. Was sich allerdings nicht leugnen läßt, ist der erhebliche Unterschied zwischen der gnostischen und der christlichen Erlösungsvorstellung. Das Hauptinteresse der Gnosis, die in dem stark mythologisch ausgebauten Erlösungsdrama manifestiert wird, ist eindeutig soteriologisch orientiert. In einigen gnostischen Systemen, die eine Erlösergestalt kennen, nimmt diese die Züge eines »erlösten Erlösers« (*salvator salvatus*) an, »der in die Körperwelt hinabsteigt, um die bei einem früheren Abstieg dort verstreuten Teile seines Lichtwesens wieder zu sammeln (zu erlösen) und zu ursprünglicher Einheit zu sammeln.«²⁸ Die gnostische Erlösung geschieht allerdings nicht, wie im orthodoxen Christentum, durch eine Erlösungstat, sondern durch die Erkenntnis, welche der Erlöser bringt. So hat der Gnostizismus keinerlei Probleme, mehrere Erlösergestalten anzunehmen, ja sogar ganze Reihen historischer (bzw. mythologischer) Personen als »Erlöser« zu bezeichnen, und zwar immer dann, wenn diese der Menschheit die rechte Erkenntnis brachten und dadurch die Menschen aus ihrem »Schlaf« aufweckten.

Wie schon oben gezeigt wurde, erlangt hier die tolstojsche Lehre eine auffallende Nähe zur Gnosis. Jesus Christus kann für Tolstoj nur deswegen als Heilsbringer bezeichnet werden, weil er die »uralte Lehre« vom richtigen Leben gemäß dem göttlichen Anteil im Menschen, der Vernunft, bekräftigt hat. Da es sich jedoch lediglich um eine Ausgestaltung der »Urweisheit« handelt, steht Christus in einer Reihe mit vielen anderen »Weisen« der Menschheit, und diese Reihe kann beliebig durch andere, sowohl vor- als auch nachchristliche Namen ausgeweitet werden. Die Erlösung wird durch das Verstehen und durch das Aufrechterhalten dieses richtigen Verständnisses erlangt, bleibt jedoch durch »das Tierische« (entspricht dem Körperlichen) im Menschen ständig bedroht. Da für Tolstoj das Körperliche, das er auf jede Einzelper-

²⁸ R. Geisen, *Anthroposophie und Gnostizismus*, a.a.O., 62. Geisen widerspricht jedoch entschieden einer Etikettierung des (vor allem nichtchristlichen) Gnostizismus als Selbsterlösungsreligion. Vgl. ebd., 61f.

son ausweitet, den Menschen in einem ihm fremden, tierischen Bewußtsein gefangenhält, kann der Dichter sein Soteriologiekonzept als »Erlösung vom persönlichen Leben« bezeichnen.

Die »Erhöhung des Menschensohnes« fordert dennoch den einzelnen und seine persönliche Anstrengung. Deswegen enthält das tolstojsche System eine ganz starke ethische Komponente. Dieser Nachdruck auf das richtige Tun (das für den Dichter durch das Verstehen keine Unmöglichkeit mehr darstellt) wird bei Tolstoj auf die Spitze getrieben. Weder von »Christus in den Wolken mit Posaunenstimme« noch von irgendeinem »historischen Gesetz« solle der Mensch Hilfe erwarten: »Niemand wird uns helfen, wenn wir uns nicht selber helfen. [...] Wir müssen nur nichts erwarten, weder vom Himmel noch von der Erde.«²⁹ Aus dieser Einstellung ergibt sich für Tolstoj die absolute Notwendigkeit, »das Gesetz des Lebens«, das der Dichter in fünf, den matthäischen Antithesen (Mt 5,21–48) entnommenen Lebensregeln formuliert, vollkommen einzuhalten. Dieses Lebensgesetz ist nach dem tolstojschen Verständnis der Inbegriff der Liebe, die als das oberste Gebot in den religiösen Schriften des Dichters beinahe auf jeder Seite heraufbeschworen wird. Obwohl Tolstoj hier kein »Muß« im strengen Sinne des Wortes, sondern lediglich eine innere Notwendigkeit, ein »Nicht-anders-Können« erblickt, erinnert seine sehr strenge Auslegung der Liebe in Gestalt der fünf Lebensregeln (eine Art tolstojscher Pentalog) an den ethischen Rigorismus und Asketismus der Gnosis.³⁰

Bei allen Gemeinsamkeiten zwischen Tolstoj und der Gnosis in Bereich der Ethik, die noch zusätzlich durch die Ablehnung jeglicher äußeren (kirchlichen wie staatlichen) Autorität und des Privateigentums sowie durch den ethischen Individualismus verstärkt werden, darf auch hier ein grundsätzlicher Unterschied nicht übersehen werden: Während die gnostische Erlösungshoffnung ganz auf das Jenseits gerichtet ist, versteht Tolstoj die Erlösung als die Optimierung des Lebens hier auf Erden. Gerade die Jenseitshoffnung des Christentums, die am erbärmlichen Zustand und der Ungerechtigkeit in der Gesellschaft schuldig sei, greift Tolstoj scharf als eine Vertröstung der Menschen an. Es scheint, daß die Gnosis eine andere Welteinschätzung vertritt als das System Tolstojs.

Die Einschätzung der Welt

Wie schon anfangs angedeutet wurde, ist die sichtbare Welt gemäß der gnostischen Vorstellung das Werk der bösen Mächte bzw. des niederen, bösen Schöpfer-

²⁹ L. N. Tolstoj, *Mein Glaube* (übers. v. R. Löwenfeld), München 1990, 174f. Wie sehr die Erlösungstat Christi für Tolstoj bedeutungslos ist, zeigt eine Äußerung des Dichters in seiner »Kritik der dogmatischen Theologie« über das Werk Christi (übers. v. K. Ritter), Bd. 2, 15: »Wenn er (...) uns erlöst hat, um so besser für mich. Die Vorsehung und die Erlösung ist eine Sache. Ich habe meine eigene Sache zu verwalten.«

³⁰ Zur gnostischen Ethik vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 261–293. Der manchen gnostischen Systemen nachgesagte Libertinismus mit zügellosen Sexualpraktiken erweist sich im Lichte der neuesten Forschung als sehr beschränkt verbreitet.

gottes. Deswegen kann sie nicht gut sein, sondern stellt für das wahre »Ich«, den göttlichen »Funken«, ein Gefängnis dar. Die Ablehnung der Welt mit all ihren Strukturen, die Distanz zu den weltlichen Freuden (Askese), aber auch eine eher halbherzige Behandlung der sozialen Probleme (allerdings bei manchmal auftretender Herrschaftskritik) bilden die Konsequenz einer derart weltabwertenden Haltung.

Äußerlich deckt sich die gnostische Haltung mit den ethischen Imperativen Tolstoj's, wenn sie »ein Ablassen von Neugierde, Lüge, Haß, Neid, Zwietracht, Raub, Ehebruch, Bilder- und Götzendienst«³¹ proklamiert. Besonders deutlich wird die Ähnlichkeit bei Tolstoj's Sexualfeindlichkeit, die in Äußerungen gipfelt, die ganz manichäisch anmuten. »Wenn der Mensch nicht fühlt, [...] daß der geschlechtliche Verkehr ein erniedrigender und ekelhafter Akt ist, der nur noch durch die Erfüllung des Ziels der Kinderzeugung erlöst wird, so kann man es ihm, da er auf der Stufe des Tieres steht, nicht beweisen und nicht erklären.«³² Die Einstufung des Geschlechtsverkehrs als »schmutzig, [...] abstoßend und ekelhaft«³³ erfolgt bei Tolstoj jedoch nicht infolge der Ablehnung der Welt an sich.

Da alle Fragen der Kosmogonie für Tolstoj unbedeutend sind, ist auch die Welt an sich ambivalent. Der Mensch ist es, der sich entweder nach dem »Gesetz der Vernunft« richtet und dann die Welt und die Gesellschaft zum Wohl der Welt gestaltet, oder er lebt gemäß einer »tierischen Persönlichkeit« und bringt dadurch Strukturen der Unterdrückung und des Unheils hervor. Wenn man die tolstojsche Einstellung mit dem strengen Dualismus der Gnosis vergleicht, müßte man eine deutliche Differenz feststellen. Eine echte Transzendenz kennt Tolstoj nicht, lediglich eine gewisse »Transpersonalität«, die ihrerseits personifiziert wird und quasi-göttliche Qualität annimmt, letztendlich jedoch den geschlossenen Rahmen des sichtbaren Kosmos nicht verläßt. Die radikale Ablehnung der Einzelpersönlichkeit und der damit verbundenen Wünsche und Begierden soll nach Tolstoj zu einer gewissen »Entschränkung« des einzelnen führen, tolstojsch gesprochen – zur »Erhöhung des Menschensohnes«. Dies geschieht zwar letztendlich nach dem Tod (bzw. der Tod, d. h. die Auflösung der Einzelperson und die Befreiung der darin wohnenden Lebensenergie, wird schon zu Lebzeiten durch das »Verstehen« antizipiert), keineswegs jedoch außerhalb dieser Welt. Das gnostische »Pleroma«, das sich in der Nähe des höchsten Gottes befindet und die versprengten »Seelenfunken« vereinigt, befindet sich für Tolstoj auf der Erde und meint *das Leben* schlechthin, das unzerstörbar, ewig ist und in den einzelnen Lebensformen (einschließlich des Menschen) lediglich verschiedene Ausprägungen findet. Obwohl Tolstoj denselben Rigorismus wie die Gnosis vertritt, ist sein Weltbild nicht streng dualistisch, sondern eher monistisch mit deutlich pantheistischen Zügen.³⁴

³¹ K. Rudolph, Die Gnosis, a. a. O., 283.

³² L. N. Tolstoj, Die sexuelle Frage (übers. v. N. Syrkin), Berlin 1902, 115.

³³ L. N. Tolstoj, Tagebücher, a. a. O., 835.

³⁴ Vgl. K. Hamburger, Tolstoi. Gestalt und Problem, Göttingen² 1963, 91f. Vgl. L. N. Tolstoj, Tagebücher, a. a. O., 567: »Gleichzeitig, absolut gleichzeitig und parallel zur Vernichtung der Persönlichkeit beginnt etwas anderes zu leben und zu erstarken, etwas, das durch mein Leben bewirkt wurde, die Folgen meines Denkens und Fühlens; es lebt in anderen Menschen, sogar in Tieren, in der toten Materie. Und so möchte ich sagen, es wird auch nach mir leben.«

Der Rückgriff auf die Bibel

Die Verwendung der Bibel im Gnostizismus ist mannigfaltig. Im Vordergrund stehen vor allem alttestamentliche Texte, da der Kanon des Neuen Testaments noch nicht vollständig ausgebildet war. Fast alle gnostischen Systeme greifen die Genesis-Erzählungen von der Erschaffung der Welt auf und bauen sie, manchmal mit Hilfe der nachbiblisch-jüdischen Auslegungen, zu gigantischen Sagen aus, wobei der Inhalt verschiedenartig angepaßt und verfremdet wird. Da in der Gnosis die Welt böse ist, zerfällt auch die Gottesvorstellung in zwei Gottesgestalten: den sogenannten höchsten Gott, der der eigentliche Herrscher des Alls ist, aber unerreichbar, ja unbekannt und undefinierbar bleibt, und den Weltschöpfer, den Demiurgen, der mit den Weltmächten dämonische Züge einnimmt und die Befreiung der in den Körpern eingeschlossenen göttlichen Lichtpartikeln verhindern will.³⁵

Entsprechend dieser Gotteslehre wird auch die Erzählung von der Erschaffung des Menschen umgedeutet. Anhand der Genesis-Erzählung wird ein »Anthropos-Mythos« geschaffen, in dem der böse Schöpfergott dem ersten Menschen, Adam, den Zugang zum Baum der Erkenntnis verwehrt, damit er sich seiner angemessenen gottgleichen Stellung nicht bewußt wird. Die Paradiesschlange, welche positiv als eine Offenbarungshilfe gedeutet wird und im Auftrag des höchsten Gottes fungiert, »erweckt« den Adam, indem sie ihm die verborgene, heilsnotwendige Erkenntnis, trotz der Eifersucht des niederen Schöpfergottes, vermittelt.³⁶

In seinem System verwirft Tolstoj prinzipiell die Genesisvorstellung wie auch jede andere Spekulation über die Entstehung der Welt. Wenn er jedoch trotzdem auf die biblische Schöpfungsgeschichte zurückgreift, ist eine Ähnlichkeit mit der Gnosis nicht zu übersehen. In seiner programmatischen Schrift »Mein Glaube« (1883) spricht Tolstoj vom »Apfel der Erkenntnis«, dessen Empfang dem Menschen die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ermögliche und den der Mensch nicht »gleichsam ausspucken und vergessen« dürfe, ohne Gefahr zu laufen, in Widerspruch zu seiner Vernunft zu geraten.³⁷

Die Spaltung Gottes in zwei entgegengesetzte Gestalten wird besonders in der Lehre eines der originellsten gnostischen Denker, Markion, ausgeprägt, der den bösen »Schöpfergott« dem guten »Erlösergott« gegenüberstellt. Als Folge dieser scharfen Trennung zerfällt auch die Schrift in das Alte Testament, das den bösen Schöpfergott darstellt und deshalb abgelehnt werden muß, und das Neue Testament³⁸, das die Botschaft vom guten Erlösergott weitergibt und ausschließlich als Autorität gilt.³⁹

³⁵ K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 70.

³⁶ K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 111.

³⁷ L. N. Tolstoj, *Mein Glaube*, a. a. O., 124.

³⁸ Wenn hier vom »Neuen Testament« die Rede ist, muß die Tatsache betont werden, daß ein allgemeinverbindlicher Kanon des NT zur Zeit Markions noch nicht vorlag. Es war u. a. der Anspruch Markions auf die Formulierung des zweiteiligen Kanons, bestehend aus »Evangelion« (stark reduzierten Evangelien) und »Apostolikon« (Paulusbriefe), der die Kirche zwang, ihrerseits einen Kanon der apostolisch garantierten Schriften zu benennen. Vgl. B. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993, 98. 103.

³⁹ K. Rudolph, *Die Gnosis*, a. a. O., 71.

Auch hier sind auffallende Ähnlichkeiten mit dem tolstojschen Umgang mit der Bibel festzustellen. In einer echt markionischen Manier proklamiert der Dichter einen tiefen Graben zwischen den beiden Testamenten. Das Alte Testament mit dem Neuen verbinden zu wollen, sei nach Tolstoj eine »Zusammenreimung des nicht Zusammenreimbaren«. ⁴⁰ Wie Markion geht auch Tolstoj mit einem roten Stift an das Neue Testament heran, um aus dem »Sack mit übelriechendem Schmutz« die kostbaren Perlen herauszulesen. ⁴¹ Gestrichen werden bei Tolstoj alle Wunder, wie auch alle Stellen, die Jesus als mehr denn einen Menschen erscheinen lassen, darunter freilich auch die Auferstehungsberichte. Die »Vereinigung und Übersetzung der vier Evangelien« (1881) oder ein auch in der deutschen Sprache vorliegendes Exzerpt daraus, bekannt unter dem Titel »Kurze Auslegung des Evangeliums«, zeigen einen Lebensmeister Jesus, der die richtige Lehre vom Leben bringt und, ganz im tolstojschen Sinne, den Anforderungen einer neuen, vom »Glauben und Geheimnis«, von jeder Dogmatik und allen mystischen Elementen beraubten Religion entspricht. ⁴² Das Kriterium für seine Auswahl erblickt der Dichter in einer nicht weiter begründbaren Evidenz, einer klaren »Empfindung«, einer »Übereinstimmung mit dem inneren Gefühle eines jeden Menschen, der die Wahrheit sucht.« ⁴³ Da sein lebendiges Interesse in Übereinstimmung mit allen anderen großen »Lichtträgern« der Geschichte besteht, liefern diese, die Tolstoj selbst durch die eigene Auswahl sprechen läßt, einen zusätzlichen »Beweis« für die Richtigkeit des tolstojschen Kanons.

Gelegentlich greift Tolstoj auf andere neutestamentliche Schriften (außer den Evangelien) zurück, aber, um erneut den Vergleich zu Markion heranzuziehen, lehnt Tolstoj grundsätzlich Paulus als »Schöpfer von Fiktionen« ⁴⁴ ab, während im markionitischen Kanon gerade der Völkerapostel eine entscheidende Rolle spielt.

Eine weitere auffallende Ähnlichkeit zwischen dem tolstojschen und dem gnostischen Umgang mit der Bibel ist die Vorliebe für die Verwendung des johanneischen Gedankengutes, vor allem des Johannesevangeliums. Schon R. Bultmann hat die These aufgestellt, der Verfasser des JohEv lebe »im Kreise des gnostisch-dualistischen Denkens«. ⁴⁵ Wenngleich die allzu vereinfachenden Behauptungen, das JohEv sei eine häretisch-gnostische Schrift, mittlerweile korrigiert wurden, läßt sich eine Verbindung zwischen dem Gedankengut der Gnosis und der johanneischen Theologie nicht leugnen. Kein Wunder also, daß das JohEv zu den meistgeschätzten neutestamentlichen Schriften im Bereich der Gnosis gehörte. Eine Konsequenz dieses lebhaften Interesses ist die Tatsache, daß der älteste uns bekannte, wohl durchgehende Kommentar zu diesem Evangelium, aus dem Klemens von Alexandrien und Origenes 50 Bruchstücke aufbewahrt haben, aus der Feder eines Gnostikers, eines Schülers des Valentinos namens Herakleon, stammt. ⁴⁶

⁴⁰ L. N. Tolstoj, *Kurze Auslegung des Evangeliums* (übers. v. F. W. Ernst), Berlin 1891, 25.

⁴¹ Ebd., 19.

⁴² L. N. Tolstoj, *Tagebücher*, a. a. O., 129.

⁴³ L. N. Tolstoj, *Kurze Auslegung des Evangeliums*, a. a. O., 12.

⁴⁴ L. N. Tolstoj, *Tagebücher*, a. a. O., 320.

⁴⁵ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen⁹ 1984, 366.

⁴⁶ H. Crouzel, Herakleon, in: *LthK*³, Bd. 4, 1430.

Die dualistisch anmutenden Begriffspaare Licht-Finsternis, Gott-Welt, Leben-Tod, Fleisch-Geist gehören zwar zum allgemein verständlichen, religiösen Vokabular in den meisten Religionen, sie zählen jedoch, mit dem auch im JohEv vielfach bezeugten Begriff »Erkenntnis«, zu den gnostischen Schlüsselwörtern. Es fällt auf, daß die meisten Verse, welche Tolstoj in seiner stark gekürzten »wahren« Evangeliumsharmonie beibehalten hat, aus dem JohEv stammen (546 Verse, also 62% des kanonischen Textes). Wie bei den meisten gnostischen Autoren steht auch bei Tolstoj das Matthäusevangelium an zweiter Stelle (470 Verse = 43,92% des kanonischen Textes), während Lukas und Markus lediglich eine marginale Rolle spielen (aus dem LkEv behielt Tolstoj 326 Verse = 28,34% und aus dem MkEv 111 Verse = 16,13% des kanonischen Textes bei).⁴⁷ Es war die johanneische Symbolik, die Tolstoj half, eine verhältnismäßig reibungslose Einheit zwischen seiner Vision des Christentums und der anderen Religionen zusammenzustellen.

Ausblick

Der angestrebte Vergleich zwischen der Gnosis, dargestellt am Beispiel des spätantiken Gnostizismus, und dem ethisch-religiösen System des russischen Dichters und Denkers, L. N. Tolstoj, erlaubt folgendes Resümee: Eine direkte Abhängigkeit Tolstojs von einem der spätantiken gnostischen Systeme muß anhand des oben Dargestellten verneint werden. Dagegen läßt sich die Ähnlichkeit mancher Konzepte, vor allem im Bereich der Anthropologie und Gotteslehre, nicht übersehen. Die Frage danach, wie eine solche Ähnlichkeit zustande kam, läßt sich unschwer anhand der Quellen der tolstojschen Lehre beantworten, die weitgehend dieselben indo-iranischen Traditionen verarbeitete, die auch der Gnosis zugrunde lagen. Nicht zuletzt hat auch die Philosophie und die Gesellschaft der Jahrhundertwende auf die Ausgestaltung der tolstojschen Lehre Einfluß genommen. Eine Bemerkung von K. Berger, die auf die Lebenszeit von L. Tolstoj angewandt werden darf, kann das Aufflackern von gnostischem Gedankengut in dieser Zeit beleuchten: »Das Ende des 19. und der Beginn des 20. Jh. sind in Philosophie, Kunst und Religion weithin bestimmt durch die Frage nach dem ›Idealmenschen‹. Dazu gehört nicht nur die – freilich weithin mißverständene – Rezeption von F. Nietzsches ›Übermensch‹, die Betonung der idealmenschlichen Züge in der Christologie [...], sondern auch die Bedeutung der ›Menschengestalt‹ in der Anthroposophie R. Steiners und in der Kunst des Jugendstils.«⁴⁸ Nach Berger waren sowohl der Individualismus und die Betonung des Verloren-Seins in der Welt als auch der Gedanke des Leib-Organismus nur zusammenhängende Gegenpole. Diese Elemente, sieht man von ihrer mythologischen bzw. philosophischen Ausgestaltung ab, bilden sicher Berührungspunkte zwischen dem Gedankengut der Gnosis und dem ethisch-religiösen System Leo Tolstojs. Sie lagen

⁴⁷ Die Zahlen wurden der Arbeit von D. Kułakowska, *Ewangelia według Lwa Tołstoja*, in: *Studia polono-slavica-orientalia* 5 (1978), 186 entnommen.

⁴⁸ K. Berger, *Gnosis*, a. a. O., 522.

ebenfalls philosophischen Konzeptionen zugrunde, die allgemein als neognostisch, bzw. der Gnosis verwandt, bezeichnet werden. Dazu wird sowohl der deutsche Idealismus J. G. Fichtes, die Religionsphilosophie F. S. Schleiermachers, der Erkenntnismonismus W. F. Hegels und die komplexe Psychologie C. G. Jungs gezählt wie auch die Anthroposophie R. Steiners und das heute reichlich bestellte Feld der Neuen Religiosität und Esoterik.⁴⁹

Die äußeren Unterschiede zwischen der gnostischen Mythologie und dem stark rationalistisch geprägten und betont von jeglicher Mythologie befreiten System Tolstoj's müssen konstatiert, dürfen jedoch nicht überbewertet werden. Der Übergang von Mythologie zum Abstrakten wird schon in jenen gnostisch geprägten Systemen sichtbar, deren Träger in der griechisch-römischen Philosophie bewandert sind.⁵⁰

⁴⁹ Vgl. R. Geisen, *Anthroposophie und Gnostizismus*, a. a. O., 166–173.

⁵⁰ Vgl. C. Colpe, *Gnosis. I. Religionsgeschichtlich*, in: RGG³, Bd. 2, 1649. Vgl. auch K. Rahner, *Gnosis*, in: LThK², Bd. 4, 1020.

Das Martyrologium Germanicum des 20. Jahrhunderts

Idee und Durchführung eines universalkirchlichen Projekts

Von Helmut Moll, Köln

Wenn nicht alles trügt, leben wir in einer Zeit um sich greifender Gedächtnislosigkeit. Was in den Geschichtsbüchern steht, erscheint häufig veraltet oder ist weithin vergessen. Tausend und mehr Informationen überschütten uns Tag für Tag, die wir weder voll aufnehmen, geschweige denn verarbeiten können. Auch die Tatsache, daß wir – zumindest in Europa und in den Vereinigten Staaten von Amerika – in einer Informationsgesellschaft leben, läßt den Sinn für bleibend Gültiges und historisch Bedeutendes zusehends verblassen. Die negativen Wirkungen einer schnelllebigen Zeit dürfen daher nicht unterschätzt werden. Aufgrund dieses ständig stärker werdenden Phänomens erscheint es angezeigt, gegen die Gefahren eines selektiven Erinnerns ebenso anzugehen wie gegen eine Geschichtslosigkeit, der entscheidende Maßstäbe abzugehen drohen. Insgesamt gilt: Ohne Herkunft keine Zukunft. Eine Zeit ohne Gedächtnis verlöre zudem ihre Tiefe.

Als Johannes Paul II. am 10. November 1994 das Apostolische Schreiben *Tertio millennio adveniente* unterzeichnete, richtete sich sein Augenmerk vor allem auf das herannahende Jubiläumsjahr 2000. Beim näheren Eintreten in die Lektüre dieses Schreibens spürt der nachdenkliche Leser, von welchen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Verfasser ausgeht: Am Ende eines leidgeprüften und durch zwei Weltkriege zerrissenen Jahrhunderts sollen Männer und Frauen dem Vergessen ent-rissen werden, die um des christlichen Glaubens willen verfolgt und getötet worden sind. So verwundert es nicht, wenn gerade auch von dieser Seite aus der Versuch un-ternommen wird, der stärker werdenden Geschichtsvergessenheit entgegenzuwir-ken, unser Gedächtnis zu reinigen, um so jener Christen im »Jahrhundert der Wölfe« (Nadesha Mandelstam) zu gedenken, die für die Wahrheit des Glaubens den gewalt-samen Tod erlitten haben. Diese Glaubenszeugen widerstanden nämlich auch der lau-ernden Versuchung, das elementare Recht auf Leben zu mißachten und die sittli-chen Maßstäbe zu zerbrechen.

Das universalkirchliche Projekt

Der aus dem Osten Europas kommende Papst, der unweit des menschenverach-tenden Vernichtungslagers Auschwitz zur Welt kam, muß als der eigentliche Ideen-geber dieses universalkirchlichen Projekts bezeichnet werden. Seine Absicht be-stand vor allem darin, dem Verdrängen der geschichtlichen Greueltaten in unserem

zu Ende gehenden Jahrhundert ebenso Einhalt zu gebieten wie der Last der eigenen Geschichte vorurteilsfrei zu begegnen. Zudem soll die gegenwärtige und zukünftige Generation der Menschen nicht vergessen, daß es neben vielfältigem Versagen auch heroische Glaubenszeugnisse von Christen gegeben hat, deren Andenken gewahrt werden muß. Die Blutzeugen bringen uns in Berührung mit ihrem sieghaften Glauben. Alle diese Phänomene in den Blick nehmend, stellte das Oberhaupt der katholischen Kirche in seinem Apostolischen Schreiben über die Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend fest: »Am Ende des zweiten Jahrtausends ist *die Kirche erneut zur Martyrerkirche* geworden. Die Verfolgung von Gläubigen – Priestern, Ordensleuten und Laien – hat in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Märtyrern bewirkt. Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden, wie schon Paul VI. in der Homilie bei der Heiligsprechung der Märtyrer von Uganda betonte. *Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf*«¹. Diese Anregung aufgreifend, werden im deutschen Blutzeugenverzeichnis des 20. Jahrhunderts die nicht-katholischen christlichen Glaubenszeugen namentlich erwähnt und ihre Lebensleistung ehrend commemoriert, sofern sie in ökumenischen Gruppen und Gemeinschaften tätig waren. Hierzu zählen, um einige Beispiele zu nennen, die Mitglieder der »Weißen Rose« Hans und Sophie Scholl, beide pietistisch, ferner Alexander Schmorell, russisch-orthodoxen Glaubens, aber auch der evangelische Pastor und Theologe Dietrich Bonhoeffer, der 1945 im KZ Flossenbürg in der Oberpfalz ermordet wurde².

Die Vision des Papstes reicht offenkundig weiter als das ideologisch, politisch und kulturell zerstrittene Europa, das in die schmerzlichen Erfahrungen der beiden Weltkriege wesentlich mit eingebunden war. Über Europa hinausweisend und den »Ökumenismus der Märtyrer«³ unterstreichend, geht sein Blick auf alle Kontinente mit ihren spezifischen Sorgen und Nöten. »In unserem Jahrhundert sind die Märtyrer zurückgekehrt, häufig unbekannt, gleichsam »unbekannte Soldaten« der großen Sache Gottes. Soweit als möglich dürfen ihre Zeugnisse in der Kirche nicht verlorengehen. Wie beim Konsistorium empfohlen wurde, muß von den Ortskirchen alles unternommen werden, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation nicht die Erinnerung zu verlieren an diejenigen, die das Martyrium erlitten haben«⁴.

Umsetzung durch die Deutsche Bischofskonferenz

Das päpstliche Schreiben »an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000« wurde von der Deutschen Bischofskonferenz aufmerk-

¹ Apostolisches Schreiben Tertio millennio adveniente von Papst Johannes Paul II. (10. November 1994), Nr. 37, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119 (Bonn 1994) 33.

² Martyrologium für Deutschland in Vorbereitung. Gemeinsamkeiten der christlichen Konfessionen unterstreichen. Ein Gespräch mit H. Moll, in: KNA – Ökumenische Informationen Nr. 29 (9. Juli 1996) 3–4.

³ Vgl. Anm. 1.

⁴ Ebd.

sam zur Kenntnis genommen und inhaltlich aufgegriffen. Während der Herbstvollversammlung der deutschen Bischöfe im September 1995 in Fulda erfolgte die Weichenstellung: Da die Erarbeitung eines deutschen Martyrologiums des 20. Jahrhunderts im wesentlichen liturgischer Natur ist, erteilte der Konferenzvorsitzende, Bischof Karl Lehmann, dem Vorsitzenden der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Joachim Kardinal Meisner, den Auftrag, die Verwirklichung des päpstlichen Projektes in die Hand zu nehmen. Mit Datum vom 1. Januar 1996 wurde dem Verfasser – seit 1993 theologischer Konsultor an der römischen Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren – die Aufgabe übertragen, das Blutzeugenverzeichnis des 20. Jahrhunderts im Dienst der Deutschen Bischofskonferenz zu erstellen.

Auf Anraten von Kardinal Meisner bestellten die 27 Diözesanbischöfe für ihre Bistümer von ihnen ausgesuchte Diözesanbeauftragte, die mit klar umrissener Aufgabenstellung an die Arbeit gehen sollten. Sodann ernannten die Visitatoren für die Priester und Gläubigen aus dem Erzbistum Breslau, dem Bistum Ermland, der Freien Prälatur Schneidemühl, dem Bistum Danzig, der Grafschaft Glatz und dem Generalvikariat Branitz Personen ihrer Wahl zur Durchführung des päpstlichen Auftrags. Ferner mußten kompetente Mitarbeiter für den Bereich des Sudetenlandes sowie der Deutschen im Ausland gefunden werden. Darüber hinaus bestimmten die Provinzialate der männlichen und weiblichen Orden und Kongregationen entsprechende Beauftragte. Schließlich beteiligten sich verschiedene Institute kirchlicher und weltlicher Herkunft an der Umsetzung dieses universalkirchlichen Projekts.

Kriterien zur Aufnahme von Blutzeugen

Immer wieder wurde die Frage gestellt, welche Argumente für die Aufnahme vorgeschlagener Kandidaten ausschlaggebend seien. Diesbezüglich kann – in gedrängter Kürze – folgendes gesagt werden: Jesus Christus, der »treue Zeuge«, der »uns durch sein Blut von unseren Sünden erlöst hat« (Offb 1,5), steht bei der Beantwortung dieser Frage immer im Mittelpunkt der Überlegungen. Auf der Grundlage der Heiligen Schrift, der kirchlichen Überlieferung und des Lehramtes verdichteten sich im Lauf der Jahrhunderte verbindliche Maßstäbe, welche der berühmte italienische Kanonist Prospero Lambertini (1675–1758), der spätere Papst Benedikt XIV. (1740–1758), im Rückgriff auf Thomas von Aquin zusammengestellt hat. Das vierbändige lateinische Werk eines der »gelehrtesten aller Päpste« (Georg Schwaiger) mit dem Titel »Über die Seligsprechung der Diener Gottes und die Heiligsprechung der Seligen«⁵ entwickelte gültige theologische und kanonistische Kriterien unter Berücksichtigung der Maßstäbe zur Bestimmung des Martyriums. Ohne an dieser Stelle auf sämtliche Kriterien eingehen zu können, seien gleichwohl die entscheidenden kurz genannt: die Tatsache des gewaltsamen Todes (*martyrium materialiter*),

⁵ Originaltitel: *Opus de servorum Dei beatificatione, et beatorum canonizatione* (Prato 1842).

das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses bei den Verfolgern (*martyrium formaliter ex parte tyranni*) und die Ergebenheit des Opfers in Gottes Willen trotz Lebensbedrohung (*martyrium formaliter ex parte victimae*). Diese Merkmale erschienen sowohl den damaligen Zeitgenossen als auch heutigen Theologen und Kanonisten aufs Ganze gesehen so überzeugend, daß die römische Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren sie bis in unsere Gegenwart zum Maßstab der erforderlichen Prüfungen erhoben hat.

Die extreme Grausamkeit, von der unser Jahrhundert geprägt ist, verlangte indes weitere Abstufungen. Die im ersten Jahrzehnt in Mexiko einsetzende und sich bis 1929 steigende Kirchenverfolgung forderte ebenso eine Erweiterung wie der Spanische Bürgerkrieg von 1936 bis 1939, in dessen Verlauf allein 6832 Priester, Ordensmänner und -brüder ihr Leben opferten⁶. Vergleichbares gilt aber auch für die kommunistischen Schauprozesse im Bolschewismus unter Jossif Wissarionowitsch Stalin (1879–1953) sowie für die Kirchenverfolgung während des Nationalsozialismus unter Adolf Hitler (1889–1945). Die an Gemeinheit und Unberechenbarkeit kaum überbietbaren Methoden der Tötung von Menschen haben die kirchliche Gesetzgebung während des Pontifikats Pauls VI. veranlaßt, die bewährten und weiterhin gültigen Kriterien Benedikts XIV. zu erweitern und zugleich näherhin aufzugliedern. Darüber hinaus müssen die Apostolische Konstitution *Divinus perfectionis Magister* Johannes Pauls II. vom 25. Januar 1983, welche die Kanonisationsverfahren neu regelt, sowie die darauf fußenden Normen der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren entsprechend beachtet werden⁷. Wer etwa »in aerumnis carceris«, d. h. in der »Trübsal des Kerkers«, also an den Folgen der erlittenen Torturen in einem Konzentrationslager oder Gefängnis gestorben ist, gilt unter Beachtung der allgemeinen Kriterien als Blutzeuge. Die Mühsal und der Kummer während der Haft führten ja zum Tod. Dabei kann ein Verfolgter im Einzelfall auch außerhalb der Inhaftierungsstätte an den Folgen der Entbehrungen gestorben sein: Der Münsteraner Neupriester Karl Leisner (1915–1945) zum Beispiel, der dem Konzentrationslager Dachau nach der Befreiung entkam, mußte unverzüglich in ein Sanatorium gebracht werden, in dem er bereits wenige Monate später starb⁸.

Vier Kategorien von Blutzeugen

Im Blick auf das Territorium der Deutschen Bischofskonferenz sowie unter Berücksichtigung der Deutschen im Ausland kann im folgenden eine Ausfächerung vorgenommen werden. Nach sorgfältiger und mitunter langwieriger Prüfung ergaben sich insgesamt vier Kategorien von Märtyrern, die teils das gesamte Jahrhun-

⁶ Vgl. V. Carcel Orti, *Mártires españoles del siglo XX* = Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1995).

⁷ Vgl. W. Schulz, *Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren* (Paderborn 1988) 157–213.

⁸ Weiterführend B. Gangoiti, *Verso un »sensus plenior« del martirio*, in: A. Moroni et alii (Hrsg.), *Sacramenti – Liturgia – Cause dei Santi. Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria* (Napoli 1992) 589–604.

⁹ *Actes et Documents du Saint Siège*. Vol. 7, 378.

dert, teils bestimmte Abschnitte unserer deutschen Geschichte betreffen. Insofern verbergen sich unter der gleichen Überschrift zeitlich wie räumlich durchaus unterschiedliche Verwirklichungsweisen des Martyriums, die alle einer individuellen und gerechten Beurteilung bedürfen.

Kardinal Domenico Tardini (1888–1961), unter Papst Pius XII. Kardinalstaatssekretär, schrieb in einer weitsichtigen Note dem englischen Geschäftsträger am 30. Mai 1943: »Zwei Gefahren drohen der europäischen und christlichen Kultur, der Nazismus und der Kommunismus. Beide sind materialistisch, antireligiös, totalitär, tyrannisch, grausam und militaristisch«⁹.

Die *Blutzeugen unter Hitlers Terror* liegen uns bewußtseinsmäßig besonders nahe. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche im allgemeinen und ihrer Glieder im besonderen mit der in ihrem Kern mit dem Christentum unvereinbaren Ideologie des Nationalsozialismus forderte in den Jahren 1933 bis 1945 einen enorm hohen Blutzoll auf allen Ebenen. Trotz des am 20. Juli 1933 abgeschlossenen Konkordats wurde die Bedrohung von Jahr zu Jahr größer. Das Heimtückegesetz vom 20. Dezember 1934 unterdrückte das Recht auf freie Meinungsäußerung und wurde zum Hebel für spätere Verfolgungen¹⁰. Mögen auch Ursachen und Anlässe der feindlichen Bestrebungen unterschiedlich und regional sehr verschieden gewesen sein, so steht doch fest, daß die Unverhältnismäßigkeit der bestraften »Delikte« keine Systematik im Vorgehen der Machthaber erkennen läßt. Der Bonner Historiker Konrad Repgen¹¹ unterscheidet vier Stufen des Widerstandes: die punktuelle Nonkonformität, die Verweigerung, den Protest und den aktiven Widerstand. Nach den bisherigen Untersuchungen beendeten mehr als 160 Diözesanpriester, knapp 60 Ordensmänner¹², mehrere Ordensfrauen und weibliche Mitglieder von Instituten des gottgeweihten Lebens sowie 110 Laien¹³ ihr Leben mit dem Martyrium¹⁴. Dabei kommt der erstaunlich hohen Zahl der Frauen eine besondere Bedeutung zu. Das Ehepaar Kreulich aus Essen-Kray ging gemeinsam in das Martyrium.

Chronologisch weiträumiger gefaßt ist die Kategorie der *Blutzeugen des Kommunismus*. Die Epoche, die mit dem Zusammenbruch des Zarenreichs im Oktober 1917 ihren Anfang nahm, bedeutete nicht nur den Sturz der politischen Ordnung, sondern

¹⁰ Dazu jetzt die Dissertation von B. Dörner, »Heimtücke«: Das Gesetz als Waffe. Kontrolle, Abschreckung und Verfolgung in Deutschland 1933–1945 (Paderborn 1998).

¹¹ K. Gotto – H. G. Hockerts – K. Repgen, Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz, in: K. Gotto – K. Repgen (Hrsg.), Die Katholiken und das Dritte Reich (Mainz ³1990) 173–190.

¹² Die wichtigste Quelle für die Priester stellt das zweibändige Werk von U. von Hehl – Chr. Kösters (Bearb.), Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A – Band 37 (Paderborn u. a. ⁴1998) dar.

¹³ Die Erforschung der Laien in der Zeit des Nationalsozialismus steckt noch in den Anfängen. Ein erster Versuch, auf Bayern beschränkt, liegt vor bei B. Höpfl, Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern: Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945 = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B – Band 78 (Paderborn u. a. 1997).

¹⁴ Eine Zusammenstellung der Priester, Ordensleute und Laien aus dem Bereich des Erzbistums Köln liegt inzwischen vor: H. Moll, »Wenn wir heute nicht unser Leben einsetzen ...« Martyrer des Erzbistums Köln aus der Zeit des Nationalsozialismus. Hrsg. vom Bildungswerk Köln (Köln ²1999).

führte in der Folge eine Diktatur herauf. Die neuen Machthaber proklamierten die Trennung von Staat und Kirche und begannen unverzüglich mit der Auflösung der Organisation der katholischen Kirche, die in wenigen Jahren vollständig zerschlagen war. Die Verfolgung der kleinen Minderheit der Katholiken unter Stalin, seit 1927 Diktator der Sowjetunion, brachte vielen das Martyrium. Ihre Namen bleiben häufig genug unbekannt.

Was die rußlanddeutschen Katholiken¹⁵ betrifft, so gab der mit besonderer Vollmacht des Apostolischen Stuhls ausgestattete und seit 1998 für den südlichen Teil der Apostolischen Administratur des europäischen Rußlands des lateinischen Ritus zuständige Weihbischof Clemens Pickel (Marx/Wolga), auf dessen Territorium das untergegangene Bistum Tiraspol-Saratow mit seinen 1914 »90% Deutschen« (Bernhard Stasiewski) liegt, schriftlich seine Zustimmung, daß die hier zu verzeichnenden zwei Bischöfe und 72 Priester (auch) in das deutsche Martyrologium aufgenommen werden. Sowohl Weihbischof Pickel als auch der Apostolische Administrator von Sibirien, Bischof Josef Werth SJ (Novosibirsk), auf deren Territorien die allermeisten rußlanddeutschen Märtyrer gestorben sind, begrüßten nicht nur diese Initiative, sondern unterstützten sie zugleich mit Rat und Tat. Das vorhin Ausgeführte bekräftigend, gab der in Königstein lebende Visitator für die Seelsorge an den Deutschen aus Rußland, P. Eugen Reinhardt SVD, zudem zu bedenken, daß nunmehr schon nahezu zwei Millionen Rußlanddeutsche in den vergangenen Jahren in die Bundesrepublik Deutschland gekommen sind und seither hier leben.

Zudem meldete sich das St.-Gerhards-Werk, eine »Vereinigung katholischer Donauschwaben aus Jugoslawien, Rumänien und Ungarn« mit Sitz in Stuttgart, und bat ebenfalls um die Aufnahme von 36 Blutzügen der donauschwäbischen Volksgruppe in das Martyrologium Germanicum¹⁶. In der Begründung führten der Bundesvorsitzende, Franz Wesinger, und der Visitator für die Seelsorge an den Donauschwaben und Deutschen aus Südosteuropa, Andreas Straub, aus, daß die römisch-katholischen Priester der »Kaste der erstrangigen Staatsfeinde der damals atheistischen Staaten Jugoslawien, Rumänien und Ungarn« angehörten und zudem unter dem kommunistischen Staatspräsidenten Josip Tito (1892–1980) verhaßt waren und verfolgt wurden. Nach der Machtergreifung Titos im Jahre 1944 löste seine auf Entkirchlichung des öffentlichen Lebens zielende Politik einen Kirchenkampf aus, dem viele zum Opfer gefallen sind. Die katholischen Donauschwaben, die Adolf Hitler niemals ihre Stimme gegeben und seine Partei nicht gewählt haben, wurden nach Wesinger zu »Sühnopfern« in Südosteuropa in den vierziger Jahren.

Die dritte Kategorie bilden die *Reinheitsmartyrien*. Unter die Gruppe des *martyrium puritatis* fallen über 70 Personen unterschiedlichen Alters, welche aus religiöser Motivation Angreifern die Stirn geboten und sich mit aller Kraft gegen deren unsittliches Verlangen gewehrt haben, dann jedoch tödlich verletzt wurden¹⁷. Innerhalb

¹⁵ Vgl. diesbezüglich J. Schnurr, Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen. Katholischer Teil. Aus Vergangenheit und Gegenwart des Katholizismus in Rußland (Stuttgart 21980).

¹⁶ Ein wichtiges Standardwerk ist: Leidensweg der Deutschen im kommunistischen Jugoslawien. Band I (München/Sindelfingen 1992).

¹⁷ Vgl. H. Moll, Glaubenszeugnis durch Lebenshingabe. Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts dem Vergessen entreißen, in: Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« 26 (1997) 429–439, hier 436–437.

dieser Kategorie werden daher zunächst weibliche Jugendliche aufgeführt, die wie die heilige Jungfrau und Martyrerin Maria Goretti (1890–1902) aus dem süditalienischen Nettuno eher zu sterben als in die Sünde einzuwilligen bereit waren. Sodann sind alle Ordensschwestern und Frauen zu dieser Kategorie zu zählen, die gegen Ende des Zweiten Weltkriegs von den in die deutschen Ostgebiete einmarschierenden russischen Soldaten angegriffen, überwältigt und ermordet worden sind, sofern diese den gewaltsamen Tod nachweislich um Christi willen auf sich genommen haben. Ihr Martyrium besteht darin, daß sie das christliche Sittengesetz gegen den Angriff der Vergewaltigung verteidigt und dabei ihr Leben verloren haben.

Ferner dürfen auch jene Glaubenszeugen nicht übergangen werden, die sich – ebenfalls gegen Ende des Zweiten Weltkriegs – vornehmlich in den deutschen Ostgebieten schützend vor von der Vergewaltigung bedrohte Frauen gestellt haben, hierbei jedoch kaltblütig niedergeschossen wurden. Diese Beschützer, zumeist Priester, verdienen angesichts ihres riskanten und mit dem Leben bezahlten Eingreifens besondere Hochachtung. In mehreren Fällen weiß die Geschichte auch von Frauen, die bei dem Versuch, Schutzbefohlene vor dem drohenden Zugriff der Soldateska zu bewahren, unter deren Kugelhagel verbluteten.

Die vierte Kategorie umfaßt die *Blutzeugen aus den Missionsgebieten*. Aus Deutschland stammend und hier aufgewachsen zogen Männer und Frauen in verschiedene Missionsländer, um dort das Evangelium zu verkündigen. Die Geschichte der Mission im 20. Jahrhundert enthält so zahlreiche Facetten, daß unversehens universalkirchliche Beziehungsfäden entstehen. Die männlichen und weiblichen Missionare, deren Zahl mittlerweile 170 übersteigt, wußten sich vom Missionsbefehl des auferstandenen Herrn getragen (vgl. Mt 28,19). In den verschiedenen Erdteilen, in denen sie wirkten, mußten sie den Aberglauben primitiver Stammesreligionen überwinden, die Feindschaft gegen das abendländische Christentum abbauen, den Kampf, den die Ureinwohner allem Fremden gegenüber angesagt haben, bestehen sowie ideologische Rivalitäten wie den atheistischen Kommunismus in Südostasien entschlossen aufgreifen.

Allein im fernen Osten floß viel Blut in unserem zu Ende gehenden Jahrhundert. Gehen wir chronologisch vor: Im Jahre 1904 mußten der Herz-Jesu-Missionar P. Matthäus Rascher und seine neun Gefährten sowie weitere vier Herz-Jesu-Missionarinnen ihr Leben lassen, weil sie in Papua-Neuguinea verfolgt wurden. Die sogenannten Baining-Missionare genießen in der Kongregation der Herz-Jesu-Missionare hohes Ansehen.

In den zwanziger und dreißiger Jahren hatten deutsche Franziskaner das Martyrium ebenso zu bestehen wie die von P. Konrad Rapp, dem Propräfekten der Apostolischen Präfektur Yenki, angeführten Missionare der Benediktinerkongregation von St. Ottilien in der Mandschurei. In den vierziger Jahren wurden mehr als 30 Steyler Missionare und Missionsschwestern in Papua-Neuguinea zu blutigen Opfern der einheimischen Bevölkerung. Unter ihnen ragte der Missionsbischof Josef Lörks aus dem niederrheinischen Kalkar besonders hervor.

Zwölf Schulbrüder der Christlichen Schulen der Provinz Zentraleuropa, die im bayerischen Illertissen ihr Stammhaus besitzen, kamen im Jahre 1945 in Manila auf

gewaltsame Weise zu Tode. Nach dem Zweiten Weltkrieg erleben Steyler Missionare, Benediktiner und Franziskaner in China, Korea und Japan den blinden Haß auf alles, was christlich ist. Franziskaner-Erzbischof Cyrillus Jarre aus Ahrweiler starb 1952 im chinesischen Tsinan, sein Mitbruder P. Augustin Holzum aus Krefeld wurde mit den Daumen aufgehängt ... Zu Opfern der nordkoreanischen Kommunismusideologie wurden, angeführt von Missionsbischof Bonifatius Sauer aus Hessen, über zwanzig Benediktiner der Abtei Tokwon in Nordkorea. Auch Tutzingener Missionsbenediktinerinnen mußten von 1950 bis 1952 ihr Leben um Christi willen einbüßen.

Was Afrika anbelangt, kam der Hünfelder Missionar P. Franz Jäger, aus dem Eichsfeld stammend, 1905 in Mokokuan im heutigen Namibia ums Leben. Bekannter war das Martyrium der Benediktiner von St. Ottilien während des Maji-Maji-Aufstands in Ostafrika im Jahre 1905, angeführt vom Apostolischen Vikar und Bischof Cassian Spiss von Südsansibar (seit 1906 Dar es Salaam)¹⁸. Zwei Kleine Brüder Jesu mußten 1964 im Kongo ihr Leben lassen. Ein hervorragendes Zeugnis legten die Mariannahiller im damaligen Rhodesien, dem heutigen Simbabwe, in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre ab, als unter der Leitung von Bischof Adolph (Gregor) Schmitt mehr als zehn Mariannahiller, Patres, Brüder und Schwestern, bereitwillig für Christus in den Tod gingen. Die Nürnberger Missionsärztin Dr. Johanna Decker gehört auch zu ihnen. Auch an das Martyrium der drei Missionsdominkanerinnen Sr. Magdala Lewandowski aus Kiel, Sr. Epiphany Schneider aus München und Sr. Ceslaus Stiegler aus der Oberpfalz ist zu erinnern. Nicht vergessen werden dürfen die Jesuiten Gregor Richert, Gerhard Pieper und Bernhard Lisson, die 1978 den feindlichen Anstürmen der einheimischen Bevölkerung in Simbabwe ausgesetzt waren.

Auch der gemeinhin als katholischer Kontinent Südamerika ausgewiesene Erdteil muß erwähnt werden. Der aus der Nähe von Altötting stammende Salesianer Don Boscos P. Josef Thannhuber wurde 1920 auf der Missionsstation Palmeiras in Brasilien umgebracht; er war noch keine 40 Jahre alt geworden. Im Jahre 1928 starb die Franziskanerin von der Unbefleckten Empfängnis Mariens von Bonlanden (Kreis Ravensbrück), Sr. Benigna Schweizer, im Alter von nur 31 Jahren im brasilianischen Arroio do Tigre den Blitzeigentod. In den siebziger Jahren wurde der bekannte Salesianer Don Boscos P. Rudolf Lunkenbein aus Oberfranken in Meruri in Brasilien ermordet.

Ausblick auf das Jubiläumsjahr 2000

Das päpstliche Projekt, das der Öffentlichkeit 1994 vorgestellt wurde, verfolgt die Absicht, die Martyrer aller Kontinente im Jubiläumsjahr 2000 als Leitbilder vorzu-

¹⁸ Vgl. diesbezüglich die Monographie von W. Nuhn, *Flammen über Deutsch-Ost. Der Maji-Maji-Aufstand in Deutsch-Ostafrika 1905–1906*, die erste gemeinsame Erhebung gegen weiße Kolonialherrschaft. Ein Beitrag zur deutschen Kolonialgeschichte (Bonn 1998).

stellen. Deren beispielhafte Treue wollte Johannes Paul II. uns in einer Zeit großer Verdunkelungen der Würde des Menschen vor Augen stellen und zugleich zur Nachahmung ihrer Tugenden aufrufen. Christen, die sich Gottes Wort ungeteilt unterstellt haben, wurden von Gott ganz übernommen und im Martyrium vollendet. Das von dem französischen Kardinal Roger Etchegaray geleitete »Zentralkomitee des Jubiläums des Heiligen Jahres 2000« sammelt zur Zeit alle aus den Ortskirchen eingehenden Kataloge von Blutzeugen, damit diese der Öffentlichkeit vorgestellt werden können. Am 7. Mai 2000 soll im römischen Kolosseum, dem geschichtsträchtigen Ort frühchristlicher Martyrien, eine ökumenische Gedenkfeier zu Ehren der Neuen Martyrer stattfinden.

Das deutsche Martyrologium wird in zwei Fassungen erscheinen. Um den zahlreichen Bitten vieler rechtzeitig nachzukommen, aber auch, weil jeder ein Recht darauf hat zu wissen, wer nach einer entsprechenden theologischen Prüfung als aufgenommen gelten kann oder nicht, wurde mittlerweile der Band »Die katholischen deutschen Martyrer des 20. Jahrhunderts. Ein Verzeichnis«¹⁹ vorgelegt. Auf diese Weise kann jeder Interessierte zugleich ersehen, aus welchen Gebieten die Blutzeugen kommen, wie viele Männer und wie viele Frauen es waren, in welcher beruflichen Stellung sie standen und in welchem Alter sie starben. Indes weiß Gott allein, wie groß ihre Zahl in Wirklichkeit war. Alle Blutzeugen, für die ein Kanonisationsverfahren eingeleitet worden ist, werden auf ganzseitigen Porträtfotos vorgestellt: In der Reihenfolge ihrer Prozeßlage handelt es sich um die am 11. Oktober 1998 in Rom heiliggesprochene Karmelitin Schwester Teresia Benedicta a Cruce (Dr. Edith Stein) (1891–1942), um die am 23. Juni 1996 in Berlin seliggesprochenen Priester Bernhard Lichtenberg aus dem Erzbistum Berlin (1875–1943) und Karl Leisner aus dem Bistum Münster (1915–1945), um den Hauptschriftleiter der Westdeutschen Arbeiterzeitung bzw. der Kettelerwacht und siebenfachen Familienvater Nikolaus Groß aus dem heutigen Bistum Essen (1898–1945), um P. Engelmar Unzeitig aus der Kongregation der Mariannhiller Missionare (1911–1945), um den sorbischen Kaplan Aloys Andritzki aus dem Bistum [Dresden-]Meißen (1914–1943), um Kaplan Gerhard Hirschfelder aus der Grafschaft Glatz (1907–1942) sowie um Pfarrer Georg Häfner aus dem Bistum Würzburg (1900–1942). Die meisten der aufgezählten Blutzeugen starben im Konzentrationslager Dachau.

Der Band »Die katholischen deutschen Martyrer des 20. Jahrhunderts. Ein Verzeichnis«, für dessen Vollendung mehr als drei Jahre gearbeitet wurde und der sich der Mitarbeit von mehr als 130 Fachleuten verdankt, will zugleich auf das zweibändige Gesamtwerk »Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts«²⁰ vorbereiten. Die beiden Bände mit den Lebensbildern der 700 deutschen Martyrer aus dem gesamten 20. Jahrhundert darf des Interesses zahlreicher Menschen sicher sein, auch außerhalb der katholischen Kirche, vorab der Christen aus den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, aber auch der Historiker, der Politiker und der Pädagogen. Beide Publikationen wollen Zeugnis geben

¹⁹ (Paderborn u. a., Schöningh-Verlag 1999).

²⁰ (Paderborn u. a., Schöningh-Verlag 1999).

von der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der christlichen Heilsbotschaft im zu Ende gehenden 20. Jahrhundert. Die »Wolke von Zeugen« (Hebr 12,1) spricht an und reißt mit. Das eindrucksvolle Beispiel der vielen Bekannten und Unbekannten mit ihrem unbeirrbaren Glauben, mit ihrer gelebten Hoffnung und mit ihrer unbesiegbaren Liebe spornt auch heute zur Nachfolge an.

Jahrhundertereignis oder Fata Morgana?

Zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 in Augsburg

Von Michael Kreuzer, Augsburg

»Am 30./31. Oktober 1999 wird in Augsburg die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« von Vertretern des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbundes unterzeichnet. Dies ist ein wichtiger Schritt auf das ökumenische Ziel der Einheit der Kirchen in versöhnter Verschiedenheit zu.« Mit diesen Worten lädt der Bischöfliche Referent für Ökumene des Bistums Augsburg die Pfarrer und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Diözese Augsburg zur Mitfeier ein. Ein wichtiger Schritt auf die Einheit der Kirchen soll die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung (GE) werden. Entsprechend euphorisch wird über dieses »Jahrhundertereignis« gesprochen. Manche erhoffen von der Unterzeichnung gar wichtige Impulse für eine Abendmahlsgemeinschaft oder die gegenseitige Anerkennung der Ämter.

Kaum aber einer der Gläubigen weiß, worum es genau geht. Auch die Artikel der kirchlichen Presse tragen zur Erhellung nicht immer bei.¹ Wichtig scheint vor allem, daß wir uns über das bedeutsame Ereignis freuen. Je mehr ich mich jedoch mit der GE beschäftige, desto mehr Bedenken tauchen auf, und es stellt sich mir die Frage, ob die GE nicht so etwas wie eine Fata Morgana sei. Eine Fata Morgana ist ja etwas, das aus der Ferne einen vielversprechenden Eindruck macht, aber immer mehr entwindet, je näher man ihr zu kommen meint, und schließlich einen am Ende doch verdursten läßt. Um diese These zu erläutern, ist es notwendig, zunächst zur Fragestellung der Reformationszeit zurückzugehen.

1. Der Streit um die Rechtfertigung zur Zeit der Reformation

Die Frage, an der sich die Reformation entzündete, ist nur vordergründig der Ablaßstreit gewesen. Ausgangspunkt waren die Schwierigkeiten, die Martin Luther mit

¹ Vgl. P. Rummel, Eine Frucht vieler Gebete. Nach jahrhundertelangem Streit ein Schritt zur Einheit: Katholische Sonntagszeitung für das Bistum Augsburg, Heft 37 v. 18./19. 09. 1999, 6–7, der zum Inhalt der GE lediglich festhält: Die GE »stellt – sehr vereinfacht formuliert – einen Versuch dar, nicht die trennenden Elemente so stark herauszustellen ..., sondern vor allem die verbindenden Glaubenslehren zu betonen«.

der Frage hatte: »Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?« Zunächst wendet er in seiner Angst, nicht gut genug zu sein, die klassischen Mittel an: Es beichtet häufig, später manchmal mehrmals täglich.² Er betet den Rosenkranz.³ Er müht sich, seine Gelübde recht zu erfüllen. Doch sein Gewissen läßt ihm keine Ruhe: Wie sollst du Sünder so gut werden können, daß du vor dem gerechten Gott bestehen kannst? Seinen eigenen Aussagen zufolge sind diese Zweifel ein für alle Mal beseitigt, als Luther im sogenannten Turmerlebnis die entscheidende Erleuchtung kommt. Luther selbst schildert dieses Erlebnis, das man mit Bernhard Lohse⁴ mit guten Gründen in das Jahr 1514 datieren kann, in der Vorrede zum 1. Band seiner lateinischen Schriften. Beim Studium von Röm 1,17 wird Luther klar, daß Gerechtigkeit Gottes eine »passive« Gerechtigkeit ist, mit der Gott den Glaubenden gerecht macht und nicht die fordernde Gerechtigkeit, die Gott vom Menschen einfordert. Luther schreibt: »Ich fing an zu begreifen, daß dies der Sinn sei: durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, nämlich die passive, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ›Der Gerechte lebt aus dem Glauben.‹ Da fühlte ich mich wie ganz und gar neu geboren, und durch offene Tore trat ich ins Paradies selbst ein«⁵. Also: allein der Glaube, allein die Gnade Gottes machen den Menschen vor Gott gerecht. Beichten, Gelübde erfüllen, Rosenkranzbeten hilft nichts. Ja, später sagt er, dies sei selber Sünde, wenn es den Sinn haben soll, vor Gott gut dastehen zu wollen.⁶ Der Mensch selbst bleibt Sünder; doch wenn der Strahl der göttlichen Gnade auf ihn fällt, wenn er in Gottes Huld steht, ist er gerechtfertigt. Allein die Gnade Gottes, die auch den Glauben im Menschen bewirkt, ist entscheidend. Gute Werke sind dann eine notwendige Folge der Gnade und des Glaubens, aber gute Werke können die Gnade nicht mehrten.⁷ Es gibt nur eine Gnade, die Rechtfertigungsgnade.⁸ Und diese Gnade kann durch kein gutes Werk gemehrt oder gefördert werden. So kommt es zur Aussage, der Mensch sei auch als Gerechtfertigter immer Gerechter und Sünder zugleich, *simul iustus et peccator*. Das ist für Luther und die evangelischen Christen der Grundartikel, mit dem ihr Selbstverständnis steht und fällt. So sagt Luther in den Schmalkaldischen Artikeln: »Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will« (BSLK 415). Im Anschluß daran wird diese Rechtfertigungslehre als »*articulus stantis et cadentis ecclesiae*«⁹ bezeichnet.

Wenn nun der Mensch immer auch Sünder bleibt, ist jedes Mitwirken des Menschen an seinem Heil ausgeschlossen. Das hat Folgen für weite Bereiche des christ-

² Vgl. H. Schwarz, Martin Luther. Einführung in Leben und Werk, Stuttgart 1995, 28.

³ Vgl. WA 36,152,33–153,18.

⁴ Vgl. B. Lohse, Luthers Theologie, in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 109.

⁵ WA 54,186,3–13.

⁶ Vgl. P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh⁷1994, 115.

⁷ Vgl. die Belege bei M. Kreuzer, Und das Wort ist Fleisch geworden. Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther, Paderborn 1998, 240–249.

⁸ Vgl. P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, 298.

⁹ Vgl. Loofs F., Der »*articulus stantis et cadentis ecclesiae*«: ThStKr 90 (1917) 323–420; Müller G., Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme, Gütersloh 1977, 9.

lichen Lebens. So kann Luther in manchen Texten scheinbar recht freundlich von Maria reden; aber nur, um die Größe der Gnade zu rühmen, die Gott ihr erwiesen hat.¹⁰ Maria ist für Luther das beste Beispiel, wie allein die Gnade Gottes wirkt. Maria selbst – so sagt Luther in seiner Auslegung des Magnificat 1521 – hat keine größere Würde als das Holz des Kreuzes. Ein besonderes Mitwirken Marias gibt es nicht. Deswegen hat Maria auch im Himmel keine besondere Stellung als Fürsprecherin oder Himmelskönigin. Ihr Gebet ist nicht mehr wert als das jedes anderen Gläubigen. So sagt er im Sermon von der Geburt Mariä 1522 seinen Zuhörern: »Dein gebet ist mir gleich lieb als jrs [Marias]«¹¹. Man kann sich gar nicht vorstellen, wieviel Mühe sich Luther gibt, um die Menschen vom Rosenkranzbeten und Wallfahren abzuhalten. Das sind alles eitle Menschenwerke, die verdunkeln, daß allein der Glaube selig macht. Wenn allein der Glaube selig macht, dann sind auch Sakramente nur dazu da, mir die Verheißung der Gnade Gottes zuzusprechen. Die Beichte etwa spricht mir die schon immer im Glauben geschehene Vergebung der Sünden nur jeweils neu zu. Es ist immer die Rechtfertigungsgnade, die allein wirkt, wie Paul Althaus sagt: »So kennt Luther auch nicht verschiedene Sakramentsgnaden, sondern überall die eine und selbe ganze, die Vergebung der Sünden und mit ihr Leben und Seligkeit bringt«¹². Eine Sündenvergebung bei der Beichte oder nur mittels der Beichte kann es deswegen nicht geben, eine eigene Beichtgnade gibt es nicht. Oder: wenn die Rechtfertigungsgnade die einzige Gnade ist, sind alle Christen gleichzeitig auch Priester; es kann keine eigene Notwendigkeit zu einer Priesterweihe geben.¹³ So sehen wir ein wenig, wie der Rechtfertigungsartikel aus Luthers und evangelischer Sicht tatsächlich *der* Grundartikel ist, von dem aus alle anderen ihre Bedeutung bekommen. Man kann sogar zeigen, daß Luther die Christologie so umformt, daß in Christus sein menschliches Wirken keine eigentliche Bedeutung für das Erlösungswerk hat. Wichtig für das Heil ist nicht, was Christus *als Mensch* tut, sondern *was Gott* in ihm und an ihm tut.¹⁴

Rechtfertigung nach Luther also: Allein die Gnade Gottes bewirkt den Glauben, und allein der Glaube rechtfertigt den Menschen. Insofern er in der Gnade Gottes steht, ist der Mensch ein Heiliger, insofern er Mensch ist, ist und bleibt er sein Leben lang Sünder. Ein Mitwirken des Menschen an seinem Heil kann es nicht geben.

Was sagt nun das Konzil von Trient dazu?

Trient hält fest an der alten Lehre vom Zusammenwirken der Gnade Gottes mit dem Tun des Menschen. Dabei ist die Gnade Gottes immer vorgängig, und die Gnade der Rechtfertigung kann durch kein noch so gutes Werk durch den Menschen verdient werden. Das Konzil erklärt, »daß diese Rechtfertigung bei Erwachsenen ihren Anfang von Gottes zuvorkommender Gnade durch Christus Jesus nehmen muß, das heißt, von seinem Ruf, durch den sie – ohne daß ihrerseits irgendwelche Verdienste

¹⁰ Vgl. M. Kreuzer, Und das Wort ist Fleisch geworden, 262–266.

¹¹ Predigten des Jahres 1522 (Sermon von der Geburt Mariä): WA 10,III,322,8.

¹² Vgl. P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, 298.

¹³ Vgl. ebd., 286.

¹⁴ Vgl. M. Kreuzer, Und das Wort ist Fleisch geworden, 195–239.

vorlägen – gerufen werden, so daß sie, die durch ihre Sünden von Gott abgewandt waren, durch seine erweckende und helfende Gnade darauf vorbereitet werden, sich durch freie Zustimmung und Mitwirkung mit dieser Gnade zu ihrer eigenen Rechtfertigung zu bekehren« (DH 1525). Das heißt: Gottes Gnade geht immer voraus. Aber sie verlangt bei jedem Schritt das Mitgehen des Menschen. Dabei ist die Gnade immer ungleich größer als der Eigenanteil des Menschen, aber ohne den Menschen geht es nicht weiter. So ist die Gnade auch nicht nur die Huld, in der der Mensch steht oder nicht, sondern immer eine durch die Huld (ungeschaffene Gnade) Gottes gewährte konkrete Gabe (geschaffene Gnade).

Die Gnade der Rechtfertigung, die in der Taufe geschenkt wird, gestaltet nun den Menschen neu. Sie vergibt alle Sünde, wie es in Kan. 5 des Dekrets über die Erbsünde heißt: »Wer leugnet, daß durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die in der Taufe übertragen wird, die Strafwürdigkeit der Ursünde vergeben wird, oder auch behauptet, es werde nicht all das, was den wahren und eigentlichen Charakter von Sünde besitzt, hinweggenommen, ... der sei mit dem Anathema belegt« (DH 1515). Es gibt also kein *simul iustus et peccator*. Schließlich ist die Rechtfertigung »nicht nur Vergebung der Sünden, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch die willentliche Annahme der Gnade und der Gabe, aufgrund derer der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter und aus einem Feind ein Freund wird« (DH 1528). So mit der Gnade ausgestattet, erhalten auch die Werke des Menschen eine neue Qualität. Indem der Glaube mit den guten Werken zusammenwirkt (vgl. DH 1535), findet ein Wachstum in der Gnade und in der Gerechtigkeit statt. Bei aller Vorgängigkeit der Gnade muß also zur Gnade das gute Werk kommen, damit die Gnade im Menschen wachsen kann (vgl. Kan. 24: DH 1574). Dabei wirkt die Gnade so, daß ohne die Gnade zwar kein Verdienst möglich ist, die guten Werke von Gott aber dennoch als eigenes Verdienst des Menschen angerechnet werden. So hängt von den Verdiensten des Menschen nicht nur das Wachstum der Gnade, sondern auch die Herrlichkeit des ewigen Lebens ab: »Kan. 32. Wer sagt, die guten Werke des gerechtfertigten Menschen seien so Gaben Gottes, daß sie nicht auch die guten Verdienste des Gerechtfertigten selbst sind; oder der Gerechtfertigte erlange mit den guten Werken, die von ihm durch Gottes Gnade und das Verdienst Jesu Christi (dessen lebendiges Glied er ist) getan werden, in Wahrheit nicht die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und (sofern er nur in der Gnade gestorben ist) den Eintritt in dieses ewige Leben, wie auch die Vermehrung der Herrlichkeit: der sei mit dem Anathema belegt.«

Wie Gnade und gutes Werk so zusammenwirken, daß daraus höchstes Verdienst entsteht, zeigt z.B. Johannes Driedo, ein Zeitgenosse Luthers aus Löwen, am Beispiel Mariens.¹⁵ Er sagt: Die Gnade, daß Gott Mensch werden möchte, kann kein Mensch verdienen. Sie ist von Gott umsonst geschenkt. Doch damit diese Gnade auch wirklich geschenkt werden kann, braucht es das Mitwirken des Menschen: Gott wird nicht Mensch ohne das Ja Mariens. So ist Maria nicht Ursache der Gnade der Menschwerdung, dies ist Gott allein, aber ohne sie wäre diese Gnade nicht gegeben

¹⁵ Vgl. M. Kreuzer, *Und das Wort ist Fleisch geworden*, 258–262.

worden. Driedo nennt Maria Mittlerin aller Gnaden, hier der Gnade der Menschwerdung und heute aller Gnaden, die Gott Vater für uns bereithält, die Christus uns verdient hat und die der Heilige Geist in uns wirkt. So ist Maria die größte der Heiligen, weil sie nicht nur die an Gnade reichste ist, sondern auch an Verdiensten. Denn das macht ja katholische Heiligenverehrung aus: Die Kraft der Fürsprache der Heiligen hängt ab von ihren Verdiensten, die sie mit Hilfe der Gnade erworben haben.¹⁶

So stellt sich also für die Reformationszeit eine grundlegende Einigkeit darin dar, daß der Mensch ohne Gnade nichts vermag, aber ebenso eine gewaltige Differenz in der Frage, was die Gnade sei – allein gnädiges Wohlwollen Gottes oder dazu auch eine dem Menschen geschenkte Heiligkeit –, und schließlich, was der Mensch mit Hilfe der Gnade zu tun vermag und folglich auch tun muß: Verdienste erwerben um seiner ewigen Seligkeit willen.

2. Die Gemeinsame Erklärung

Wie will nun die GE die genannten Unterschiede überwinden oder jedenfalls »versöhnen«?

Nach jahrelangen Verhandlungen in der Stille haben der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen die GE bei der Tagung des Lutherischen Weltbundes in Hongkong im Juli 1997 vorgelegt. Die Gliederung des Textes¹⁷ ist folgende: Nach einer Präambel (Abschnitt 1–7) und einer Entfaltung der biblischen Rechtfertigungsbotschaft (8–12) wird in Abschnitt 13 die Rechtfertigungslehre als ökumenisches Problem dargestellt. Abschnitt 14–17 (18) behandelt dann das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung, das die Abschnitte 19–39 entfalten. In Abschnitt 40–44 wird die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsenses herausgearbeitet.¹⁸

Zusammenfassend heißt es in Abschnitt 40: »Das in dieser Erklärung dargelegte Verständnis der Rechtfertigungslehre zeigt, daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht, in dessen Licht die in Nr. 18–39 beschriebenen verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind. Deshalb sind die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin und heben den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf.«

Es wird also behauptet, daß im Grunde Einigkeit bestehe. Die verbleibenden Unterschiede seien nur noch unterschiedliche Sprachregelungen, die die grundlegende Einheit nicht mehr in Frage stellten. Dieser kurze Abschnitt zeigt jedoch schon die ganze Problematik der GE auf. Da ist einmal die Rede davon, daß »in Grundwahr-

¹⁶ Vgl. SC 104.

¹⁷ Lutherisches Kirchenamt der VELKD (Hg.), *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischen Weltbund und Vatikan (Texte aus der VELKD 87/1999), 1–19.

¹⁸ Vgl. H. E. J. Kalinna, *Einig in der Rechtfertigungslehre?*: EvTh 58 (1998) 156–161, 156.

heiten« eine Einigung erzielt sei, das andere Mal »in den Grundwahrheiten«. Wenn eine Einigung »in den Grundwahrheiten« erzielt wäre, dann müßte nach der Bedeutung, die die Rechtfertigungslehre als Artikel stantis et cadentis ecclesiae für die evangelische Kirche hat, eine Wiedervereinigung der Kirchen unmittelbar bevorstehen oder jedenfalls eine gegenseitige Anerkennung der Ämter und der Abendmahlslehre. »Denn«, sagt Eberhard Jüngel, »im Abendmahl feiert die Gemeinde Jesu Christi die Wahrheit der Rechtfertigungsbotschaft und der sie reflektierenden Lehre als eine die Gemeinde als ganze und jeden einzelnen in ihr unbedingt und unmittelbar angehende Wahrheit. Leuchtet diese Wahrheit in der Lehre der römisch-katholischen Kirche und in der Lehre der reformatorischen Kirchen so auf, daß sie allen Kirchen gleichermaßen einleuchtet, dann kann sie auch gemeinsam gefeiert werden«¹⁹. Das heißt: die Eucharistie ist *die* Feier der Gerechtfertigten – eine eigene Amtsgnade gibt es ja nicht, entscheidend ist allein der Glaube an die rechtfertigende Gnade Gottes; dann muß auch die Eucharistie gemeinsam gefeiert werden können, wenn ein Grundkonsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht. Von daher ist ganz einleuchtend, daß die Forderung nach Abendmahlsgemeinschaft in der Luft liegt, auch wenn der Text selber davon nicht spricht. Es geht also doch nicht um eine gänzliche Einigung, sondern um eine Einigung »in (einigen) Grundwahrheiten«.

Welche sind dies nun?

Greifen wir heraus, was die GE über Rechtfertigung allein aus Gnade sagt. In Nr. 19 der GE lesen wir: »Wir bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin. Das heißt, als Sünder steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade.«

Dies ist eine Feststellung, die wir als gemeinsamen Glauben unterstreichen können. Dies ist allerdings eine Feststellung, die, wie wir gesehen haben, eigentlich nie umstritten war: Die Gnade Gottes geht voraus. Die Rechtfertigung kann sich der Mensch nicht verdienen.

Nun fährt die GE fort: »Weil Katholiken und Lutheraner das gemeinsam bekennen, darum gilt: (20) Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln »mitwirke«, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.«

Da stockt man dann schon ein wenig. Die Gegenstellung von Gnade und menschlichem Mittun mit der Gnade ist nicht recht verständlich. Da ist doch das Konzil von Trient weiter, das sagt: die Gnade umfängt den Menschen so, daß sie ihn zu eigenem Tun befähigt. So ist das menschliche Zustimmung zur Gnade nicht ohne Gnade möglich; aber es ist von der Gnade ermächtigt eigenes Tun des Menschen. Da scheint

¹⁹ E. Jüngel, Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«: ZThK 94 (1997) 394-406, 405f.

mir die katholische Position in der GE nicht gut – oder schlicht: falsch – wiedergeben.

Als Eigenformulierung des evangelischen Glaubens hält die GE fest: »Nach lutherischer Auffassung ist der Mensch unfähig, bei seiner Errettung mitzuwirken, weil er sich als Sünder aktiv Gott und seinem rettenden Handeln widersetzt. Lutheraner verneinen nicht, daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (mere passive), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird.« Dies ist ziemlich genau Luthers Position. Nur fragt man sich, wie ein personales Beteiligtsein gedacht werden kann, wenn damit nicht ein personales Mitwirken gemeint sein soll. Doch der Mensch wirkt ja nicht nur nicht mit, er widersetzt sich sogar als Sünder, der er ja immer bleibt, dem rettenden Handeln Gottes.

Dies zeigt nun: der Text bringt als Einigung eigentlich nicht mehr als das, was schon im 16. Jahrhundert unbestritten war: die Gnade ist vorgängig. Soweit sieht das ganz gut aus. Um nun die katholische Position der evangelischen anzunähern, wird dann das katholische Mitwirken so unklar formuliert – oder mit Trient verglichen eben falsch – daß aus dem Mitwirken ein Nicht-Mitwirken wird. Ist das eine Einigkeit in Grundwahrheiten?

Das Ganze wird noch interessanter, wenn man bedenkt, daß der Lutherische Weltbund, der diese GE mit ausgearbeitet hat, keine eigene gesetzgeberische Kompetenz hat. Er hat also die ihm angeschlossenen Kirchen aufgefordert, ihre Stellungnahme zum Text abzugeben, möglichst so, daß sie der GE als ganzer zustimmen. Von den 122 Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes haben nur 79 zugestimmt, das sind knapp 65% der Kirchen. Nach Berechnungen des LWB vertreten diese jedoch 78% der im LWB vereinten evangelischen Christen (man beachte die Interpretationskunst statistischer Aussagen).

Unter den zustimmenden Kirchen ist auch die VELKD (Vereinigte evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands). Doch diese hat ihre Zustimmung nur unter bestimmten Bedingungen gegeben. Zu unserem Text in Nr. 19 faßt sie B. J. Hilberath so zusammen: »VELKD und Deutsches Nationalkomitee des LWB stimmen dann zu, wenn mit Gnade von Anfang an die Rechtfertigungsgnade gemeint ist, sofern also nicht die zuvorkommende Gnade als eine Gnade eigener Art verstanden wird, welche nun wiederum den Menschen instand setzte, der rechtfertigenden Gnade zuzustimmen«²⁰. Hier wird also ganz und gar auf dem lutherischen Verständnis von Gnade ausschließlich als Rechtfertigungsgnade bestanden; das Verständnis des Konzils von Trient wird ausdrücklich abgelehnt. Das heißt aber doch: eine Einigkeit besteht im vorgelegten Text nicht.

Dies ist es, was ich mit *Fata Morgana* gemeint habe: Liest man nur den Text, der die gemeinsame Linie ausdrücken möchte, könnte man meinen, daß wirklich eine

²⁰ B. J. Hilberath, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung aus römisch-katholischer Sicht: B. J. Hilberath, W. Pannenberg (Hg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«*, Regensburg 1999, 79–99, 83.

Annäherung stattgefunden hat. Sieht man näher und schaut an, wie die katholische Position dargestellt wird, verblaßt die Schönheit zusehends. Liest man dann noch die Stellungnahme der VELKD, ist sie gänzlich verschwunden und man fragt sich: Wo ist nun die blendende Vision der Einigkeit geblieben?

Nun geht man mit solchen Einwänden ganz unterschiedlich um. Der Lutherische Weltbund hat zwar die grundsätzliche Zustimmung der VELKD gezählt, die Bedingungen, unter denen die VELKD und andere Kirchen zustimmen, haben aber nicht zu einer Änderung des Textes geführt. Der LWB spricht nur davon, daß »im Licht der Erläuterungen und Anliegen, die die Kirchen in ihren Antworten ausgerückt haben, die Notwendigkeit weiterer gemeinsamer Untersuchungen«²¹ deutlich werde.

Katholische Theologen wie Bernd Jochen Hilberath kommen bei der Besprechung unserer Nummer 19–21 zu dem Ergebnis, daß »das Schema der Kausalitäten, in dem scholastisch die Gnadenlehre durchbuchstabiert wurde und dem die Reformatoren ein personales Kategoriensystem entgegenstellten, tatsächlich im Hinblick auf ein interpersonal-relationales Wirklichkeitsverständnis überwunden werden muß«²². Hilberath möchte somit das typisch katholische Gnadenverständnis, das zwischen der Gnade als Huld Gottes und der Gnade als tatsächlich den Menschen anhaftender Qualität unterscheidet, zu Gunsten des evangelischen Gnadenverständnisses aufgeben. Gnade nur noch als Huld Gottes, in der ich stehe oder nicht, ohne Wachstum, ohne Entfaltung, ohne Unterschied, ohne Verdienst. Ist das die Einheit, zu der Hilberath neigt: Einheit durch Aufgabe des Katholischen?²³

Anders reagiert die Glaubenskongregation mit Kardinal Ratzinger. Er veröffentlicht zusammen mit Kardinal Cassidy kurz nach der offiziellen Stellungnahme durch den LWB eine römische Antwort²⁴ auf die GE am 25. Juni 1998. Dort heißt es unter Punkt 3 zu unserem Text, daß es wirklich unter der Gnade Gottes »eine neue Fähigkeit zur Annahme des göttlichen Willens [gibt] ..., die man mit Recht ›cooperatio‹ (Mitwirkung) nennt«. Dann wird auf das 5. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes von Trient (DH 1525) verwiesen: »Wenn Gott durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das Herz des Menschen berührt, tut der Mensch selbst, wenn er diese Einhauchung aufnimmt, weder überhaupt nichts – er könnte sie ja auch verschmähen –, noch kann er sich andererseits ohne die Gnade Gottes durch seinen freien Willen auf die Gerechtigkeit vor ihm zubewegen.« Damit ist deutlich: die GE ist überall da ab-

²¹ Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischen Weltbund und Vatikan: Texte aus der VELKD 87/1999, 25.

²² B. J. Hilberath, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung aus römisch-katholischer Sicht, 84.

²³ Dies wird dadurch schmackhaft gemacht, daß das Gnadenverständnis des Konzils von Trient als »scholastisch« bezeichnet wird. Und »scholastische«, gar »neuscholastische« Theologie will ja heute wohl niemand mehr betreiben. Dabei wird verschwiegen, daß das Konzil von Trient sich sehr bewußt aus gnaden-theologischen Schulstreitigkeiten herausgehalten hat. – Zur Aktualität der Unterscheidung von geschaffener und ungeschaffener Gnade vgl.: L. Scheffczyk, »Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses: FKTh 15 (1999) 81–97.

²⁴ Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischen Weltbund und Vatikan (Texte aus der VELKD 87/1999), 26–29.

zulehnen, wo sie dem Konzil von Trient widerspricht. Somit ist die GE immer im Licht des Konzils von Trient zu lesen und nicht das Konzil von Trient im Licht der GE neu zu interpretieren. Das ist eine entscheidende Feststellung.

In dieser Weise ließen sich alle Punkte der GE durchsehen. Das Ergebnis wäre immer ähnlich. So klare Einigkeit, daß die verbleibenden Unterschiede nur noch Unterschiede in der theologischen Ausdrucksweise wären, besteht eigentlich nirgends.

Am Ende hält die Vatikanische Antwort quasi als Zusammenfassung fest: Es kann so lange keine Einigkeit in Grundwahrheiten behauptet werden, solange die evangelische Seite am »simul iustus et peccator« festhält (vgl. Antwort 5). Mit Veröffentlichung dieser Antwort schien allerdings eine Unterzeichnung der GE auf absehbare Zeit unmöglich.

Nun wollte man sich offensichtlich nicht mit einem Fehlschlag zufriedengeben. Also erarbeitete eine kleine Gruppe um den jüngst verstorbenen ehemaligen bayerischen Landesbischof Hanselmann und Kardinal Ratzinger eine Zusatzerklärung, die das ganze Unternehmen retten sollte. Diese wurde am 11. Juni 1999 in Genf veröffentlicht. Wir haben jetzt also den Text der GE, die Bedingungen der Mitgliedskirchen des LWB, unter denen sie dem Text zustimmen, die Antwort des Vatikan, und die »Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche«²⁵ (GOF) vom 11. Juni 1999 und dazu ein Anhang²⁶, der im Blick auf die vorgebrachten Einwände die GE weiter erläutert, so daß nun gesagt werden könne: die früheren Lehrverurteilungen treffen die heutige Lehre nicht mehr, ein Grundkonsens ist erreicht.

Im Annex, dem Anhang zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, wird nun erklärt, daß die »Gerechtfertigten nicht Sünder bleiben« (Annex 2 A), insofern sie eine neue Schöpfung geworden sind. Sie bleiben aber Sünder, insofern auch sie immer neu von der Macht der Sünde gefährdet sind. Auch dies hat das Konzil von Trient viel schöner ausgedrückt. Es stellt klar, daß die heiligmachende Gnade den Menschen vor Gott wirklich gerecht sein läßt unbeschadet der läßlichen Sünden, die auch ein Heiliger jeden Tag zu bereuen hat (DH 1537). Doch das Konzil von Trient wird im Annex erstaunlicherweise nicht zitiert. Was mit all den Einwänden der Vatikanischen Antwort vom 25. Juni 1998 geschieht, die im Annex nicht angesprochen werden, bleibt unklar. Wie Kardinal Ratzinger mittlerweile in einem Interview²⁷ gesagt hat, war ihm wichtig, daß im Annex nun steht: simul iustus et peccator gilt nicht mehr. Alles andere ergibt sich daraus.

²⁵ Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischen Weltbund und Vatikan (Texte aus der VELKD 87/1999), 30.

²⁶ Ebd., 31–33.

²⁷ Vgl. Gianni Cardinale, *Il mistero e l'operazione della grazia*. Intervista con il cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede: Trenta Giorni, Heft 6, Juni 1999, 14: »All'epoca, il testo della Dichiarazione congiunta non era ancora sufficientemente preciso da permettere un pieno accordo. Adesso con questo nuovo Allegato reso noto lo scorso 11 giugno abbiamo ottenuto delle chiarificazioni che vanno realmente oltre. Adesso si dice esplicitamente che il peccato è una realtà personale, e che quindi l'uomo non è peccatore in senso reale se non commette un peccato personale. Con questo Allegato, che è un elemento molto importante, abbiamo ottenuto le chiarificazioni che mancavano ancora nella Dichiarazione congiunta.«

Da staunt man dann doch. War »Simul iustus et peccator« nicht der Artikel stantis et cadentis ecclesiae? Und der gilt jetzt nicht mehr? Da drängen sich zwei Fragen auf: Kann der Lutherische Weltbund eine so weitreichende Entscheidung überhaupt treffen, ohne seine Mitgliedskirchen zu konsultieren? Und müßte man dann nicht die ganze GE noch einmal völlig anders konzipieren?

Thomas Kaufmann schreibt in der »Frankfurter Allgemeinen« am 19. Juni 1999: »Was nach der GE allein die römisch-katholische Sicht war, wird jetzt in offenem Widerspruch zum – in der GE noch korrekt wiedergegebenen – lutherischen Bekenntnis zur gemeinsamen Lehre erklärt und zugleich zur offiziellen Interpretationsnorm der lutherischen Aussagen in der GE selbst. Das bedeutet, daß die Lutheraner sich hier auf eine Lehre festlegen sollen, die ihrem eigenen Bekenntnis zuwiderläuft.« Eine Aufgabe des simul iustus et peccator wird auch in einer in der FAZ veröffentlichten Stellungnahme evangelischer Hochschullehrer²⁸ strikt abgelehnt. Unter 3. heißt es dort: »Die GOF nimmt zwar einige lutherische Formeln, wie z.B. das »simul iustus et peccator« ... auf, interpretiert sie jedoch gegen ihre reformatorische Bedeutung in römisch-katholischem Sinn. Nur unter Voraussetzung dieser Interpretation gilt die Aussage der GOF, daß die Verwerfungen des Konzils von Trient die Lehre der lutherischen Kirchen nicht treffen ... Diese den tridentinischen Verwerfungen angepaßte Interpretation stellt jedoch die lutherische Rechtfertigungslehre von Grund auf in Frage, die zu vertreten alle lutherischen Pfarrer und Bischöfe durch ihr Ordinationsversprechen verpflichtet sind.« Das heißt: Aus Sicht einer großen Zahl evangelischer Theologen kann das simul iustus et peccator als eine zentrale Wahrheit der evangelischen Bekenntnisschriften vom Annex zur GE nicht außer Kraft gesetzt werden. Doch nur wenn dies geschieht, gilt die römische Zustimmung.

Die andere Frage ist ja, ob der LWB überhaupt die Kompetenz habe, eigenständig, ohne Mandat der Mitgliedskirchen, einen solchen Annex zu unterzeichnen. Dazu die »Stellungnahme der theologischen Hochschullehrer« in Nr. 7: »Durch eine Unterzeichnung der GOF würden die für die Lehrfragen verantwortlichen Mitgliedskirchen des LWB übergangen: Keine ihrer Synoden hat je zur GOF Stellung genommen, geschweige denn sie bejaht. Weder die in ihr enthaltene Interpretation der GE und lutherischen Lehre noch die Absicht, die GE »in ihrer Gesamtheit« zu bestätigen, kann sich auf die offiziellen Voten zur GE aus den Mitgliedskirchen stützen.« Was hat dann aber die Unterschrift für einen Wert?

3. Ergebnis

Was sollen wir jetzt davon halten? Wir haben einen Text der GE, mit dem eigentlich niemand so ganz zufrieden ist. Es gibt evangelische wie römische Vorbehalte. Diese Vorbehalte sollen durch einen Annex ausgeräumt werden, dem von vornherein

²⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 223 vom 25. September 1999, 5. – Zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Artikels, 7. Oktober 1999, war die Liste der Unterzeichner noch nicht veröffentlicht.

die Legitimation fehlt. Die Bedenken der Gegner einer Unterzeichnung sind erheblich. Auf katholischer Seite herrscht von der Wissenschaft her da Zustimmung, wo man sich selbst schon der evangelischen Position angenähert hat und diese als die bessere übernehmen möchte. Wo aber in ökumenischen Arbeitskreisen und Gruppen in den Pfarreien Begeisterung über die »Einigung« herrscht, da scheint nicht so sehr die Kenntnis der Zusammenhänge im Vordergrund zu stehen, sondern die Freude darüber, daß nun endlich ein wichtiger Schritt hin auf die Einheit getan werde. Was dabei von der komplizierten Materie in Erinnerung bleibt, ist meist, daß nun auch die Katholische Kirche anerkenne, daß der Mensch allein aus dem Glauben und nicht auch auf Grund seiner Werke gerechtfertigt werde. Das ist die in der allgemeinen Presse veröffentlichte Meinung – und die zählt, nicht was wirklich in den Texten steht.

Wenn sich dies im Bewußtsein der Gläubigen durchsetzt: allein der Glaube, keine Werke, keine Verdienste, dann wird die Notwendigkeit und die Gnade der Sakramente nicht mehr einsichtig, dann gibt es keine Heiligen- und keine Marienverehrung mehr. Ja dann ist es sogar schwierig klarzumachen, wie wir durch die *Verdienste* des Leidens Jesu gerettet sein sollen: Wenn doch allein der Glaube zählt, hätte dann nicht die Verkündigung der Frohen Botschaft ohne das Kreuz genügt?²⁹

Der Monat der Unterzeichnung ist der Monat Oktober, der der Muttergottes geweiht ist. An ihr ist abzulesen, wie Rechtfertigung geschieht.³⁰ Es ist die vorausgehende Gnade Gottes, die ihr die Befreiung von der Erbsünde gewährt. Mit dieser Gnade wächst sie heran, um bereit zu werden, ihr Ja zur Menschwerdung Gottes zu sprechen. Dieses Ja ist von der Gnade getragen und doch ihr eigenes Ja. Dieses Ja zur Menschwerdung muß sie erneuern in der Nachfolge ihres Sohnes bis zum Einstimmen in sein Leiden unter dem Kreuz. So wirkt sie vollkommen mit der Gnade Gottes mit und wird als Mutter der Gnade mit der vornehmsten Gnade ausgezeichnet: mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen zu sein. So ist Maria auf Grund ihrer Verdienste, auf Grund ihres Mitwirkens mit der Gnade, das vollkommenste Geschöpf Gottes geworden. So will auch Gott heute noch ihr Mitwirken mit seiner Gnade, in dem sie als Mittlerin aller Gnaden nicht die Gnaden zuteilt, aber die Gnaden vermittelt. So möge sie auch uns die Gnade erleben, daß wir zu wirklicher Einheit im wahren Glauben finden. Wie das Konzil von Ephesus 431 (DH 251) christologische Fragen mit Hilfe der Mariologie klärte und das bleibende wahre Gottsein Jesu am Begriff der Gottesgebärerin festmachte, so wird heute Einheit in der Rechtfertigungslehre erst behauptet werden können, wenn diese auch zur Einheit in der Mariologie geführt hat. Sonst könnte eine Einigung in der Rechtfertigungslehre, die nicht das Gesamt des katholischen Glaubens bewahrt, in einem neuen Sinn zum *articulum stantis et cadentis ecclesiae* werden.

²⁹ Vgl. die Gegenüberstellung der Erlösungslehre Luthers und Johannes Driedos bei M. Kreuzer, *Und das Wort ist Fleisch geworden*, 143–239.

³⁰ Dies ist ein Zusammenhang, den etwa H. E. J. Kalinna, *Einig in der Rechtfertigungslehre?*: EvTh 58 (1998) 156–161, 160 entschieden ablehnt: »Wenn aus einer Gnadenlehre geradlinig und bruchlos die Mariologie entfaltet werden kann, dann gilt der Konsens in der Grundwahrheit nicht einmal für die Gnadenlehre.«

Bis dahin aber gilt, was der ev. Theologe Hermann Kalinna sagt: »Ich weiß mich den römisch-katholischen Brüdern und Schwestern in Christus verbunden. In den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre allerdings bleiben wir bis auf weiteres getrennt. Wir sollten die Gewissen unserer Gemeindeglieder nicht durch eine gegen-
teilige Behauptung verwirren«³¹. Man kann somit nur mit den Unterzeichnern der Stellungnahme der ev. theologischen Hochschullehrer vor einer Unterzeichnung der GE und der GOF »warnen«³², damit aus dem »Jahrhundertereignis« keine Fata Morgana wird.

³¹ Ebd., 161.

³² Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 223 vom 25. September 1999, 5.

Weier, Winfried: *Sinnerfahrung menschlicher Existenz. Neue Wege der Gotteserkenntnis, Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, hrsg. v. H. Beck u. E. Schadel, Band 15, Frankfurt: Verlag Peter Lang 1999, 273 S.

Wie allgemein festgestellt oder beklagt wird, hat der heutige Atheismus ein Ausmaß erreicht, das am besten durch die Frage bezeichnet ist, die K. Rahner schon 1974 stellte: »Ist Gott heute noch gefragt?« Wenn man diese Frage in der Tat stellen muß, so besonders aus den folgenden drei Gründen: 1. Das Erfahrungsproblem: Es gibt scheinbar keine Erfahrung, durch die die Gottesfrage von dem Verdacht befreit würde, nichts als leere Projektion zu sein. 2. Der Münchhausen-Komplex, d.h. die Anschauung, in mir selbst etwas finden zu können, das dann gerade nicht in mir selbst sein soll. 3. Die Vorstellung der Transzendenz als einer unwirklichen Dimension, einer Sphäre bloßer Wunschgebilde und Illusionen.

Die Schrift W.s setzt sich nun das Ziel, diesen sehr festgefahrenen Vorstellungen zu begegnen: 1. durch den Nachweis von einer Erfahrung, die – zu Ende gedacht – die Realexistenz eines göttlichen Wesens voraussetzt, 2. durch eingehende Betrachtung der Tatsache, daß das Selbst in seinen tiefsten Erfahrungen nicht allein und zuletzt aus sich selbst, sondern allein aus einem »absoluten Sinn« zu verstehen ist, der zwar in ihm gefunden wird, gleichwohl aber nicht aus ihm seinen letzten Ursprung und Grund haben kann, 3. durch die Tatsache, daß dieser Sinn auf eine wirkliche und reale Transzendenz verweist, weil er weder aus der Welt noch aus uns selbst hergeleitet und erklärt werden kann und weil er sich daher als tiefsten Beweggrund (Augustinus: *interior intimo meo*) und »unbedingtes Anliegen« (P. Tillich) unseres Selbst zeigt.

Will man die Zielsetzung des Vf. verdeutlichen, so ist zu sagen, daß er den Versuch unternimmt, Sinnfrage und Gottesfrage wieder zusammenzuführen, die im Zeitalter des Nihilismus voneinander getrennte Wege gegangen sind. Alle Sinnerfahrungen menschlicher Existenz sollen beschrieben und aufgewiesen werden als Sinnforderungen, die erst in einem Ziel zur Ruhe kommen, das dadurch ausgezeichnet ist, daß es die Wesensmerkmale des Göttlichen (z.B. Transzendenz, Unbedingtheit, Unendlichkeit, Selbstursprünglichkeit) enthält. Dieser Sachverhalt wird an vielen Einzelheiten aufgewiesen, z.B. in der Weltbegegnung (Kap. 4), den Existentialien (z.B. Angst, Sorge, Verzweiflung) (Kap. 5), der existentiellen Selbstursprünglichkeit

(Kap. 6), der Freiheit und Kreativität (Kap. 7), ja sogar in den Erfahrungen des Übels (Kap. 10).

Der Vf. geht dabei aus von einem Grundphänomen des Menschseins, der Tatsache nämlich, daß in all unseren Erfahrungen von Welt, Leben und Dasein eine tiefste und letzte Sinnerwartung unerfüllt bleibt (Kap. 4). Um dieses Phänomen in seinem ganzen Gehalt zu erfassen, kommt es darauf an, es begründet zu sehen in der Grundausrichtung des eigentlichen Menschseins auf einen Ursinn, der alle innerweltlichen Erfahrungen letztlich überschreitet. Wie der Vf. zeigt, kann es sich dabei nur handeln um den Sinn einer letzten Unbedingtheit und Totalität, dem die Welt eben wegen ihrer Bedingtheit und Begrenztheit letztlich nicht entsprechen kann.

Woher rührt diese Ausgerichtetheit menschlicher Existenz? Nicht aus ihr selbst, da nicht sie über den Sinn, sondern umgekehrt dieser über sie verfügt, sie also in diesem Sinn in ihrer Grundstruktur immer schon bestimmt ist. Diese fundamentale Tatsache zeigt sich nicht zuletzt darin, daß dieser Sinn als ein in seinem Inhalt ganz und gar unveränderlicher, unableitbarer und unbedingter erfahren wird. Existenz hat also nicht die Wahl, ihn zu entwerfen oder nicht, ihn so oder anders zu bestimmen. Diese Tatsache ist, wie W. verdeutlicht, deshalb so fundamental, weil daraus nichts Geringeres folgt, als daß dieser Sinn weder in der Welt noch im Menschen seinen letzten Ursprung und Grund haben kann, sondern allein in der Transzendenz. Diese Einsicht weist allen theologischen und philosophischen Pantheismus in seine Grenzen. Darin erschöpft sich jedoch die Aussagekraft des Phänomens nicht. Vielmehr geht daraus entgegen allem Kantischen oder existenzphilosophischen Subjektivismus die objektive Realität des Sinnes, also die Transzendenz hervor. Denn sofern der Sinn eine Realität begründet, nämlich die Ausgerichtetheit menschlicher Existenz, kann er auch selbst nur real sein. Und in dem Maße, in dem nicht Existenz über ihn, sondern er über Existenz verfügt, kann er nur als eine grundsätzliche Objektivität gedacht und verstanden werden.

Damit aber nicht genug: Als Ursprung und Zentrum des eigentlichen Menschseins, der Existenz muß er freilich auch selbst existentiellen Charakter haben. Darin trifft er sich mit dem Zielpunkt der Religion, wie dieser am Beispiel wichtiger Religionsphilosophen (z.B. Kierkegaard, Scheeler, Rosenmöller, Wust, Przywara, P. Tillich u.a.) verdeutlicht wird. Überdies enthält diese phänomenologische Exposition eine Bestätigung, Rechtfertigung

und Neubegründung des christlichen Gottesbildes.

Darüber hinaus stellt W. die Frage: Wie ist es möglich, daß Existenz in ihrem Selbstsein die im Grunde göttlichen Eigenschaften der Unbedingtheit, Kreativität und Freiheit verwirklichen kann, obgleich doch Unbedingtheit mit dem Ausschluß aller Bedingtheiten auch die Endlichkeit aufhebt, Existenz aber nun gerade in ihrem Wesen endlich ist? Die Antwort lautet: Doch nur dadurch, daß Existenz diese Eigenschaften zwar *in sich*, aber nicht *aus sich* hat, sie also aus jenem Ursprung empfängt, der diese aus sich selbst hat, ja sie selber ist. Daraus aber ergibt sich, daß Existenz nicht das Sein des Absoluten selbst, sondern nur seinen Sinn in sich auf endliche Weise verwirklichen kann. Das heißt, in der Begrenztheit ihres Seins verwirklicht sie den Sinn jenes Göttlichen auf menschliche Weise, ist sie, wie Cusanus sagt, ein »Deus humaniter«. Die Bewegung, in der der Mensch er selbst ist, endet nicht in ihm, sondern in jenem personalen Du, welches Gott selbst ist. Gott ist die maßgebliche Auslegung menschlicher Existenz, und je mehr sie ihre Freiheit verwirklicht, um so näher ist sie Gott, wie W. in Gegensatz zu jedem theologischen oder religiösen Freiheitspessimismus betont (Kap. 6, 7).

Auf der Basis dieser Einsichten führt W. eine Auseinandersetzung durch mit: der neuzeitlichen Religionskritik (z. B. Hegel, Nietzsche, Feuerbach, Marx, S. Freud) (Kap. 8), dem existentialistischen (Camus, Sartre) und existenzphilosophischen (Jaspers, Heidegger) Nihilismus (Kap. 9) und dem in neuester Literatur heiß diskutierten Theodizeeproblem, der Frage nach der Vereinbarkeit des Gottesgedankens mit dem Übel in der Welt (Kap. 10). Sämtliche hierzu in Geschichte und Gegenwart eingenommenen Grundpositionen werden aufgewiesen im Spannungsfeld zwischen Denken und existentieller Entscheidung.

Zusammenfassend ergibt sich: Im Unterschied zu jenem Gott der Metaphysik, der ein Neutrum darstellt, ist der Gott der Religion ein persönlicher, ein existentieller Gott. Als solcher kann dieser nur gefunden werden in der menschlichen Existenz, also in der Mitte des Menschseins, in der alle Erfahrungen das eigentlichste Selbst betreffen. Hier ist aber dieses ebenso ausgerichtet auf den Sinn wie auf Gott als Inbegriff des Sinnes. Daher sind Gottes- und Sinnfrage so untrennbar miteinander verbunden, daß sie miteinander »stehen und fallen«. Daher ist das Zeitalter des Atheismus das Zeitalter des Nihilismus. Und deshalb muß die Gottesfrage auf dem Boden der existentiellen Sinnerfahrung, die W. schon in seiner Schrift »Strukturen menschlicher Existenz« (Schöningh 1977) beschrieben hat, neu gestellt und beantwortet werden. Wirkliche

Sinnerfahrung ist immer Gotteserfahrung und umgekehrt.

So kann dies ein Weg sein, um das Thema »Gott« im Zeitalter des Atheismus und Nihilismus wiederzubeleben und neu in Bewegung zu versetzen, in der Tat ein hoffnungsvoller Neubeginn, nachdem sich die Philosophie über Jahrzehnte zur Gottesfrage ausgeschwiegen hat.

Kurt Brinkmeier, Oberhausen

Kowalczyk, Stanislaw: Philosophie der Kultur. Versuch eines personalistischen Ansatzes, Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang 1998, 242 S., DM 69,00.

Der Lubliner Lehrstuhlinhaber für Sozialphilosophie, Stanislaw Kowalczyk, legt mit seinem Werk eine Neubegründung der Kultur auf dem Hintergrund des christlichen Personalismus vor, der in Lublin eine gute und feste Tradition hat. Der Mensch qua Person wird vorgestellt als Ziel aller Kultur. Grundstock aller Kultur, die sich an der menschlichen Person ausrichtet, können dann nur Werte sein, die mit dem Menschen wesentlich in Verbindung stehen. Weil Kultur nicht vom Geist getrennt werden kann, gibt es nur so lange Kultur, als auch geistige Werte anerkannt sind. K. untersucht viele ethische Konzepte und kommt zur Einsicht, daß die Kultur, wenn sie nicht unter axiologischen Gesichtspunkten betrachtet wird, zur Zivilisation absinkt.

Die klassischen Werte des Wahren, Guten und Schönen sowie der Wert der Heiligkeit können nicht aus der Definition von Kultur ausgeblendet werden, ohne die personalistische Dimension der Kultur zu verkürzen. Und die heutigen Strömungen innerhalb der Kulturen Europas, die eben nicht sich auf diesen personalischen Ansatz zurückführen lassen, sieht K. als falsch an. Er spricht von einer »Gesundung« der heutigen Kulturen (187) und fügt hinzu: »Damit die Kultur gesunden kann, muß der Mensch in seiner ganzen Wahrheit begriffen werden. Er ist nicht nur ein homo faber und ein homo oeconomicus, sondern auch ein homo ethicus, ein ens amans und ein ens orans« (187).

So kann die Trennung von Ethik und Religion, die sich nicht selten beobachten läßt, die personale Würde des Menschen untergraben und die Kultur zur Kulturlosigkeit überführen. K. stellt in diesem Zusammenhang die These auf: »Die Dechristianisierung der Kultur führt zu ihrer Entpersönlichung und Dehumanisierung« (185).

Woher aber kommt die Dehumanisierung des Lebens? K. unterstreicht den fundamentalen Unterschied zwischen »Haben« und »Sein«. Die Kultur

handelt nicht vom »Haben«, sondern vom menschlichen Sein; sie steht und fällt mit der Werthaftigkeit, die am »Sein« des Menschen west, und verliert alles an Kraft, wenn sie sich an der Zweckmäßigkeit orientiert. Aber die Werthaftigkeit der Kultur ist nach der Sicht K.s heute sehr gefährdet. »Ein wesentliches Element der Krise der gegenwärtigen Kultur ist ihr gnoseologischer und ethischer Relativismus« (182). Immer wenn also der absolute Charakter der Wahrheit angezweifelt wird, wirkt sich dies kontraproduktiv für die Kultur aus, die sich am Menschen ausrichtet.

Die gut begründeten und lesenswerten Ausführungen K.s vermögen die Kultur wieder neu personalistisch zu begründen; sie enden mit einem Kapitel über den Begriff der Kultur bei Papst Johannes Paul II. (216ff.). K. und das Oberhaupt der katholischen Kirche stimmen mit ihren Analysen der heutigen Lage der Kultur überein. Die Ausführungen K.s lassen sich nicht besser als mit einem Wort Johannes Pauls II. zusammenfassen: »Der Glaube ist die Quelle der Kultur, und die Kultur ist die Krönung des Glaubens« (vgl. 228).

K. hatte bereits auf S. 19 formuliert: »Das Wesen der Kultur ist die Religion, während sich die Zivilisation durch eine Haltung des Indifferentismus und der Religionslosigkeit auszeichnet.«

Bleibt anzumerken, daß leider Josef Piepers »Muße und Kult« keine Berücksichtigung gefunden hat; die Kultur müßte auch noch mehr in ihrem Zusammenhang mit dem Kult gesehen werden. Dann würde noch besser aufleuchten, daß alle Kultur nur wahrhaft menschlich bleibt, wenn sie sich dem Kult verhaftet weiß.

Joseph Overath, Lindlar

Lohner, Alexander: Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen, Paderborn – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 1997, 308 S., ISBN 75245-6, DM 68,00.

Der Band ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, auf Grund deren der Vf. nach seiner Promotion in Philosophie auch in der katholisch-theologischen Fakultät in München promoviert wurde. »Wenn der Mensch sich der Frage nach dem Sinn des Lebens stellt, wird er zwangsläufig mit dem Problem konfrontiert, ob es ein Leben nach dem Tode gibt.« Unterstrichen wird die Bedeutung der Thematik auch für die philosophische Fragestellung mit Hinweisen auf die Rolle, die sie im Denken der Neuzeit gespielt hat. Kant war die Frage nach der Unsterblichkeit Teil der »unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst«.

Henry Bergson wandelt einen Gedanken Blaise Pascals ab: Wenn die Philosophie auf diese letzten Fragen nichts zu antworten hätte, dann wäre »die ganze Philosophie nicht die Mühe einer Stunde wert«.

Obwohl die Untersuchung philosophischen Fragestellungen gewidmet ist, versteht Vf. diese Arbeit als einen Beitrag zur Fundamentaltheologie. Ihre Aufgabe ist es, »unsere christlichen Glaubensüberzeugungen auf ihre intelligiblen Anteile hin zu beleuchten, um sie dem Verstande nahezubringen und damit dem konkreten Menschen vermittelbar zu machen« (10). Dazu bieten sich ihm die auf die Existenz des Menschen reflektierenden Denker unseres Jahrhunderts als unentbehrliche Gesprächspartner an. Im Blick auf eine Gegenwart, in der sich der Mensch zunehmend mehr der Konfrontation mit dem Tode als eigener Bestimmung zu entziehen trachtet, erscheint Vf. das theologische Interesse gerade an den Denktwürfen, die diesem Thema gewidmet sind, von besonderer Dringlichkeit. Es geht ihm darum, dem Menschen von heute wieder einen »Verstehenshorizont« zu erschließen, in dem »die Verkündigung der christlichen Botschaft von der Treue Gottes zu uns, welche auch den Tod überwindet, geschehen und wirken kann«.

Wie immer und wie verschieden die Antworten der unter diesem Gesichtspunkt von Lohner behandelten Existenzphilosophen auch ausfallen, sie dienen ihm zur Rückgewinnung eben jener notwendigen und elementaren Aufmerksamkeit auf dieses Grundphänomen menschlichen Lebens. An diesem Ziel ist die Untersuchung orientiert, darauf beschränkt sie sich auch. Sie will beim Leser neues, waches Interesse wecken mit Hilfe der behandelten philosophischen Entwürfe und ihn an die bleibende Aktualität – an das unentbehrliche *mea res agitur* – dieser das Leben bestimmenden Thematik heranzuführen. Die Arbeit durchzieht jenes Bemühen um Verständnisvoraussetzungen für das Evangelium, wie es in der Areopagrede in Acta 17 grundgelegt wurde. Das vor- und außerchristliche Denken wird auch dort noch, wo es widersprüchlich sich verhält, als Fragestellung aufgenommen und als Verstehenshilfe für die heute fremd gewordene Botschaft in Anspruch genommen. Bis zu diesem Punkt wollen die Untersuchungen jeweils führen. Ein verlorenener, hermeneutischer Horizont soll wieder eröffnet werden. Der Rahmen für neues Wahrnehmen der Botschaft wird abgesteckt. Kriterium für die Gewichtung der einzelnen philosophischen Stimmen bleibt die Nähe zur Realität des Todesphänomens, ihre Dringlichkeit, mit der sie den Menschen darauf verweisen und daran orientieren. Abgehoben wird vom Vf. auf ihre »Bedeutung«, die sie als solche fundamentale Fragestellung »existentieller« Den-

ker »für die Theologie im allgemeinen und für die Eschatologie im besonderen haben«.

Bevor sich Vf. der Untersuchung der Todesproblematik bei den Vertretern der Existenzphilosophie zuwendet, geht er einleitend dem Thema bei Denkern nach, die er unter dem Begriff der »Lebensphilosophie« zusammenfaßt: Friedrich Nietzsche, Ludwig Klages, Oswald Spengler, Rudolf Eucken und Georg Simmel. Der Haupteinwand, den er gegenüber den »Lebensphilosophen« erhebt, bezieht sich auf das »Ungenügen« ihrer Reflexion über den Tod angesichts der eigenen Sterblichkeit. Kann der Gedanke, daß das Individuum zwar seinem Ende entgegensieht, die Natur und der Kosmos jedoch weiterbestehen und damit der Lebensprozeß im ganzen weitergeht, der Realität und dem Ernst des Sterbens gerecht werden? Insbesondere in bezug auf den Tod eines anderen Menschen lassen die Antworten der Lebensphilosophen einen tragfähigen Trost vermissen. »Es ist bezeichnend, daß die Lebensphilosophen, wo sie vom Tod sprechen, immer nur den eigenen Tod oder den Tod im allgemeinen, nicht aber den Tod des konkreten Anderen meinen. Es mag ja einige Individuen geben, die den Gedanken an die eigene Auslöschung angesichts der Unendlichkeit des kosmischen Geschehens ertragen können, aber kann diese philosophische Idee angesichts des Todes des (geliebten) Anderen trösten?« (94).

Auf diesem Hintergrund untersucht Vf. die Bedeutung des Todes in der Existenzphilosophie. Im Unterschied zu den sogenannten Lebensphilosophen wird hier der Tod zum zentralen Thema. »Mit der Existenzphilosophie erhob sich noch einmal (und bisher zum letzten Mal) eine Philosophie, die der Todesproblematik nicht auswich, sie nicht oberflächlich behandelte (wie die Lebensphilosophie), sondern ihrer existentiellen und weltanschaulichen Bedeutung gerecht wurde« (95). Mit der »Religionsphänomenologie« Max Schelers wird der Hauptteil über die Todesdeutungen der existenzbezogenen Denker eröffnet. Von Bedeutung sind hier die drei zu unterscheidenden Phasen seines Denkens, in denen auch die Todesfrage je unterschiedliche Beantwortung erfährt. Was sich bei Scheler trotz seiner als »tragisch zu bezeichnenden Abkehr von der Unsterblichkeitshoffnung« als Gedanke durchhält, ist sein Interesse an der leibseelischen Einheit des Menschen, das sich einem dualistischen Ansatz versagt. Ausführlich wird die Todesthematik dann bei Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Gabriel Marcel und Karl Jaspers behandelt. Auch in diesen Fällen fokussiert Vf. seine Analysen immer wieder an der Problematik der Leib-Seele-Einheit. Auf diese Fragestellung hin werden die einzelnen Todesdeutungen untersucht und gewichtet. Diese interesseleitende Fra-

gestellung des Vf. bleibt dominant, bestimmt die Einzelanalysen und wird in jedem abschließenden Kapitel zu den einzelnen Philosophen nochmals thematisch. In seiner Kritik an den existential-ontologischen Denkweisen zur Todesproblematik bezieht sich Vf. maßgeblich auf Peter Wust, dem er früher bereits eigene Arbeiten gewidmet hat und der auch in diesem Band in einem eigenen Kapitel behandelt wird. Der entscheidende Einwand richtet sich gegen den Versuch, »das Sein nur aus den Zeitigungsformen der menschlichen Existenz erklären zu wollen« (155). »Heidegger ist im Endlichen stehengeblieben, sein Denken geht nicht – wie Max Müller es formuliert – in der Weise der onto-theologischen Metaphysik auf den Gott selbst zu« (159). »Wie sollten von einem solchen Ansatz her positive Argumente für ein Weiterleben des einzelnen Menschen gewonnen werden?« (160). Die in den letzten Jahren posthum veröffentlichten Schriften Heideggers hätten zur Fragestellung des Vf. neue und andere Perspektiven eröffnet.

In Anknüpfung und Kritik der existentialphilosophischen Behandlungen des Todesthemas stützt sich Vf. hauptsächlich auf die Konzeption der »Leibgeisteinheit« bei Peter Wust. In dem abschließenden, ausführlichen theologischen Exkurs, der der Auferstehungstheologie von Gisbert Greshake gewidmet ist, macht sich Vf. weitgehend dessen Thesen in Auseinandersetzung mit der Existentialphilosophie zu eigen. Es ist der Versuch, die Breite der neutestamentlichen Zeugnisse über die Auferstehung sowohl im Sinne einer aktualisierten Eschatologie als ein »Mit-Christus-auferstanden-Sein« als auch als endzeitliches Vollendungsgeschehen festzuhalten. Beiden, für die katholische Glaubenslehre wesentlichen Aspekten des Todesthemas meint Vf. durch strenge Betonung der Leibseeleinheit und durch seine Absage an eine *anima-separata*-Vorstellung am besten gerecht werden zu können.

Auf Grund seiner klaren Diktion, insbesondere aber dadurch, daß Vf. die von ihm behandelten Autoren selber ausführlich zu Wort kommen läßt und interpretative Querverbindungen zwischen ihnen herstellt, empfiehlt sich dieser Band in ausgezeichnete Weise als ein Studienbuch zum Thema.

Horst Bürkle, München

Jenkins CSC, John I.: *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 267 S., ISBN 0-521-58126-5.

In der *Declaratio Gravissimum educationis* hebt das Vatikanum II die besondere Bedeutung, die dem hl. Thomas bei der Verhältnisbestimmung von fides/Glaube und ratio/Vernunft und damit für die

Wesensbestimmung der Theologie zukommt, ausdrücklich hervor (nº 10). Insofern besitzt die Thematik des hier vorzustellenden Buches, das die Frucht einer mehr als zehnjährigen intensiven Beschäftigung mit der Relation von »knowledge« und »faith« sowie der Definition der *sacra doctrina* beim Aquinaten ist (XI), höchste Aktualität.

Der Problemhorizont, von dem aus Jenkins seine Studie entwirft, ist das Thomasbild des sogenannten Neuthomismus, insbesondere transzendental-thomistischer (Maréchal, Lonergan, K. Rahner) und anticartesianisch konstruierter (Gilson, Maritain) Ausprägung (2–3). Viele der von den Neuthomisten verfaßten Arbeiten mögen sehr nützlich, z.T. ohne Zweifel auch geistreich sein – auf ihre Weise erliegen sie aber alle der Gefahr, aus einem (freilich gutgemeinten) apologetischen Anliegen heraus, den Unterschied zwischen Thomas und der Moderne einzuebnen und so das Spezifische und damit auch das kritische Potential der thomanischen Synthese zu verdrängen: »But this effort to present Aquinas as a participant in the discussions of modern philosophy has naturally led to an assimilation of Aquina's thought to our own, and to a practice of expressing his thought within our conceptual framework« (3).

Da die Frage nach *fides* und *ratio* in der Neuzeit, mit ihrer vom Glauben abgelösten säkularisierten Vernunft, zur theologischen Frage *kat exochen* geworden ist, steht eine Studie zu diesem Thema bei Thomas grundsätzlich ebenfalls in der Gefahr, dem von Jenkins beklagten Fehler des Neuthomismus zu verfallen. Und so versichert der Vf. gleich eingangs, sein Hauptaugenmerk auf die »differences between Aquinas's concept and our ... concepts« (3) zu richten. Diese Grundoption bewährt sich dann in den folgenden sieben Kapiteln des Buches, die gleichsam einen ausführlichen Kommentar zur 1. Quaestio der *S.th.* bzw. eine thomanische Fundamentalthologie darstellen.

Kap. I (11–50) geht der Rezeption der aristotelischen *ἐπιστήμη/scientia* in Thomas' *Expositio Libri Posteriorum*, die die Kenntnis der Ursachen als Kern der *scientia* festhält, nach: Mit jener ist aber weniger eine *cognitio*, die aufgrund einer autonom-individuellen Suche nach der Wahrheit gewonnen wird, gemeint. Wissenschaft ist nur da möglich, wo schon eine Kenntnis sicherer Wahrheiten, die *per se nota* sind und im Wissenschaftler einen intellektuellen *Habitus* ausbilden, vorhanden ist. Dieser *Habitus* wird bereits in der natürlichen Wissenschaft im Kontext der Autorität, d.h. unter der Führung bewährter Lehrer (*magistri*) gewonnen und entwickelt: Schule (*schola* – Scholastik) und Wissenschaft bilden einen unlöslichen Zusammenhang!

Kap. II (51–77) behandelt den Zusammenhang von *scientia* und *sacra doctrina*. Es zeigt sich: Thomas übernimmt zwar im wesentlichen das aristotelische *Scientia*-Konzept, stellt es aber ganz in den Dienst des Spezifischen einer christlichen Glaubenswissenschaft. Die *sacra doctrina* ist im vollen Sinne *scientia*, zugleich aber auch völlig verschieden von den Profanwissenschaften. Zum einen entspricht sie strukturell dem aristotelischen Konzept einer *scientia subalternata*, zum anderen sprengt sie dieses jedoch, indem sie subalternierte Wissenschaft aus der *scientia Dei et beatorum* selbst ist und so dem Wissenschaftler Teil gibt an der göttlichen Erkenntnis. Wohl ist die Theologie – wie die übrige Wissenschaft auch – diskursiv strukturiert (was sie vom Glauben als *virtus infusa* abhebbar macht), aber hier handelt es sich nicht um einen rein interhumanen Diskurs »von unten«, sondern die Konklusionen, die der Theologe aus den Glaubensartikeln zieht, stellen einen Diskurs »von oben« dar!

Aus dem in Kap. II. – vor allem in Anschluß an *S.th.* I, 1, 1–10, wobei natürlich auch andere Texte, besonders *In Trin.*, fortlaufend berücksichtigt werden – rekonstruierten thomanischen Theologiebegriff werden in Kap. III (78–98) Konsequenzen für die Charakterisierung der *S.th.* als Ganzer gezogen: Sie will nicht, wie etwa von Chenu, Weisheipl, Boyle u.a. unter Nichtbeachtung des thomanischen *Scientia*-Begriffs postuliert, ein Lehrbuch für *incipientes* und *novitii*, die sukzessive von der natürlichen Theologie zu der übernatürlichen Glaubenswissenschaft hingeleitet werden, sein. Vielmehr ist sie ein Werk für Fortgeschrittene, »a second level pedagogical work for very advanced students« (5.85.97), die die Glaubensartikel (also das, was aus der übergeordneten Wissenschaft von der Theologie übernommen wird!) schon internalisiert haben (*habitus*!) und die sie nun denkerisch mit Hilfe der in das Licht des Glaubens erhobenen Philosophie zu bewältigen suchen. Die Denkbewegung der *S.th.* ist geprägt von der Analogie, die zwischen der aristotelischen Erklärung der Effekte aus den Ursachen und dem Ziehen von Konklusionen aus den Glaubensartikeln obwaltet: »*Omnia ex alto iudicat*« (Capeolus). – An dieser Stelle sei der Thomasforscher noch darauf hingewiesen, daß Vf. die von Chenu 1939 lancierte, seither unvermindert fortdauernde Kontroverse um den Aufbauplan der *S.th.* um eine neue, nicht uninteressante, die These der »second-level-pedagogy« ausziehende Theorie bereichert (91–98. 219–225).

Die Kap. IV. bis VI vertiefen die Thesen aus Kap. II und III: Kap. IV (101–128: »The natural light of the intellect«) bietet in meisterhafter Kürze und Klarheit eine Darstellung der philosophischen

Erkenntnislehre des Aquinaten, die die Grenzen des Transzendentalthomismus, der den thomianischen Ansatz als »springboard for his own metaphysical and epistemological position« (244) mißbraucht, eindrücklich vorführt. Kap. V (129–160) und VI (161–210) behandeln Grundfragen der übernatürlichen Epistemologie: Gnade, theologale Tugenden sowie speziell und ausführlich den Glaubensakt. Obgleich Vf. ausdrücklich darauf verzichtet, auf die hier theologiegeschichtlich unzweifelhaft im Hintergrund stehende *controversia de auxiliis* einzugehen, zeigen seine Ausführungen doch, daß die Charitologie des strengen Thomismus die Grundvorstellungen des Thomas besser bewahrt hat als jene des Molinismus: Wie in der Ordnung der Natur, so kommt auch in jener der Gnade grundsätzlich Gott die erste Initiative zu, ohne daß dieserhalb die Freiheit des Menschen irgendwie beeinträchtigt würde. Von der Natur führt kein natürlicher Weg zur Gnade, die *ratio* kann sich nicht in die *fides* »vor-philosophieren«. Dies hat unübersehbare Folgen auch für die Theologie: »Against the standard interpretations, I argue that Aquinas did not think that this assent [des Glaubens] is inferred from any conclusions of natural theology, nor that it is due to a command of the will which overrides a lack of evidence« (6). Damit wird auch deutlich, wie problematisch die um die Jahrhundertwende im Zuge eines überspitzten

Antimodernismus übliche Anrufung des Thomas als Kronzeuge für eine philosophische Apologetik, die erst mit dem Aufkommen der französischen Thomistenschule (Gardeil, Garrigou-Lagrange) wenigstens im außerdeutschen Raum deutlich an Einfluß verlor, unter theologiegeschichtlichem Aspekt war! Kapitel VII (213–226) bringt noch einmal eine konzise Zusammenfassung der Forschungsergebnisse.

Ohne Zweifel stellt dieses Buch eine herausragende, angesichts der oben zitierten Mahnungen des Konzils und der Problematik des Neuthomismus längst überfällige Studie dar, die geeignet ist, mit einigen nach wie vor kursierenden Verzeichnungen der Lehre des *Doctor communis* aufzuräumen. Aber auch wenn man die Befürchtungen des Vf. im Hinblick auf eine vorschnelle Aktualisierung des Thomismus ernst nimmt, beginnt eine wichtige Arbeit doch dort, wo das Buch Jenkins endet: Die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wo heute eine Wiederbelebung der authentischen Lehre des Thomas – nicht in Angleichung an den theologischen oder philosophischen Zeitgeist, wie allzuoft in der Vergangenheit üblich, sondern in bewußtem Kontrast zu diesem – möglich, vielleicht sogar unverzichtbar ist. Einen wichtigen Teil des Fundamentes historischer Rekonstruktion, das dazu nötig sein wird, hat Jenkins mit seiner Studie geliefert.

David Berger, Köln

Christologie

Messori, Vittorio: *Gelitten unter Pontius Pilatus? Eine Untersuchung über das Leiden und Sterben Jesu*. Köln: Adamas Verlag 1997, 445 S., ISBN 3-925746-72-2, DM 39,80.

Messori, promovierter Staatswissenschaftler und Journalist, der in Deutschland vor allem als Gesprächspartner von Kardinal Joseph Ratzinger in »Zur Lage des Glaubens« und als Herausgeber des Papstbuches »Die Schwelle der Hoffnung überschreiten« bekannt wurde, ist einer der meistgelesenen italienischen christlichen Autoren der Gegenwart. Mit dem vorliegenden Buch knüpft er an sein 1976 erschienenes Erstwerk »Hypothesen über Jesus« an und verweist auf die immer noch ungeklärten und unbeantworteten Fragen vieler Menschen bezüglich der Zuverlässigkeit der Evangelien: »Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem, was die Evangelien erzählen, und dem, was wirklich geschehen ist?«; »Können wir dem Neuen Testament noch historischen Charakter beimessen, oder müssen wir es unter die poetischen, mytholo-

gischen, symbolischen Texte einordnen?«; »Was soll man von der Theorie halten (die oft geradezu wie neue Dogmen verkündet wird), wonach jene für unseren Glauben grundlegenden Texte so oft und so umfassend manipuliert worden sind, daß es naiv wäre, sie noch als zuverlässige historische Zeugnisse zu betrachten?« – Solche und ähnliche Fragestellungen waren für mich der Anlaß, eine derartige Untersuchung zu beginnen und fortzuführen.« (8)

Wer nun langatmige bibelwissenschaftliche Erörterungen erwartet, wird enttäuscht werden: Messori bleibt seinem journalistischen Stil treu, wird aber gleichzeitig der Brisanz und Seriosität der Materie gerecht. Die Seitenhiebe gegen die verschiedensten bekannten Bibelwissenschaftler, für den Autor »Experten, die an die jüdisch-christliche Schrift nicht anders herangehen als an jeden anderen Text« (445), entpuppen sich als inhaltvolle Kontrapunkte zu den mit Akribie durchgeführten und bis in Kleinigkeiten sich ergehenden Interpretationen der biblischen Texte. Messori kritisiert

vor allem die momentan beliebteste Art, den christlichen Glauben anzugreifen, nämlich den Versuch, die Historizität der Evangelien anzuzweifeln, und stellt in diesem Zusammenhang unter anderem die Zuverlässigkeit und Genauigkeit der ökumenischen Bibelübersetzung in Frage. Sein Anliegen ist es, »den Glauben wieder auf eine konkrete Basis zu stellen und ihn auf diese Weise vor einer drohenden Gefahr zu retten: seiner Auflösung in spiritualistische oder moralische Aspekte, seiner Reduzierung zu einer bloßen Ethik – so als ob Jesus nicht Christus wäre, weil er am dritten Tage von den Toten auferstanden ist, sondern weil er ein Verkünder guter und richtiger Maximen war, ein ›großer Eingeweihter‹, kurz: eine Art galiläischer Sokrates. Wenn aber fromme Juden daran geglaubt haben, daß er der Messias ist, dann nicht, weil er ›gut zu reden‹ verstand, sondern weil er den Tod überwunden hat.« (11) Das Ostergeheimnis sei daher nicht nur der eigentliche Kern des Evangeliums, sondern auch der vorrangige Inhalt der apostolischen Verkündigung. Und darum bemüht sich Messori, der sogar die These von einer frühen Datierung der Evangelien vertritt, »sich – frei von jedem ›wissenschaftlichen‹, pseudo-wissenschaftlichen oder wie auch sonst gearteten Vor-Urteil – wirklich ausschließlich auf jene griechischen Verse zu stützen und sie anhand dessen, was wir heute wissen, zu prüfen: die ›literarische Gattung‹ der Texte zu berücksichtigen, die ›Form der Verkündigung‹, die ›Auswahl‹ und ›Synthese‹, von der das Dokument des Konzils spricht – bei all dem aber nicht zu vergessen, was jene Väter feierlich in derselben, dogmatischen Konstitution erklären: ›Unsere heilige Mutter, die Kirche, hat entschieden und unentwegt (firme et constantissime) daran festgehalten und hält daran fest, daß die vier genannten Evangelien, deren Geschichtlichkeit sie ohne Bedenken (incunctanter) bejaht, zuverlässig (fideliter) überliefern, was Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Leben unter den Menschen zu deren ewigem Heil wirklich getan und gelehrt hat bis zu dem Tag, da er aufgenommen wurde‹ (Dei Verbum 19).« (14)

Dabei ist dem Autoren bewußt, »daß tatsächlich niemand über diese ›Objektivität‹ verfügt: sie ist eine der Mythen der Aufklärung« (18). Die Exegese stütze sich vielmehr »wie keine andere Disziplin auf Hypothesen, auch wenn jeder seine Hypothese gerne als unumstößliches Forschungsergebnis anerkannt wissen und das zwingende Argument der Wahrheit für sich in Anspruch nehmen möchte. Jede Generation von Spezialisten präsentiert ihre Resultate als ›objektiv‹ und demnach ›gesichert‹, ›wissenschaftlich‹, um dann von der folgenden Generation widerlegt zu werden, die nun ihrerseits zu angeblich ›objektiven‹ Schlußfolgerungen gelangt, allerdings nur so lange, bis wiederum die

nächste Generation auf den Plan tritt und praktisch bei Null anfängt.« (19)

Worin sich Messori von anderen »Bibelauslegern« unterscheidet, ist darum die Erkenntnis, »daß die Schrift ein Werk Gottes und der Menschen ist« (13). Die herkömmliche Exegese dagegen behandle die Heilige Schrift wie jede herkömmliche historische Quelle: »Für viele Bibelforscher ist das Evangelium daher nur noch ein *ismus* neben vielen anderen geworden: nicht mehr eine Person, sondern eine Ideologie; nicht mehr ein Leben, sondern – und dieser Terminus existiert bezeichnenderweise nur in der deutschen Sprache – eine *Weltanschauung*.« (23)

Messori spart deshalb nicht an Kritik an der herkömmlichen exegetischen Methodik. »Methoden wie die der Formgeschichte haben die Wirkung einer kleinen Atombombe: werden die Evangelien von ihr getroffen, dann explodieren sie in tausend winzige Stücke; sodann kommen die Fachleute, untersuchen jedes für sich und gelangen zu dem Ergebnis, daß kaum eines dieser Bruchteile etwas mit der Geschichte zu tun habe, mit dem, ›was tatsächlich geschehen ist‹; daß vielmehr alles nur auf den Glauben zurückzuführen sei, auf das, ›was die schöpferische Urgemeinde geglaubt hat oder wollte, daß man es glaubt.‹« (20)

Was Messori in seinem neuesten Buch bietet, ist jedoch mehr als eine bloße Abrechnung mit der »modernen« Exegese. Mit Akribie und Sorgfalt betrachtet er einzelne Sätze der Passionsberichte und weist auf, daß die Wahrscheinlichkeit der Authentizität gar nicht so gering ist, wie Fachleute den einfachen Gläubigen bisweilen weismachen wollen. Scheinbare Widersprüche innerhalb der Evangelien werden angesprochen, ohne einem platten Harmonisierungsbestreben zum Opfer zu fallen. Dabei ist das Werk nicht nur für Theologen empfehlenswert. Weil die einzelnen Kapitel voneinander unabhängig gelesen werden können und weil, sowohl was Sprache als auch was Argumentation anbelangt, nichts verschleierte wird, eignet sich das Werk hervorragend für alle an theologischen Fragen Interessierten.

Messori macht nicht nur deutlich, daß »aus der Sicht des Glaubens kein einziges Wort der Schrift ohne Bedeutung« (33) sei, sondern ruft auch in Erinnerung, daß »die Schrift in Verbindung mit der Tradition ..., das heißt mit der Interpretation der Kirche« (50) zu lesen sei. Ansonsten bleibe nur »abzuwarten, was die Zeit bringt, und neue Generationen von Bibelforschern auf die Bühne treten zu lassen, die keine vorgefaßten Meinungen zu verteidigen haben« (367). Insgesamt ist das Werk eine überaus kurzweilige und spannende Lektüre zu einem höchst wichtigen Thema.

Sabine Düren, Buttenwiesen

Dogmatik

Scheffczyk, Leo: Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre (Leo Scheffczyk/Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik Bd. VI), Aachen: MM Verlag 1998, 610 S., ISBN 3-928272-54-3, geb., DM 69,00.

Nach der Gotteslehre (Bd. II, 1996), der Schöpfungslehre (Bd. III, 1997) und der Einleitung in die Dogmatik (Bd. I, 1997) hat Leo Scheffczyk nun den Band mit der Gnadenlehre in der von ihm zusammen mit Anton Ziegenaus verfaßten und auf acht Bände projektierten »Katholischen Dogmatik« vorgelegt. Damit ist es ihm und dem MM Verlag Aachen sozusagen im Handumdrehen gelungen, in der knappen Zeitspanne von September 1996 bis August 1998 die Hälfte des Großprojektes zu verwirklichen. Zudem sind von Anton Ziegenaus bereits die Eschatologie (Bd. VIII, 1996) und die Mariologie (Bd. V, 1998) erschienen.

Mit seiner magistralen Gnadenlehre hat Leo Scheffczyk die Desiderate erfüllt, die man an eine heilsgeschichtlich strukturierte Dogmatik stellen mag. Während der erste, zunächst verheißungsvolle Anlauf in diese Richtung, der in den siebziger Jahren mit dem Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik »Mysterium Salutis« (1965–1976) unternommen worden ist, im Ergebnis manche Illusionen gezeitigt hat (vgl. M. Löhrer, in: MySal. Ergänzungsband, Zürich/Einsiedeln/Köln 1981, 31f), steht das von Scheffczyk und Ziegenaus getragene Unternehmen offensichtlich unter einem glücklichen Stern.

Der auf 23 Paragraphen mit entsprechender Feingliederung verteilte Stoff der Gnadenlehre baut sich in 5 Kapiteln zu einer stringenten Traktatarchitektur auf. Das 1. Kap. (»Gnade im Horizont des religiösen und philosophischen Weltbewußtseins«) trägt den Charakter von Prolegomena und formuliert die aktuellen Aufgaben der Charitologie. Das 2. Kap. (»Die Grundlagen des Gnadenglaubens in Schrift und Tradition«) bietet den biblischen und dogmengeschichtlichen Teil, während die folgenden Kapitel sich auf der Ebene der Systematik bewegen. Da das Gnadengeschehen ein relationales Verhältnis umreißt, müssen die beiden (ungleichen!) Partner Gott und Mensch grundsätzlich betrachtet werden. Das 3. Kap. (»Gott der Geber und die Gabe der Gnade«) visiert das Gnadengeschehen aus der Perspektive Gottes. Sein allgemeiner Heilswille, das Geheimnis der Prädestination und das die menschliche Vernunft noch mehr herausfordernde Geheimnis der Reprobation, die notwendige Differenzierung und Einheit der Gnade, die im Prinzip der »gratia increata« angesetzt wird, markieren stichwortartig die Themenfelder dieses Teils. In-

dem das 4. Kap. den Menschen als mittätigen Empfänger der Gnade ins Zentrum rückt, beleuchtet es die Stationen des Heilsweges, der in der Rechtfertigung seine Mitte findet. Außerdem konfrontiert es mit den klassischen Problemstellungen des Traktates, die mit den Formeln »Natur und Gnade«, »Person und Gnade«, »Gnade und Freiheit« aufgerufen werden. Das 5. Kap. (»Wirken und Wachsen in der Gnade«) spürt die Wirkkräfte im Wachstumsprozeß der Gnade auf, wobei nach den theologischen Tugenden und den Geistesgaben des »sacrum septenarium« ein besonderer Akzent auf das »donum perseverantiae« gelegt wird. Die Erörterung der Lohnwürdigkeit des Gnadenlebens, bei der das traditionelle Thema des »meritum« neu aufgegriffen wird, bildet einen gewissen Kontrapunkt zum Schlußthema, das die Mystik als eine besonders überhöhte Form des Gnadenlebens in den Gnaden-traktat miteinbezieht und ihn auf solcher Höhe und Sublimität ausschwingen läßt.

Der Traktat besticht nicht nur durch die Breite der Information und die Fülle des Materials, sondern ebenso durch seine innere Einheit und Kohärenz. Hier findet sich nichts Disparates, sondern das Ganze ist wirklich aus einem Guß. Der in klarer Sprache und Begrifflichkeit artikuliert Diskurs bewegt sich auf hohem denkerischen Niveau und wird bisweilen bis an die Grenze des Geheimnisses vorangetrieben. Die selbstverständlich bejahte Basis der Reflexion ist das Dogma und die Lehrverkündigung der Kirche, an der keine modischen Reduktionen vorgenommen werden. Das theologische Urteil ist durchwegs ausgewogen. Der heilsgeschichtliche Duktus entfaltet sich auf dem Boden einer soliden Ontologie, die immer wieder an den Kernstellen personal gefaßt und überhöht wird. Der Traktat ist im besten Sinne ökumenisch, weil er die Unterschiede zwischen den Konfessionen nicht unter den Teppich kehrt, sondern sie namhaft macht, aber zugleich Verständnis für das positive Anliegen der Gegenseite zeigt und die Wahrheitskörner in die eigene Reflexion zu integrieren bestrebt ist. Als Musterbeispiel kann die Auseinandersetzung mit der Rechtfertigungslehre der Reformatoren und ihrer aktuellen Wiederaufnahme gelten (vgl. S. 477–491). (S. 465 liest man: »Sünde und Heiligkeit können als konträre Gegensätze nicht zusammen existieren.« An Stelle von »konträr« müßte »kontradiktorisch« stehen.)

Bei einer Neuauflage sollte u. a. ein Fehler bei den bibliographischen Angaben bereinigt werden. Die Literaturangabe S. 389 (und entsprechend S. 397 Anm. 18, S. 404 Anm. 33) erweckt irrtümlich den Eindruck, als ob Hans Urs von Balthasar das 1946 erschienene Werk »Surnaturel. Etudes histo-

riques« von Henri de Lubac ins Deutsche übersetzt hätte. Bekanntlich hat sich an diesem Werk der folgenreiche Konflikt um die sogenannte »Nouvelle théologie« entzündet. Balthasar hätte sich damals mit einer Übersetzung zweifellos der Gefahr ausgesetzt, in den Sog des mit harten Sanktionen gemäßregelten Streites hineingezogen zu werden. Tatsächlich ist dieses Werk de Lubacs, das nach 1950 aus den Bibliotheken der Gesellschaft Jesu entfernt werden mußte, niemals ins Deutsche übersetzt worden. Eine französische Neuauflage des längst vergriffenen Buches ist kurz vor dem Tod des Autors 1991 in Paris erschienen. Dagegen hat Balthasar das 1965 von de Lubac veröffentlichte Doppelwerk »Augustinisme et Théologie moderne« und »Le Mystère du Surnaturel« ins Deutsche übertragen: Die Freiheit der Gnade. Bd. 1: Das Erbe Augustins, Bd. 2: Das Paradox des Menschen, Einsiedeln 1971.

Die italienische Sprache verfügt über ein Begriffspaar, das wir im Deutschen nicht so griffig nachbilden können: »opera di cultura – opera di scuola«. Was gemeint ist, ist klar. Es muß eine Theologie geben, die der Schule, d.h. der Ausbildung dient, aber auch eine Theologie, die in den offenen Raum der Kultur und des Geistes hineinstrahlt. Ich meine, daß die in dieser Dogmatik vorgelegten Bände in beide Richtungen blicken. Sie werden in der Hand der Studierenden zu einem zuverlässigen Lehrbuch, das ihnen die katholische Lehre engagiert vermittelt. Aber sie vermögen auch die Ansprüche derer, die an einer »théologie savante« interessiert sind, in hohem Maße zu befriedigen. In jeder Hinsicht dienen sie dem Glauben, der Kraft und Mut zum Denken hat und deshalb um so mehr um die Notwendigkeit der Hilfe der göttlichen Gnade weiß.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Ratzinger, Joseph/Balthasar, Hans Urs von: Maria. Kirche im Ursprung, Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln, 4. erweiterte Auflage 1997, 160 S., ISBN 3-89411-338-3, DM 32,00.

Das ursprünglich als schmales Meditationsbändchen (bestehend aus drei Beiträgen) von Herder 1980 verlegte Opusculum präsentiert sich jetzt in der 4., wesentlich erweiterten Auflage als Buch mit neun Aufsätzen. Da die so erweiterte Publikation fast einer Neuerscheinung gleichkommt, verdient sie eine Besprechung. Der 70. Geburtstag, den Kardinal Ratzinger am 16. April 1997 begehen konnte, war für den Johannesverlag der Anlaß für die Neuauflage. Auf diese Weise wollte der Verlag seinem mit 10 Titeln im Verlagsprogramm präsenten Autor einen herzlichen Dank abstatten. Zugleich aber ist

der Band ein Zeichen der freundschaftlichen Zusammenarbeit zwischen den beiden Theologen, die von Anfang an Mitglieder der 1969 von Papst Paul VI. errichteten Internationalen Theologenkommission waren und zu den Gründungsvätern der seit 1972 erscheinenden »Internationalen katholischen Zeitschrift Communio« zählen.

Bei den fünf Beiträgen von Kardinal Ratzinger handelt es sich um eine Predigt und ein Referat vor der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1979, um eine Hinführung zur Marienzyklika »Redemptoris Mater« von Johannes Paul II. (1987) sowie zwei Vorträge, die 1988 bzw. 1995 in Loreto gehalten worden sind. Bislang unveröffentlicht war der letztgenannte Vortrag »Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine ...«

Die vier Beiträge von Balthasar sind alle schon einmal publiziert worden, aber in Publikationen, die inzwischen vergriffen sind. Der erste wurde 1979 als Vortrag bei einem Studententag der Deutschen Bischofskonferenz gehalten (wie das Referat von Ratzinger). Der zweite Aufsatz »Die marianische Prägung der Kirche« verdankt sich einem Sammelwerk aus dem Jahre 1977. Der dritte geht auf eine Sendereihe des Bayerischen Rundfunks über das Glaubensbekenntnis zurück und expliziert den Artikel über die Jungfrauengeburt (1975). Der letzte war ein brillanter Festvortrag in Köln (1972) zum Thema »Das Katholische an der Kirche«. Wie ein roter Faden zieht sich durch alle vier Skizzen der Gedanke, der dem Buch auch den Titel gibt, daß nämlich Maria die Kirche im Ursprung verkörpert. »In Maria ist die Kirche schon lebhaft, bevor sie in Petrus organisiert ist. Die Kirche ist zuerst – und dieses Zuerst ist ein bleibendes – weiblich, ehe sie im kirchlichen Amt die ergänzende männliche Seite erhält« (126). Diese ekklesiologische Option einer primären Mütterlichkeit der Kirche in Maria ist auch Grund für die dezidierte Absage an ein sakramentales Amt der Frau in der Kirche, denn »bei einer solchen Veränderung würde die Frau ein Mehr um eines Weniger willen preisgeben« (98). Ratzinger seinerseits bekräftigt solche Grundeinstellungen (z.B. 26,57 u.ö.) und gibt in seinem zweiten Beitrag eine theologiegeschichtlich aufschlußreiche Standortbestimmung der Mariologie bezogen auf das 2. Vaticanum.

Auch wenn die beiden Autoren keine Mariologen ex professo sind und ihre Artikel sich verschiedenen Anlässen verdanken (man denkt dabei an den von Henri de Lubac als Buchtitel einmal verwendeten Begriff »théologies d'occasion«), so ist doch ein stimmiges Marienbuch entstanden, das den nach der ratio theologica suchenden Geist genauso anspricht wie das von der Marienfrömmigkeit erfüllte Herz. Der meditierende Leser, aber

auch der von der Verkündigung geforderte Prediger wird nahrhafte Kost und reiche Anregungen finden. Erwähnung verdient das Bild auf dem Buchumschlag, das eine äußerst seltene, aber theologisch präzise Darstellung Marias zeigt: »Notre Dame de la Trinité«, eine höchst originelle Plastik des Schweizer Bildhauers Albert Schilling (1904–1987), der mit Balthasar gut bekannt war und den Grabstein für Adrienne von Speyr geschaffen hat.

Corrigenda: S. 135 ist ein Fehler aus der Originalvorlage übernommen worden. Es muß heißen »Einführung ins Christentum 1968, 225«, nicht »Der christliche Glaube«. Der ursprüngliche Erscheinungsort des vierten Aufsatzes ist: *IKaZ* 17 (1988) 540–550.

Abschließend darf noch auf die jüngste Neuausgabe eines weiteren vergriffenen Marienbändchens von Hans Urs von Balthasar hingewiesen werden. In der Reihe »Kriterien« hat der Johannesverlag das vor einem Jahrzehnt in vielen Übersetzungen erschienene Opusculum »Maria für heute« (Herder 1987) für die deutsche Lesergemeinde wieder verfügbar gemacht: Maria für heute (Kriterien 98), Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln, Neuausgabe 1997, 75 S., ISBN 3-89411-340-5.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Müller, Gerhard Ludwig (Hrsg.): *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg: Echter Verlag 1999, 412 S., ISBN 3-429-02088-3, brosch., DM 46,00.

Der vorliegende Sammelband bildet in gewisser Weise ein positives Pendant gegenüber den zahlreichen negativen Reaktionen im deutschen Sprachraum zum Apostolischen Schreiben »Ordinatio sacerdotalis« (1994), in dem der Papst ein Amtspriestertum der Frau definitiv zurückgewiesen hat. Der Herausgeber hat ohne streng systematische Absicht eine Reihe von Beiträgen gesammelt, welche die Themen »Frau in der Kirche« und »Frauenordination« betreffen. Ziel ist es, die Diskussion mit einzelnen gezielten Analysen, Beobachtungen und Reflexionen voranzubringen und damit auch der zunehmenden Dialogunfähigkeit einzelner Gruppen entgegenzuwirken, die sich in ihren eigenen Sprachspielen hermetisch abgegrenzt haben (S. 19).

Eine erste Gruppe von Artikeln wird benannt »Wahrnehmungen und Erfahrungen«. Ein Beitrag von Hanna-Barbara Gerl widmet sich dem Wandel des Frauenbildes in den westlichen Gesellschaften der Moderne (21–63). Die Autorin beschreibt unter anderem die neuesten Destruktionstheorien (50–56) und kritisiert, es fehle heute »am gelassenen Unterschied« zwischen den Geschlechtern, welcher mit der ebenbürtigen Würde zusammengehal-

ten werden muß. Mann und Frau seien »einander asymmetrisch zugeordnet, und das macht den Reiz der Beziehung aus«.

Hans Maier in seinem kurzen Beitrag zu Veränderungen im Frauenbild betont die Vielfalt weiblicher Lebensentwürfe sowie den zunehmenden weltweiten Antagonismus zwischen emanzipatorisch-westlichen und islamischen Ländern, zwischen individualistischen und stärker gemeinschaftsbezogenen Kulturen. Ein »Sprechen zu Frauen« habe es mit einem sehr diffusen Personenkreis zu schaffen, worin individuelle Schicksale ausgeprägter seien als soziale Trends (64–70). Maiers Ehefrau Adelheid schließt sich mit einem Erlebnisbericht an, der eindringlich ihre Erfahrungen in der Kirche als Mutter von sechs Töchtern schildert. Das Gewicht der Frau in der Kirche, dies läßt sich daraus gewiß folgern, gründet sich auf die »Graswurzeln« der Familie (71–87).

Der Pastoraltheologe Josef Sayer, seit neuestem Hauptgeschäftsführer von Misereor, beschreibt unter dem Stichwort der Inkulturation die Aufgabe der Frauen in peruanischen Campesinogemeinden. Aufgrund seiner pastoralen Erfahrung vor Ort mußte dieser Autor westeuropäische Vorurteile korrigieren, die unter dem Stichwort des »machismo« den Blick verstellt hatten für die Komplementarität und Reziprozität im Verhältnis von Mann und Frau. Hingewiesen wird u.a. auf »eine geschlechtsbezogene Arbeitsteilung«, die eine gemeinschaftliche Verfaßtheit der Gesellschaft voraussetzt (im Unterschied zum westlichen Individualismus). Die Führungsrolle des Mannes in der Öffentlichkeit geht bei den Indios einher mit einem gleichgewichtigen Einfluß der Frau, an deren Zustimmung der Mann bei allen entscheidenden Vorgängen gebunden ist. Das »allgemeine Priestertum« von Mann und Frau hat eine wichtige Rolle im Alltag (88–109).

Einer zweiten Gruppe von Beiträgen geht es um »anthropologische Reflexionen und kultursoziologische Beobachtungen«. Wolfgang Wickler widmet sich dem Geschlechterverhältnis »aus der Sicht der Evolutionsbiologie« (111–125), während Jörg Splett philosophische Perspektiven darlegt, die schon aus früheren Arbeiten bekannt sind (126–140). Betont wird »die entscheidende Rolle der Geschlechter-Differenz« (133; 138; Levinas benennt den Unterschied der Geschlechter als »die eigentliche Qualität des Unterschieds«), die als Polarität aufzufassen ist und zwei Seinsweisen des Wesens »Mensch« bildet (134). Der Alttestamentler Lothar Ruppert beschreibt das Mann- und Frausein gemäß der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) (141–165). Beachtenswert sind hier die Hinweise zur Gottebenbildlichkeit (146–151.163), kurzschlüs-

sig jedoch ist dabei das Gegeneinandersetzen von Gottebenbildlichkeit und fraulicher Unterordnung (153.163), womit moderne emanzipatorische Kategorien den biblischen Kontext verfremden (worin beispielsweise Adam »als der Letztverantwortliche« der ersten Sünde erscheint: 155). Eine ähnliche Kontraposition trübt auch den Beitrag von Hildegard König über die sittliche Autonomie der Frauen bei Clemens von Alexandrien (166–187): ist es wirklich sinnvoll, die »Gleichheit in Christus« auf das Christentum und die »Rollendifferenzierung« auf die »Gesellschaft« zurückzuführen (170f)? Clemens jedenfalls führt beides auf das NT zurück (177f), argumentiert aber vorwiegend philosophisch. Wären personale Gleichheit und Unterschied nicht, wenigstens prinzipiell, zusammenzuhalten? Fragwürdig ist auch die Behauptung, die Nichtordination der Frau in der alten Kirche ergäbe sich »weniger aus der christlichen Theologie als aus den soziokulturellen Vorgaben« (167).

In einem Beitrag über »Ekstase und Vermählung« bietet Horst Bürkle eine Art Typologie zu religiösen Funktionen von Frauen in Griechenland und Rom (188–200). Für das Wirken der Frauen sei typisch gewesen (wenn auch nicht exklusiv) das charismatische Moment (wofür exemplarisch auf die Pythia von Delphi rekurriert wird), aber auch die Hingabe (mit dem Beispiel der Vestalinnen). Im weissagenden und geweihten Topos der Frau zeigen sich »Empfänglichkeit und Offensein auf der einen, Hingabebereitschaft und Mütterlichkeit für die familia dei auf der anderen Seite« (199). Es folgt ein Appell zum gegenseitigen Respekt in einer kontroversen Debatte, formuliert von Adrienne Dünnebier unter dem Stichwort der »Hermeneutik« (201–215).

Für die gegenwärtige Diskussion am wichtigsten ist der dritte Teil des Sammelwerkes über »kirchliche Ämter und Weihesakrament«. Die Kirchenrechtlerin Sabine Demel vergleicht die Rechtsstellung der Frau in den Codices von 1917 und 1983 (217–230). Die Kanonistin zeigt Verständnis für »Ordinatio sacerdotalis« (227–230), dessen Weisung freilich als einsamer Meteorit erscheint in einem Kontext der unterschiedslosen »Gleichberechtigung« (daß etwa Lektorat und Akolytat nur Männern übertragen werden, erscheint »nicht einsichtig«: 225). Karl Kertelge widmet sich den Diensten der Frauen im NT (231–251) und nimmt dabei kritisch Stellung zur Überforderung der historisch-kritischen Methode, die der Autor bei Peter Hünermann ausmacht (232). Ebenso weist er die »Verdächtigungshermeneutik« von Elisabeth Schüssler-Fiorenza zurück (240f). Für »Junia(s)« wird sowohl die maskuline wie die feminine Form als möglich erachtet (242). Das »mulier taceat in eccle-

sia« (1 Kor 14,34) weise auf eine funktionierende »Haus«-Ordnung zurück, »die von einer gnostisch inspirierten Anthropologie und Ekklesiologie in Frage gestellt erscheint« (250f). Die Einheit in Christus und die schöpferischen Besonderheiten der Geschlechter seien im neutestamentlichen Befund zusammenzuhalten.

Abgedruckt werden sodann drei bereits veröffentlichte, aber durchaus nach wie vor aktuelle Beiträge Hans Urs von Balthasars (252–258; 259–266) und Joseph Ratzingers (267–277, mit einem 1996 formulierten Nachtrag: 274–277). Vorbereitet wird damit die umfangreiche Stellungnahme G. L. Müllers zur Frage »Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen?« (278–356). Bei der »Suche nach der richtigen Hermeneutik« weist der Münchener Dogmatiker u. a. auf die »Hierarchie« als »heilige Vollmacht«: »Sie wird, insofern der Sendende sich selber im Gesandten (Apostel) repräsentiert, von Christus als Ursprung (Haupt) allen kirchlichen Heilshandelns ausgeübt« (285). An diesem Ursprung als göttlicher Offenbarung ist Maß zu nehmen, nicht an von außen herangetragenen Normen (286). Die mit der Offenbarung grundgelegte Anthropologie ist personal-ganzheitlich und nicht (wie heute allzu oft) dualistisch-funktionalistisch (290). Für die Ablehnung des Frauenpriestertums ist entscheidend (formal) die Begründung in Schrift und Tradition sowie (inhaltlich) »die spekulative Erhellung aus dem Wesen des Weihesakramentes als Repräsentation Christi, des Hauptes der Kirche«, was »nicht durch soziologische Argumente relativiert« werden kann (291). Dieses Grunddatum wird durch die Geschichte hindurch verfolgt, gegen Vorwürfe verteidigt und vor Mißverständnissen abgesichert. »Wenn die Kirche sich tatsächlich geirrt hätte bei einer Frage, die ihre göttliche Verfassung, die Sakramente und die Grunddaten der Anthropologie (!) betrifft, wäre ihre sakramentale Struktur ausgehöhlt, der Überlieferungszusammenhang der geschichtlichen Offenbarung und ihrer getreuen Weitergabe zerstört; sie könnte sich allenfalls als eine Gruppierung von Jesus-Anhängern zusammenfinden« (291).

Jean-Pierre Torrell (auf dem Stand von 1996) behandelt die vieldiskutierte Art der Verbindlichkeit von »Ordinatio sacerdotalis« (357–379). Im Unterschied zu anderen Theologen (beispielsweise Kardinal Ratzinger) und der Nota praesentationis meint Torrell, daß es ein ordentliches Lehramt des Papstes nicht gäbe, denn das *magisterium ordinarius* sei stets auch universale und meine den gesamten Episkopat. Bei »Ordinatio sacerdotalis« gehe es weder um eine unfehlbare Definition noch um eine Aussage des allgemeinen und ordentlichen Lehr-

amtes, sondern um das authentische Lehramt des Papstes, das mit religiös begründetem Gehorsam anzunehmen sei, auch wenn »die Möglichkeit einer zukünftigen Entwicklung nicht völlig ausgeschlossen ist« (375). Diese Klassifizierung scheint unzureichend: der Papst macht sich doch gerade zum Sprachrohr des ordentlichen Lehramtes (vgl. N. Lüdecke, TrThZ 1996, 161–209). Im übrigen ist es auch fragwürdig, das »authentische Lehramt« als dritte Kategorie neben dem ordentlichen und außerordentlichen Lehramt darzulegen; die Konzilstexte jedenfalls geben dazu m. E. keinen Anlaß. Das responsum der Glaubenskongregation erkläre die Lehre zum Glaubensgut, was der Papst nicht tue (376) – auch diese These ist angesichts des Wortlauts von »Ordinatio sacerdotalis« anfechtbar, wonach die Angelegenheit »die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft« (OS 4).

Während Torrell das Thema von seiten der theo-

logischen Erkenntnislehre angeht, bringt Winfried »kanonistische Erwägungen« ins Spiel: »Ordinatio sacerdotalis« wird gelesen im Licht des Motuproprio »Ad tuendam fidem« (1998) (380–399). Die Beschränkung der Priesterweihe auf männliche Kandidaten erscheint als *veritas de fide tenenda*, die entweder einschlußweise in der Offenbarung enthalten ist oder mittelbar aus ihr folgt. Diese im Unterschied zu Torrell korrekte Feststellung wird mit einem hypothetischen Blick auf die Zukunft abgeschlossen: die endgültige Bindung an die Lehrentscheidung erwächst »aus der Überlieferung des ordentlichen und universalen Lehramtes. Es könnte aber durchaus geschehen, daß in einer weiteren Entwicklung das außerordentliche Lehramt des Papstes oder des Bischofskollegiums zu einer Definition dieser Lehre herausgefordert wird« (398).

Manfred Hauke, Lugano

Kirchenväter

Friedrich, Benno E.: *Augustins Weg zu Gott. Eine didaktische Lesehilfe zu den »Bekenntnissen« (I–IX). Augustinus-Verlag: Würzburg 1996, 103 S., ISBN 3-7613-0182-0; kartoniert DM 29,00.*

Im Nachwort der bei Fischer in Frankfurt erschienenen, von Joseph Bernhart besorgten, deutschen Übersetzung der »Bekenntnisse« Augustins nannte Hans Urs von Balthasar die *Confessiones* einen »bleibende[r](n) Markstein in der Geistesgeschichte der Menschheit« (213) und zählte sie ausdrücklich zur Weltliteratur. In diesen Jahren wird das vollendete Werk der *Confessiones* 1600 Jahre alt.

Auch wenn das in den *Confessiones* angestrebte geistige Ziel des Menschen letztlich die »Ruhe in Gott« ist, so gehören die *Confessiones* doch nicht zu den literarischen *light*-Produkten, die sich als leichte Bettlektüre eignen – zumindest nicht, wenn man mehr als nur sensationslüstern in autobiographischen Enthüllungen moralischer Art blättern, sondern die *Confessiones* ernsthaft lesen, und das heißt eigentlich: studieren und meditieren, will. Wer den Bekehrungsprozeß Augustins, der die biographische Rahmenhandlung der Bücher I–IX in den *Confessiones* ausmacht, in seiner beschriebenen Tiefe begreifen und die darin bedeutsamen komplexen philosophischen und theologischen Zusammenhänge erkennen will, ist normalerweise auf Hilfen angewiesen. Eine solche Hilfestellung mag das hier vorliegende Werk von B. E. Friedrich OSA bieten.

Die Anfänge dieser von Kreativität und Einfallsreichtum ihres Autors zeugenden »didaktischen

Lesehilfe« reichen zurück in die Zeit, als Friedrich Magister des Augustiner-Noviziates in Zaire war und den dortigen Novizen die *Confessiones* ihres Ordensgründers nahezubringen und zu entschlüsseln hatte. In der nunmehr publiziert vorliegenden Form ist sie – gewiß gewinnbringend! – einem größeren Leserkreis zugänglich geworden. Inhaltlich beschränkt sie sich auf die Bücher I–IX, den Teil der *Confessiones* also, der – wie im Titel angekündigt – den Weg Augustins zu Gott zum Thema hat. Augustinus skizziert darin seine geistige Entwicklung bis hin zu seiner Taufe und dem Tod der Mutter.

Als »didaktisch« weisen das vorliegende Werk nach formalen Gesichtspunkten folgende Merkmale aus: *Schaubilder* erschließen nach Art von »Kurzinformationen« inhaltliche Zusammenhänge und sollen helfen, den Sinn eines Textes »auf einen Blick« (2) zu erfassen. Mit Hilfe von *Textkollagen* werden »tiefere, einem ganzen Thema zugrundeliegende Einsichten vermittelt« (2) – so finden sich z. B. auf den Seiten 35–36 alle Textstellen aus den *Confessiones* zusammengetragen, in welchen Augustinus Kritik an seiner Schulbildung übt. *Exkurse* – wie etwa: »Die Reichen und die Armen«, »Augustinus, ein Wortkünstler«, »Das Böse und die Sünde«, »Freundschaft« – bringen Hintergrundwissen oder vertiefen einzelne in den *Confessiones* angesprochene Themen »im Gesamtzusammenhang augustinuscher Spiritualität und Theologie« (2). Darüber hinaus werden in Fußnoten und im Literaturverzeichnis übliche Hinweise zum Weiterstudium gegeben.

Durch ein Beiblatt wird der Leser auf eine Anzahl von »Corrigenda« hingewiesen, die sich hauptsächlich durch einen bei der Drucklegung veränderten Seitenumbruch ergeben haben – jeder, der selber schon einmal umfangreiche Texte auf dem Computer druckfertig zu bearbeiten hatte, wird dies mit Nachsicht entschuldigen. Das DIN-A4-Format ist leider für ein Arbeitsbuch etwas unhandlich. Ein großzügigeres Layout, v.a. mehr Zwischenräume zwischen den einzelnen thematischen Absätzen, hätte das Druckbild noch übersichtlicher gemacht.

Mit Berechtigung – wenigstens auf den ersten Blick! – hat Friedrich für seinen didaktischen Einblick in die innere Entwicklung Augustins aus den insgesamt dreizehn Büchern der *Confessiones* die ersten neun ausgewählt. Diese Beschränkung ergibt sich nicht zuletzt aus der äußeren Disposition der Schrift: ab Buch X verläßt Augustinus nämlich die Ebene des Biographisch-Anschaulichen, gibt Rechenschaft über Sinn und Zweck seiner *Confessiones*, stellt Reflexionen über das Gedächtnis an und widmet sich in den Büchern XI–XIII schließlich der Auslegung des ersten Verses der Genesis und ihren methodischen Implikationen. Doch diese von Friedrich vorgenommene Beschränkung fördert beim Leser – ähnlich wie in der Vergangenheit schon von manchen Vertretern der Forschung vorgebracht, inzwischen aber wohl überwunden – den Eindruck, die *Confessiones* bestünden aus zwei, wenn nicht gar aus drei Teilen. Aber ist nicht – so möchte man hinsichtlich dieser Einschränkung im vorliegenden Werk einwenden – gerade das Lobgebet über den »ewigen Sabbat ohne Abend« am Ende des dreizehnten Buches (XIII 35, 50–36, 51) das theologische Finale des gesamten Werkes und somit auch der »Schlußpunkt« in der Beschreibung von Augustins Weg zu Gott? Schließt nicht gerade dieses abschließende Gebet thematisch den Kreis zu dem am Anfang in *Conf.* I 1, 1 aufgeworfenen Motiv des »ruhlosen Weges«, wo es heißt: »denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es sein Ruhe hat in Dir?« Damit ist die Beschränkung in dieser »didaktischen Lesehilfe« auf die Bücher I–IX von der biographischen Rahmenhandlung der *Confessiones* her zwar verständlich, im übergreifenden theologischen Zusammenhang ist sie aber gewiß eine Verkürzung. So bleibt eine ähnliche »didaktische Lesehilfe« auch für die Bücher X–XIII der *Confessiones* ein desiderat, dem man durch einen ebensolchen innovativen wie kreativen Beitrag baldmöglichst Abhilfe wünscht.

Empfohlen werden kann dieses ideenreiche und verdienstvolle Werk nicht nur augustinischen Debutanten und ihren Ausbildern, sondern ebenso

Studierenden der Philosophie und Theologie sowie allen Interessierten, welche in den *Confessiones Augustini* nicht die skandalöse Vorgeschichte eines großen Heiligen suchen, sondern in deren geistige Tiefen vordringen wollen.

Adalbert Keller, Augsburg

McGovern, Thomas: *Priestly Celibacy Today*, Scepter Publishers, Princeton NY., *Four Courts Press, Dublin, Midwest Theological Forum, Chicago 1998, 248 S., ISBN 1-85182-352-2 (Four Courts Press) und ISBN 1-890177-07-5 (Midwest Theological Forum).*

In der letzten Dekade sind vier bedeutende Studien zum Ursprung des priesterlichen Zölibats erschienen: Roman Cholij (Weltpriester ukrainischer Abstammung, in England lebend; *Clerical Celibacy in East and West*, 1988); Christian Cochini (Apostolic Origins of Priestly Celibacy, 1990), Alfons Stickler (Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen, 1993 deutsch, 1995 englisch) und Stefan Heid (Zölibat in der frühen Kirche – Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, 2. Aufl. Paderborn 1998). Die Ergebnisse konvergieren in der Feststellung, daß der Zölibat, verstanden als Enthaltung vom ehelichen Leben, apostolischen Ursprungs ist. Im Unterschied zu Heid, der sich weitestgehend auf die Darstellung der historischen Fakten beschränkt, versucht McGovern nun unter Rezeption der drei erstgenannten Arbeiten die Sicht des Priesterzölibats als Charisma zu vertiefen.

In der Tat liegt hier eine Bedarfslücke, die wesentlich durch schlichten Informationsmangel und Fehlinformationen sowie Mißverständnisse der historischen Entwicklung entstanden ist. Sie leisten einem Reduktionismus Vorschub, demzufolge der Zölibat lediglich als menschliches und soziologisches Phänomen zu werten ist. McGovern erklärte Absicht ist es, die Weisheit der Kirche und die Tradition des Priesterzölibats neu zu präsentieren (vgl. *Pastores dabo vobis*, 25. 3. 1992, 29). Das ist notwendig, da die Echtheit eines Lebenszeugnisses auf eine solide Doktrin gegründet sein muß. Zudem lassen sich nur von einer wirklich gelebten Überzeugung aus die systematischen Versuche einer zölibatsfeindlichen Propaganda entkräften und zugleich junge Priesterberufungen heranbilden. McGovern ist selbst Weltpriester; das vorliegende Buch ist Ausfluß seiner Lehrtätigkeit unter Seminaristen und Priestern.

In der Einleitung sichtet der Verfasser die kulturellen und theologischen Faktoren, die in die aktuelle Debatte um Priestertum und Zölibat mit einge-

hen. Er geht den Gründen für die Krise nach, die sich im Ausbleiben von Priesterberufungen, dem Aufgeben des Priesteramts und auch in Zweifeln am Unterscheidenden des katholischen Priestertums äußern. Das erste der acht Kapitel des Buches behandelt die Geschichte des Zölibats (dieses erste Kapitel ist in deutscher Fassung in FKTh 1+2/98 erschienen). Es folgen eine Darstellung der biblischen Grundlagen, theologische Reflexionen, anthropologische Überlegungen, die Behandlung der Charakterbildung zum Zölibat hin, Zölibat und Fülle christlichen Lebens. Schließlich werden auch die am häufigsten vorgebrachten Einwände gegen den Zölibat kritisch untersucht. Das letzte Kapitel bringt inspirierende Aussagen über den Zölibat, unter anderem von John Henry Newman, Mutter Theresa und Bischof Alvaro del Portillo, Sekretär der Konzilskommission, welche das Dekret *Presbyterorum Ordinis* – Über Dienst und Leben der Priester – vorbereitete.

McGovern hat in seiner Untersuchung auch die einschlägigen Lehräußerungen Papst Johannes Pauls II. rezipiert, gruppiert um den Schlüsselbegriff der bräutlichen Dimension des zölibatären Lebens. Vor christologischem, ekklesiologischem und eschatologischem Hintergrund gewährt der Aspekt des bräutlichen Verhältnisses, wie er bei Eph 5,21–33 zum Ausdruck kommt, einen tiefen Einblick in die Angemessenheit des Zölibats für alle diejenigen, die in persona Christi handeln. In Konsonanz damit arbeitet McGovern aus den Mittwochkatechesen des Heiligen Vaters zwischen 1979 und 1984 einen Kerngedanken heraus, nämlich den der hochzeitlichen Dimension des Leibes.

Der Zölibat als verbindliche Lebensform des Priesters stößt heutzutage aus verschiedenen Grün-

den auf Kritik. Nach Meinung einiger würde der Zölibat als Option den gegenwärtigen Priestermangel abbauen helfen. Andere vermuten, daß verheiratete Priester sich leichter in die Probleme verheirateter Christen einfühlten könnten. Schließlich wird das Argument vorgebracht, daß der Zölibat eine eigene Kaste schaffe und dadurch Machtstrukturen etabliere. Hinzu kommt der Einwand, der Zölibat hemme die Affektivität des Priesters, was automatisch zur Folge habe, daß ein Mann nur in der Ehe seine wirkliche Reife finde. McGovern geht detailliert auf diese und andere Einwände ein. Bei vielen machen die historischen Bezüge deutlich, daß es sich lediglich um entstaubte Argumente aus früheren Jahrhunderten handelt.

Durch das Buch zieht sich unausgesprochen, aber deutlich die Einladung an die Mitbrüder, mit dem Glauben an ihre Berufung auch ihr Bekenntnis zum Zölibat zu erneuern. So schließt es angemessen mit einem Dankgebet des Papstes zum Heiligen Geist, mit der Bitte um die Gabe des Zölibates für die Kirche.

Die Bibliographie von *Priestly Celibacy Today* führt neben den Titeln aus dem angloamerikanischen Raum auch eine gewisse Anzahl deutschsprachiger Autoren durchweg in ihrer englischen Übersetzung auf, erschöpft allerdings damit das deutschsprachige Schrifttum nicht. Außerdem verfügt das Buch über einen ordentlichen Namenindex, während der Sachindex nach Ansicht des Rezensenten etwas kurz geraten ist. Für Priester ist dieses Buch fast so etwas wie eine Kombination von Monographie und geistlicher Lektüre, für ein weiteres Publikum ein Einblick in Tradition und Spiritualität des katholischen Priestertums.

Rudolf Larenz, Helsinki

Kirchengeschichte

Schmidt-Sommer, Irmgard: *Dunkle Zeiten – helle Wege. Frauen des frühen Mittelalters gestalten Kirche und Welt*, Trier: Paulinus Verlag 1998, 200 S., ISBN 3-7902-0078-6, DM 39,80.

In einer Zeit wie der unseren, wo Individualität als eines der höchsten Ziele gilt, erfreut sich die Heiligenverehrung nicht gerade großer Beliebtheit. Allerhöchstens als »Menschen wie Du und ich« gewährt man diesen vorbildlichen christlichen Gestalten in der Öffentlichkeit noch eine Daseinsberechtigung. Daß sie vielleicht hier und da doch ein klein wenig besser waren als der heutige »kritische« Durchschnittskatholik, wird selten gesagt und äußerst ungern zur Kenntnis genommen. Mit Vorliebe stellt man Fehler, Mängel und Schwächen

in den Vordergrund, um die Alltäglichkeit der ehemaligen Vorbilder hervorzuheben. Anstelle der christlichen Tugenden gilt der »common sense« und der kleinste gemeinsame Nenner bei ethischen Fragen als Norm.

Gleichzeitig wird, forciert durch den modernen Feminismus mit seiner Maxime von der Frau als dem besseren Menschen, der Buchmarkt geradezu überschwemmt von Lebensbeschreibungen christlicher Frauen aus Gegenwart und Vergangenheit. Gerade das Mittelalter wird aus der Sicht eines weit verbreiteten »christlichen« Feminismus neu entdeckt.

Von diesen Publikationen hebt sich Irmgard Schmidt-Sommers Darstellung heiliger Frauen aus dem fränkischen Gallien des 4. bis 8. Jahrhunderts

erfreulich ab. In den aus historischen Quellen erarbeiteten Lebensbeschreibungen erweisen sich die weiblichen Heiligen eben nicht nur als »Schwestern im Glauben«, sondern eben auch als nachahmenswerte Vorbilder für die Frau von heute, gerade was ihren Glauben anbelangt. Es gelingt der Autorin, die Vergangenheit wieder aufleben zu lassen. Ihren Ansatz verrät sie dem Leser bereits im Prolog: »Geschichte ist geschenes Leben. Wer sich damit beschäftigt, verfolgt Lebensspuren. Hinter nüchternen Daten verbergen sich Lebensschicksale.« (11) Ein kurzer, aber fundierter Abriss über das mittelalterliche Welt- und Menschenbild, über die Verbreitung des Christentums in Europa sowie über die Stellung und Wirkungsmöglichkeiten von Frauen in dieser Zeit verhindert, daß die Biographien sich auf eine Wiedergabe frommer Legenden beschränken. Die Bearbeitung umfangreichen Quellenmaterials gewährleistet eine Objektivität der Darstellung. Schmidt-Sommer gelingt es, die zeitliche Distanz von über 1000 Jahren zu überbrücken und zum Teil wenig bekannte Frauengestalten als gute Freundinnen der modernen Frau darzustellen, die auch für unsere heutige Zeit interessant sind, weil sie eine Botschaft zu verkünden haben, nämlich die Aufforderung zu einer mutigen und wahrhaft christlichen Durchdringung von Kirche und Welt.

Sabine Düren, Buttenwiesen

Gloder, Giampiero: Carattere ecclesiale e scientifico della teologia in Paolo VI (Dissertatio Series Romana 5), Milano: Glossa 1994, XIV + 275 p., ISBN 88-7105-023-1, Lire 45000.

Das vorliegende Werk – eine unter Leitung von Prof. Angel Antón entstandene und 1992 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom abgeschlossene Dissertation – verdient auch in unserem Sprachraum besprochen zu werden, da sie ein Thema zur Diskussion stellt, das zuerst von einigen Vertretern der deutschsprachigen Theologie angestoßen worden war. Es geht um die Frage: Wie hat Papst Paul VI. die Aufgabe der Theologie gesehen? Die im Anschluß an »*Humanae vitae*« (1968) in einem Aufsatz (ThQ 149 [1969] 209–234) von Max Seckler vertretene These diagnostizierte ein Modell »*ex delegatione magisterii*« und stellte das Konzept von Paul VI. auf eine Linie mit der Auffassung von Pius XII., wie sie pointiert in »*Humani generis*« gelehrt worden war. Erst in jüngerer Zeit haben sich Theologen aus Mailand zu Wort gemeldet, die dieser These widersprechen und Paul VI. entschieden als Protagonisten der »*teologia del Concilio*« (Giuseppe Colombo) vindizieren und so-

mit auch ein anderes Konzept von Theologie bei ihm vorfinden. Die Studie von Giampiero Gloder empfängt ihren Impuls aus dieser Kontroverse und macht es sich zur Aufgabe, die Frage vor einem größeren Hintergrund und vor allem unter Berücksichtigung aller relevanten Äußerungen Pauls VI. gründlich zu behandeln. Die Methode ist sowohl historischer wie auch systematischer Art.

Das 1. Kapitel (»Zwischen Neuscholastik und neuen theologischen Strömungen«) zeichnet unter einer historischen Perspektive den geistigen Werdegang Montinis nach. Er beginnt mit seinem Studium im Seminar von Brescia, das er von 1916 bis 1920 als Externer absolviert hat, und wird fortgesetzt in den römischen Studien (1920–1923), die durch den auf höhere Weisung hin geschehenen Eintritt in die »*Accademia dei Nobili Ecclesiastici*« (November 1921) eine harte Umorientierung erfuhren. Ab Oktober 1924 arbeitet er im Staatssekretariat des Vatikans. Neben dieser Tätigkeit engagiert er sich als eifriger Seelsorger im Rahmen des einflußreichen katholischen Studentenverbandes der »*FUCI*«, der bald mit den faschistischen Studentenvereinigungen in Konflikt geraten wird. Seine Ernennung zum Substituten im Staatssekretariat im Dezember 1937 war mit dem Rückzug aus der Studenten- und Akademikerarbeit verbunden. Die zahlreichen, wenn auch kleineren Schriften aus dieser Periode sind wichtig, weil sie ungemein aufschlußreich sind im Blick auf das geistige Profil des zukünftigen Papstes. Sie beweisen, daß Montini, dessen Ausbildung in der Zeit nach den lehramtlichen und disziplinären Sanktionen gegen den Modernismus erfolgt ist, dank seiner außerordentlichen geistigen Sensibilität immer großes Interesse für neue Strömungen in Kultur und Theologie gezeigt hat. Besondere Beachtung verdient deshalb die detailreiche Darstellung, die der Autor zum »Fall« Karl Adam und zu Montinis differenzierter Einschätzung der Enzyklika »*Humani generis*« (1950) in ihrer Reaktion gegen die »*Nouvelle théologie*« zu geben weiß. Als z. B. das S. Officium 1932 anordnete, daß alle Exemplare der italienischen Übersetzung von Karl Adams Werk »*Das Wesen des Katholizismus*« aus dem Handel zu ziehen sind, verwahrte Montini die eingezogenen Exemplare in seiner Wohnung (S. 44, Anm. 257). 1938 konnte eine überarbeitete Ausgabe des Buches in italienischer Übersetzung wieder erscheinen. Auch einem von den Maßnahmen gegen die »*Nouvelle théologie*« betroffenen Opfer, P. Henri de Lubac, bekundete Montini seine Sympathie.

Die Mailänder Bischofszeit (1955–1963) geriet bald unter das Vorzeichen des von Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 angekündigten Konzils. In Mailand lernte Montini einen Theologen kennen,

den er als seinen Berater zum Konzil mitnahm und den er auch nach der Wahl zum Papst als einen seinen eigenen Intentionen nahen Theologen schätzte und konsultierte: Carlo Colombo (1909–1991). Daß zwischen den Theologiebegriff klärenden Publikationen des Mailänder Theologen und entsprechenden Äußerungen des Papstes eine auffällige Parallelität besteht, kann der Autor mit einigen Beispielen belegen (vgl. S. 84, 96).

Die folgenden Kapitel befassen sich mit dem Pontifikat Pauls VI. (1963–1978). Die systematische Betrachtungsweise überlagert den historischen Duktus, der aber nie ganz in den Hintergrund tritt. Souverän zieht der Autor sämtliche Register der Verlautbarungen dieses Pontifikats. Dabei ist ihm die Vollständigkeit der Dokumentation wichtiger als das Hervortreten der gestuften Gewichtung der verschiedenen literarischen Gattungen und Formen päpstlicher Unterweisung. Das 2. Kapitel reflektiert anhand der Lehrverkündigung Pauls VI. die Funktion der Theologie innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, m. a. W. die Kirchlichkeit der Theologie. Das 3. Kapitel behandelt die Theologie in ihrem Wesen als Glaubenswissenschaft, also die besondere wissenschaftliche Qualität dieser Disziplin, für die die Anselm-Formel »fides quaerens intellectum« als Leitmotiv dient. Das »Jahr des Glaubens«, das der Papst im Gedenken an das Martyrium der Apostelfürsten ausgerufen und mit einem feierlichen Credo am 30. Juni 1968 abgeschlossen hat, bezeichnet einen Markstein in der nachkonziliaren Periode, aber auch den Beginn einer ersten Krise. Im 4. Kapitel mit der Überschrift »Die Herausforderungen der Theologie« (wohl zunächst im Sinne eines Genitivus objectivus, der aber in den Fällen der medienwirksamen Kontestation von seiten einiger Theologen auch zum Genitivus subjectivus wurde) rückt die wohl schwierigste Phase ins Blickfeld, als nach der Veröffentlichung der Enzyklika »Humanae vitae« der innerkirchliche Dissens stärker wurde als das missionarische Zeugnis der Kirche vor der Welt. Die vom Papst selbst diagnostizierten Wurzeln der Probleme im Säkularismus, Subjektivismus und Relativismus werden zu einer Herausforderung, der sich die Theologen mit der nötigen Unterscheidungskraft stellen sollen, wie sie unermüdlich von ihm ermahnt wurden.

Das abschließende Kapitel tritt nun ex professo in die genannte Kontroverse ein. Der Autor stellt zunächst referierend die Positionen gegenüber, um dann mit einer Reihe von überzeugenden Argumenten die von den Mailänder Theologen bereits vorgezeichnete These zu untermauern. Statt als Verfechter erscheint Paul VI. vielmehr als Überwinder eines Theologieverständnisses »ex dele-

gatione magisterii« und als Übergang zu einer wesentlich komplexer (aber auf diese Weise sachgemäßer) konzipierten Figur, die im Dreiecksverhältnis zwischen Offenbarung, Schrift und Tradition (an der Spitze), persönlichem und kirchlichem Glauben (»sensus fidelium«) einerseits und dem Lehramt der Hirten andererseits ihren eigenständigen und unverzichtbaren Platz als wissenschaftliche Disziplin unter Anerkennung der Freiheit ihrer Forschung zugewiesen erhält.

Auf 22 Seiten werden die Quellen für Montini/ Paul VI. erschöpfend aufgelistet. Ihnen folgt ein knapperes Verzeichnis der Sekundärliteratur. Leider sucht man vergeblich nach einem Register. Gerade für Arbeiten dieses Typs der mehr positiven als spekulativen Theologie wäre wenigstens ein Personenregister ein dringendes Desiderat, das den Benutzerwert des Buches noch steigern würde.

Vor zwei Jahren war das Centenarium der Geburt von Giovanni Battista Montini zu feiern, der am 26. September 1897 das Licht der Welt erblickt hat. Das Jubiläumsjahr sollte einen Anstoß geben, manche Vor- und Fehltritte eines antirömischen Affektes zu überwinden und diesem Pontifex in wissenschaftlicher Sachlichkeit aus der wachsenden historischen Distanz heraus mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als dies viele seiner Zeitgenossen getan haben. Der Autor des vorgestellten Werkes hat auf jeden Fall das Verdienst, mit soliden Argumenten und einer gründlichen Dokumentation dafür einen wertvollen Beitrag geleistet zu haben, dem man nur wünschen kann, daß er auch rezipiert werde.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Staudinger, Hugo: Kirchengeschichte als Interpretation der Weltgeschichte. Weltgeschichtliche Überlegungen, Stein am Rhein: Christiana Verlag 1998, 244 S., ISBN 3-7171-1051-9, kartoniert, DM 24,00.

Der Geschichtsdidaktiker und Wissenschaftstheoretiker Hugo Staudinger versucht mit seinem neuesten Werk aufzuzeigen, daß Christus der Schlüssel zur Weltgeschichte ist. Da für einen Christen die Inkarnation des Logos als der Angelpunkt der Weltgeschichte zu betrachten ist, »muß sich die gesamte Weltgeschichte mit Hilfe der Offenbarung in besonders überzeugender Weise interpretieren lassen.« (6) Den Titelbegriff Kirchengeschichte rechtfertigt Staudinger mit dem Hinweis, daß ihm nicht daran liegt, einseitig theologisch die Geschichte der Christenheit nachzuzeichnen, sondern vielmehr eine »Darlegung geschichtlich nachweisbarer Tatsachen und Zusammenhänge« vorzule-

gen. Dabei geht es vor allem um die Grundfrage: Ob und in welcher Weise die Welt »tatsächlich auf das Erscheinen Christi hingeordnet ist«. (6)

»Grundüberzeugungen und -tendenzen der vorchristlichen Welt« eröffnen den ersten Teil des dreigliedrigen Werkes. Der Verfasser geht im Kapitel »Der Beginn und die erste Phase der Weltgeschichte« (8–25) entgegen einer verbreiteten mechanistischen oder zyklischen Weltansicht von der These aus, »daß die Welt eine Geschichte hat« (8), die auf einem Zeitpfeil »unumkehrbar von der Vergangenheit in die Zukunft weist«. (9) Auch die Geschichte der vormenschlichen Welt ist in die heilsgeschichtliche Konzeption zu integrieren, da die Bibel keineswegs erst mit dem Auftreten des Menschen beginnt. Doch gegen die naturwissenschaftliche These der Höherentwicklung der Materie in langen Phasen bezieht Staudinger Stellung: »Weder Atome noch Moleküle entstehen in einem allmählichen Prozeß, sondern in einem plötzlichen Geschehen. Der alte und zunächst höchst plausible Satz »natura non saltat« ... ist nachweislich falsch.« (11) Der klassische Darwinismus mit der These von pflanzlichen und tierischen Übergangsformen ist als überwunden anzusehen. Vielmehr muß man einen punktuellen und epochalen Übergang von einer Spezies zur anderen in Betracht ziehen. Der Vorteil dieses Evolutionsmodells liegt v. a. in der Übereinstimmung mit den Fossilienfunden und in der besseren Verträglichkeit mit der Gesamtentwicklung der Wirklichkeit. In der vormenschlichen Schöpfung erkennt Staudinger auch bereits die Freiheit grundgelegt, denn es gibt nach seiner Meinung auch »nicht determinierte Geschehnisse, die dennoch nicht als zufällig betrachtet werden können«. (16) »Schon die vormenschliche »Weltgeschichte« wird nicht allein durch die alles bewegende schöpferische Aktivität Gottes, sondern auch durch die von ihm ausgelöste Mitgestaltung durch das jeweils schon Geschaffene geprägt.« (17)

Gegen die Auffassung, alles Lebendige verdanke sein Entstehen einer Reihe glücklicher Zufälle, geht Staudinger mit wissenschaftstheoretischer Argumentation vor. Jacques Monod übersieht seiner Meinung nach (in seinem Buch »Zufall und Notwendigkeit«) mit der These, daß auch das Unwahrscheinlichste einmal zutrefte, die notwendige Vorfrage, ob eine »Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung grundsätzlich bei allen Erscheinungen der Wirklichkeit angemessen ist«. (18) Für den Verfasser ist eine stochastische Rechnung nur dann sinnvoll, wenn überhaupt eine Möglichkeit besteht. Monod begeht für ihn den Fehler, zwischen Einzelprozessen und Gesamterscheinungen nicht zu unterscheiden. Ein Fluß, in dem sich einzelne Wassermoleküle stromaufwärts bewegen, wird sich nie zu-

fällig als Ganzes stromaufwärts bewegen, weil er eine Gesamterscheinung darstellt und sein Fließen ein Gesamtvorgang ist. Eine angemessene Interpretation der Wirklichkeit ist für Staudinger schließlich nur in einer entsprechenden Würdigung der Bereiche des Materiellen, des Lebendigen und des Geistigen gegeben. Dies sieht Staudinger im »anthropischen Prinzip« verwirklicht, das besagt, daß die Materie von Anfang an so beschaffen war, daß aus ihr der Mensch – und als Höhepunkt der inkarnierte Logos – hervorgehen konnte. (24) Somit vermag einzig eine christologische bzw. theistische Interpretation der Geschichte der Welt einen Sinn zu geben, nachdem die atheistischen Systeme sie letztlich als absurd abtun müssen. (25)

Bemerkenswerte Anregungen sind dem Kapitel »Der Anfang der Menschheit und die Offenbarung Gottes« (26–40) zu entnehmen. Staudinger zeigt die personale Dimension des Menschen auf, die ihren Höhepunkt in der Beziehung zum dreipersonalen Gott und zu anderen Menschen erreicht. (27) Religionsgeschichtlich weist Staudinger nach, daß die biblische Offenbarung gegenüber den Mythen polytheistischer Völker »das im Sinne der Wahrheit Ursprünglichere und Authentischere« (C. F. v. Weizsäcker) enthalte. (32) Im folgenden Kapitel legt er in konzentrierter Form die »Geschichte des auserwählten Volkes Israel« (41–61) dar. In seinen Ausführungen über die Propheten stellt er fest, daß sie zwar Gottes Wort verkündeten, aber nicht »bloßes Sprachrohr der Gottheit« (57) waren. Die Propheten sind für den Verfasser wohl inspiriert, aber in ihrer Rede »doch auch zeitgebundenen Vorstellungen und persönlichen Überzeugungen verhaftet«. (58) In »Die Adventszeit der heidnischen Welt« (62–72) bietet Staudinger einen Streifzug durch die griechische Philosophie, bei der er aus Platzgründen sehr vereinfacht, aber durchgehend richtig die wichtigsten antiken Denksysteme vorstellt. Erst die rationale Durchdringung der Offenbarung hat die weltweite Verbreitung des Evangeliums gesichert, kann Staudinger resümieren.

Mit der »Christenheit als neuer Bund« beginnt ein neuer Abschnitt, in dem vor allem seine Kritik an der modernen Exegese (»Auftrag und Anspruch Jesu Christi«) erfrischend, wenn auch nicht immer ganz überzeugend wirkt. (73–89) Der neue Bund, den Christus am Kreuz schloß, konnte zwar nicht die Frage nach dem Leid in der Welt auslöschen, aber er zeigt die unbestreitbar tiefen »Zusammenhänge zwischen Liebe, Leid und Herrlichkeit, die es uns verwehren, die Liebe oder die Allmacht Gottes mit einem pauschalen Hinweis auf das Leiden allzu schnell für unglaubwürdig zu erklären«. (86) In groben Zügen zeichnet dann der Verfasser die Geschichte der Kirche von den Aposteln bis zur

Völkerwanderung nach (90–120), geht in einem eigenen Kapitel auf die »Herausforderung der Christenheit durch den Anspruch des Islam« (121–134) ein und bietet in »Die abendländische Christenheit und die europäischen Nationen« nicht nur einen Überblick über die politischen und kirchlichen Entwicklungen des Mittelalters, sondern auch über die geistesgeschichtlichen Fortschritte dieser Epoche. Leider sieht – wie viele andere – auch Staudinger in Scholastik und Mystik sich ausschließende Alternativen (151), anstatt sie vielmehr als Korrelate zu begreifen. Die weiteren Ausführungen widmen sich der Entdeckung und Kolonialisierung der Welt und der Konfessionalisierung der Kirche. (153–191)

Das sich abzeichnende aufgeklärte Denken seit dem 17. Jahrhundert behandelt Staudinger im dritten Teil seines Werkes (v.a. das Kapitel »Die Säkularisierung des Denkens und die moderne Zivilisation«, 192–205). Treffend bemerkt er, daß die Aufklärung neben ihren humanitären Forderungen als zweite Komponente den alleinigen Geltungsanspruch naturwissenschaftlichen Denkens beinhaltet. Dieses Element verselbständigte sich und wurde im Lauf der Zeit zu einer Ideologie, die bis heute Theologie und Naturwissenschaften trennt, da sie sich als einzigen Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit betrachtet. (199) Bei einer rein materialistischen Welterklärung wird aber der Mensch zum »Zigeuner am Rande des Universums« (J. Monod). Für seine Argumentation zieht Staudinger v.a. Adorno und Horkheimer heran. Letzterer konstatiert schließlich für das 20. Jahrhundert eine »rastlose Selbsterstörung der Aufklärung« (203), die nur durch eine Öffnung gegenüber metaphysischen Fragestellungen abgewendet werden kann.

Besonders prägnant zeichnet Staudinger in seinen abschließenden Überlegungen die »Krise der Christenheit in der Gegenwart«. (206–229) Die Erklärung der Menschenrechte fußt wesentlich auf christlichen Grundwerten und wäre ohne ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund nicht denkbar. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus hat trotz vieler »weltgeschichtlicher« Widerstände die Menschen zusammenwachsen lassen. Der Verfasser zeigt in diesem Zusammenhang auch die Grenzen

ökumenischer Gespräche mit Juden und Moslems auf, da nach christlicher Überzeugung sich Gott »in Jesus Christus endgültig als der dreifaltige Gott offenbart hat und ... diese Offenbarung von Juden und Mohammedanern eindeutig abgelehnt wird.« (216) Die entscheidende Krise der Gegenwart aber ist die materialistische Interpretation von Mensch und Welt. Die theologische Selbstbescheidung, die Bibel weder als ein geschichtliches noch ein naturwissenschaftliches Buch zu bezeichnen, hat nicht zu einer friedlichen Koexistenz von Naturwissenschaft und Glauben, sondern zu einem »faulen Frieden« (Horkheimer) geführt. (219) »Ein echter Friede zwischen Theologie und Naturwissenschaft ist allerdings nur erreichbar, wenn sich einerseits die Theologie vor Augen hält, daß ... die Bibel, nicht nur reines Gotteswort ist, sondern auch Menschenwort und zeitgebundene Vorstellungen und Aussagen enthält. Andererseits müssen die Naturwissenschaften sich noch mehr als bisher bewußt werden, daß das »Buch der Natur« keinen einfach formulierten und eindeutig interpretierbaren Text enthält und daß wir von diesem Buch jeweils nur die Seite lesen können, die zur Zeit aufgeschlagen ist.« (220) Denn Gott offenbart sich nicht nur in der Natur, sondern auch in der Geschichte; und so kann wiederum die Geschichte zur Interpretation der Natur hilfreich sein. (226)

Trotz der Problematik, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte darzustellen, bleibt der hier vorgelegte Versuch beachtenswert. Der Untertitel »Weltgeschichtliche Überlegungen« gibt allerdings eine treffendere Charakterisierung des Buches. In einem Kurzdurchgang wird nicht nur die Geschichte des Volkes Israel und der Kirche im Kontext der Weltgeschichte aufgezeigt, sondern auch versucht, die Kontinuität des Heilshandeln Gottes in der Geschichte nachzuweisen, wenngleich dies dem Autor nicht immer restlos überzeugend gelingt. Durch die allgemeinverständliche Ausdrucksweise des Verfassers werden aber wissenschaftstheoretische und philosophische Probleme schnell verständlich, Zeitanalysen einprägsam und präzise dargestellt und so auch für die pastorale Praxis nutzbar.

Ulrich Lehner, München

Staatskirchenrecht

Grichting, Martin: *Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 47), Freiburg Schweiz 1997, 347 S., ISBN 3-7278-1107-2, DM 76,00*

Die vorliegende Arbeit, die im Wintersemester 1996/97 von der kanonistischen Fakultät des Pontificio Ateneo della Santa Croce in Rom als Dissertation angenommen und für die Drucklegung in deutscher Sprache um das fünfte Kapitel ergänzt wurde, befaßt sich, wie der Vf. im Vorwort bemerkt, »in erster Linie damit, wie es der römisch-katholischen

Kirche, die zwar eine Kirche, aber keine Staatskirche ist, die zwar zur Freiheit befreit (vgl. Gal 5,1), aber nicht freisinnig ist, und die zwar das Volk Gottes (vgl. LG 9), aber keine Demokratie ist, im Staatskirchentum der freisinnigen Demokratie ergangen ist und ergeht« (S. 1). Da die konkrete Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Schweiz traditionell Sache der Kantone ist, beschränkt sich die anzuzeigende Arbeit auf den Kanton Zürich. Gründe für diese Wahl sind in den Versuchen des Kantons zu sehen, das Zürcher Staatskirchenrecht zu reformieren, aber auch in den Auseinandersetzungen zwischen den Institutionen, in denen der Staat die Zürcher Katholiken organisiert hat, und dem Bischof dieser Katholiken, nämlich dem Bischof von Chur. Spannungen und Schwierigkeiten hängen letztlich mit der staatskirchenrechtlichen Ordnung zusammen, die die römisch-katholische Kirche nicht als solche anerkennt, sondern vielmehr die einzelnen Katholiken ins staatliche Kirchenwesen einordnet.

Zutreffend wird im ersten Kapitel »Die Entwicklung des Kirche-Staat-Verhältnisses im Kanton Zürich« (S. 5–110) dieses Staat-Kirche-Verhältnis von der vorreformatorischen Zeit bis in die Gegenwart ausführlich und fundiert und unter Bezugnahme auf die wichtigste diesbezügliche Literatur beleuchtet. Wie Vf. im 6. Abschnitt dieses Kapitels, das den Zeitraum von der Kantonsverfassung (1869) bis zur Kirchengesetzgebung von 1963 umfaßt, aufzeigt, änderte die KV von 1869 am Verhältnis des Kantons zur römisch-katholischen Kirche nichts. Allerdings erfuhr das katholische Kirchenwesen zwei bedeutsame Änderungen: Durch Art. 50 KV wurden Ausländer in Zürich und Winterthur vom Stimm- und Wahlrecht in den Kirchgemeinden ausgeschlossen. Außerdem mußten die Geistlichen von den Kirchgemeinden gewählt werden. Sie unterlagen alle sechs Jahre einer Bestätigungswahl (S. 71). Während sich bei den Reformierten nur eine Anpassung von Einzelbestimmungen aufdrängte, erwies sich im Gesetz über das katholische Kirchenwesen vom 7. Juli 1963 eine vollständige Neuordnung der Beziehungen zum Staat geboten (7. Abschnitt). Wenngleich die Frage der Anerkennung der römisch-katholischen Kirche detailliert im dritten Kapitel erörtert wird, bemerkt der Vf. bereits an dieser Stelle, daß weder 1863 noch 1963 die Beziehungen des Zürcher Staates zur katholischen Kirche geregelt wurden (S. 93). Vielmehr handelte es sich auch 1963 darum, unter Ignorierung der bestehenden Organe der katholischen Kirche auf Ortsebene eine Neubildung von staatlichen Organismen zu vollziehen und die katholischen Individuen in staatlichen Korporationen neben der bestehenden Kirche neu zu organisieren.

Mit der Revision der Kirchengesetze vom 8. Juni 1980 und der weiteren Entwicklung (8. Abschnitt) war die Integration der katholischen Zürcher Kirche in das demokratische Zürcher Staatswesen abgeschlossen (S. 110).

Im zweiten Kapitel wendet sich Vf. verschiedenen Auffassungen vom rechten Verhältnis zwischen Kirche und Staat zu (S. 111–170). Dabei werden zunächst im Blick auf den Kanton Zürich »Wesen und Auftrag der Religionsgemeinschaften gemäß staatlichem Verständnis«, ferner »Das Kirche-Staat-Verhältnis im Verständnis der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich« und schließlich »Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Sicht der römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich« beleuchtet. Die Existenz von »römisch-katholischen Kirchgemeinden« und der »römisch-katholischen Körperschaft«, die Organisation der kanonischen Pfarreien in privatrechtlichen Stiftungen und die seit dem Kulturkampf konsequente Ignorierung des für Zürich zuständigen Bischofs von Chur seitens des Kantons Zürich zeigen, daß in Zürich katholischerseits das staatskirchenrechtliche System des Staates übernommen worden ist (S. 123 f.). Vf. stellt zusammenfassend fest, daß die Integration der katholischen Individuen ins System der Staatskirche der Demokratie entscheidend mitverantwortlich sei für einen Konflikt, dessen Ende noch nicht absehbar ist. Dem Istzustand gegenüber wird die Lehre der katholischen Kirche im Blick auf ihr Verhältnis zum Staat herausgearbeitet, wie sie insbesondere in den Aussagen Leos XIII., des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie des geltenden kirchlichen Gesetzbuches, dem Codex Iuris Canonici, enthalten ist, vor allem im Blick auf die Frage der Eigenrechtsmacht und des Selbstbestimmungsrechts der Kirche. Unter dem 5. Abschnitt »Christlicher Dualismus, die moderne Grundrechtsentwicklung und der Kanton Zürich« weist Vf. nach, daß die Staatskirche der Demokratie sich nicht mit der modernen Entwicklung des Grundrechtsverständnisses vereinbaren lasse und weithin dem Gebot der weltanschaulichen Neutralität des Staates widerspreche.

Im dritten Kapitel (S. 171–249) werden nun die gegenwärtigen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Kanton Zürich und deren Auswirkungen auf das kirchliche Leben kritisch dargelegt. Vf. geht zunächst der Frage nach, was durch das Gesetz über das katholische Kirchenwesen von 1963 anerkannt bzw. errichtet wurde, und zeigt die Spannungen zwischen den staatskirchenrechtlichen Institutionen und der römisch-katholischen Kirche (S. 178–234) auf, näherhin im Blick auf die Kirchenzugehörigkeit und die Mitgliedschaft in den staatskirchenrechtli-

chen Institutionen (u. a. die Folgen des Kirchenaustritts für den kirchenrechtlichen Status der Gläubigen), das kirchliche Vermögensrecht und das Zürcher Staatskirchenrecht, den Dienst des Diözesanbischofs und die Tätigkeit der staatskirchenrechtlichen Institutionen (u. a. die Einmischung der staatskirchenrechtlichen Institutionen in innerkirchliche Angelegenheiten mittels der Finanzen sowie die Ermöglichung der Einmischung durch ungeklärte Rechtsverhältnisse). Ein Exkurs ist der Sendung der Laien in Kirche und Welt gewidmet.

Im vierten Kapitel (S. 251–279) werden Überlegungen zur Weiterentwicklung des Zürcher Staatskirchenrechts angestellt. Im Vordergrund steht die Untersuchung der Auswirkungen, welche die seit Erlass der Kirchengesetze im Jahre 1963 unternommenen Reformen und Reformversuche auf das institutionelle Staat-Kirche-Verhältnis haben bzw. haben können. Andererseits werden diese Reformen und Reformversuche vor allem nach dem Grad der Verwirklichung der korporativen Religionsfreiheit befragt. Vf. zeigt auf, daß die vorgestellten Weiterentwicklungen des Zürcher Staatskirchenrechts und die diesbezüglich noch bestehenden Projekte allesamt Weiterentwicklungen innerhalb des Systems des Staatskirchentums der Demokratie sind (S. 278).

Im abschließenden fünften Kapitel »Die Gewährleistung der korporativen Religionsfreiheit am Beispiel Italiens« (S. 281–328) fragt Vf. nach einem Zueinander von Staat und Religionsgemeinschaften, das individuelle und korporative Religionsfreiheit gewährleistet, in welchem Staat und Religionsgemeinschaften getrennt sind und das eine Anerkennung bringt, die diesen Namen verdient. Könnte das italienische System nicht als Anregung für die Weiterentwicklung des Schweizer bzw. des Zürcher Staatskirchenrechts dienen?

Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (S. XIII–XLI), ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein Personenregister ergänzen die gründliche und exakte Arbeit zu aktuellen staatskirchenrechtlichen Fragestellungen im Kanton Zürich sowie deren strukturellen Hintergründen.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Hense, Ansgar: Glockenläuten und Uhrenschlag. Der Gebrauch von Kirchenglocken in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 32), Berlin: Duncker & Humblot 1998, brosch., 418 S., ISBN 3-428-09346-1, DM 124,00.

Die Glocken »stellen durch die periodische Wiederkehr des Läutens und Zeitschlagens einen struk-

turierenden, verlässlichen Bestandteil des öffentlichen Lebens dar. Sie erschöpfen sich nicht im bloßen Tönen: Sie sind ein Zeichen für Ruf und Gerufen-Sein und somit ein »Kommunikationsakt« (S. 267). So urteilt mit Recht der Autor dieser vorzüglichen Freiburger Dissertation, die von Joseph Listl angeregt und begleitet und von Konrad Hesse betreut wurde. Sie spürt zuerst dem kulturrechtshistorischen und innerkirchlichen Hintergrund des Gebrauchs von Kirchenglocken und damit des Glockenrechts nach. Auf dem Hintergrund ihrer Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte lassen sich die einzelnen Elemente des Glockenläutens erkennen. Dazu kommt, daß der Kirchturm symbolische Bedeutung hat und wo die einzelnen Läutarten »religiöses Medium« ist, dem auch heute noch seine Funktion zukommt. Der Autor spricht auch dem Kirchturmschlagen eine religiöse Bedeutung zu.

Es gibt kein umfassendes katholisches Recht der Kirchenglocken. Das im CIC von 1917 kodifizierte Glockenrecht wurde nicht in den CIC von 1983 übernommen. Dieser enthält nur allgemeine vermögensrechtliche Normen und qualifiziert die Glocke nicht mehr als Sakramentale, sondern durch die Glockenweihe als *res sacra*. Texte zur Glockenweihe in den liturgischen Büchern und diözesane Bestimmungen ergänzen das Glockenrecht. Dabei bleibt den Kirchengemeinden noch ein beachtlicher Freiraum zu eigenen differenzierenden Läuteordnungen, welche die lokale Tradition berücksichtigen.

Das heutige evangelische Glockenrecht wird in den einzelnen Landeskirchen recht umfassend, aber auch differiert geregelt, nachdem man sich im 16. bis 18. Jahrhundert vom katholischen Glockengebrauch abzugrenzen versuchte. Auch hält man an der religiösen Symbolik des Uhrschlages fest.

Der Verfasser zeichnet an der Gewährleistung des Gebrauchs der Glocken und der rechtlichen Stellung der Kirchtürme in der staatlichen Glockengesetzgebung von der Reformation bis zum Nationalsozialismus die geschichtliche Entwicklung von der »Kultusgleichheit« zur Kultusfreiheit nach. Diese hat eine gemeinschaftsorientierte Funktion und ist darauf ausgerichtet, öffentlich wirksam und wahrnehmbar zu sein.

Eingehend werden die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Kirchenglockengeläutes behandelt. Hense bezeichnet den Kirchturm und die einzelnen Arten des Glockengebrauchs und auch das Kirchturmuhrschlagen grundsätzlich als Religionsausübung im Sinne des Art. 4 Abs. 2 des Grundgesetzes. Beim Gebrauch der Glocken, abgesehen von Fragen der innerkirchlichen Regelung des Glockenwesens, ist das kirchliche Selbstbestim-

mungsrecht eingeschränkt. Schranken sind dem Glockenläuten auch gesetzt durch die Grundrechte Dritter oder anderer mit Verfassungsrang ausgestatteter Rechtsgüter. Hier beginnt allerdings die Diskussion, wie weit die Schranken gehen, was im Einzelfall zu entscheiden ist, wobei auch die Ortsüblichkeit eine Rolle spielt. Gesundheitsschutz, der Aufwachzeitpunkt, Immissionsschutz, grundgesetzliche Eigentums-garantie, die Unterscheidung zwischen Erheblichkeit und Zumutbarkeit sind hier zu beachtende Probleme.

Durch das Gewohnheitsrecht und das Verfassungsrecht ist der öffentlich-rechtliche Sonderstatus der Kirchtürme und Glocken als *res sacrae* der jeweiligen Religionsgemeinschaft begründet. Wie aber ist die Situation, wenn ein Nachbar auf

dem Rechtsweg gegen das Glockengeläute vorgehen möchte? Er muß den Verwaltungsrechtsweg einschlagen. Das gilt auch gegenüber behördlichen Anordnungen gegen das Läuten. Die Immissionsschutzbehörde hat einen umfangreichen Ermessensspielraum, der aber grundrechtskonform auszuüben ist und im privatrechtlichen Immissionsschutz genauer gerichtlicher Überprüfung bedarf.

Die Arbeit wertet Quellen, Literatur und Judikatur umfassend, sorgsam und kritisch aus und liefert einen wertvollen Beitrag zum Thema. Sie ist auch richtungsweisend für kirchliches und weltliches Glockenrecht und trägt bei zur Forschung von Symbolen und Traditionen.

Louis Carlen, Brig

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3a, 8000 München 19

Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. David Berger, Thumbstraße 57, D-51103 Köln

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano (Besso)

Dr. Michael Kreuzer, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstraße 2, D-86486 Bonstetten

Dr. theol. Dr. habil. Marian Machinek MSF, ul. Maloszyńska 27, PL 60-176 Poznań

Dr. Helmut Moll, Maternushaus, Kardinal-Frings-Straße 1-3, D-50668 Köln

Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Lindpaintnerstraße 29, D-81247 München

Prof. Dr. Giovanni B. Sala SJ, Kaulbachstraße 31 a, D-80539 München