

16. Jahrgang Heft 1/2000

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

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

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Vrankic, Petar: *Die katharische Häresie im Licht der modernen historischen Forschung* 1

Burkhart, Ernst: *Die definitiv vorgelegten Wahrheiten im Sinne der »Professio fidei« 1989. Untersuchungen zum Motto proprio »Ad tuendam fidem«* 20

Braun, Walter: *Was wird heute unter Gewissen verstanden? Etappen einer Fehlentwicklung* 37

BEITRÄGE UND BERICHTE

Piegsa, Joachim: *Das Zeugnis der Kirche nicht verdunkeln. »Klare Entscheidung« zur Schwangerschaftskonfliktberatung* 50

Müller, Helmut: *Das Licht der Botschaft im »Schatten des Nihilismus« (A. Schwan). Der »Lebemeister« aus Nazareth unter Schreibtischtätern – Rück- und Ausblick zur Jahrtausendwende* 62

BUCHBESPRECHUNGEN 67

Vätertheologie – Kirchengeschichte – Dogmatik – Hagiographie – Liturgiewissenschaft – Ethik

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich im Verlag Schneider Druck GmbH, Rotabene Medienhaus,
Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg/Tbr., Postfach 1324, 91535 Rothenburg/Tbr.

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 Schneider Druck GmbH und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.

Jahresabonnement € 25,-. Preis des Einzelheftes € 6,25 DM. Porto Inland z. Zt. € 2,-, Ausland € 7,14.

Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

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

Heol

BUCHBESPRECHUNGEN
Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 16. Jahrgangs (2000)

TR
X

57 62 AS

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Arnold, Fritz: <i>Wie Maria vor dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes - Marianische Motive im Bereich der christlichen Mystik</i>	271
Burkhart, Ernst: <i>Die definitiv vorgelegten Wahrheiten im Sinne der »Professio fidei« 1989. Untersuchungen zum Motu proprio »Ad tuendam fidem«</i>	20
Braun, Walter: <i>Was wird heute unter Gewissen verstanden? Etappen einer Fehlentwicklung</i>	37
Breuer, Clemens: <i>Die Theorie vom »gerechten Krieg« im Kontext des moraltheologischen und soziaethischen Schrifttums im 19. und 20. Jahrhundert</i>	201
Graf, Roland: <i>Teufelsverbündete im Corpus iuris canonici</i>	185
Lang, Uwe Michael: <i>Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau</i>	81
Larenz, Rudolf: <i>Christlicher Logos und naturwissenschaftliche Rationalität</i>	124
Scheffczyk, Leo: <i>Das Wesen des katholisch/protestantischen Gegensatzes und der Versuch seiner Überwindung in der Theologie Paul Tillichs</i>	241
Schumacher, Joseph: <i>Das Recht auf den Freitod. Zum Problem des Selbstmords</i>	161
Vrankic, Petar: <i>Die katharische Häresie im Licht der modernen historischen Forschung</i>	1
Ziegenaus, Anton: <i>Trinitarische Bezüge des Marienheimes</i>	260

BEITRÄGE UND BERICHTE

Knöpfle, Franz: <i>Dem Staate was dem Staate – Der Kirche was der Kirche ist</i>	149
Machinek, Marian: <i>Tolstoj, Steiner und die Erneuerung des Christentums</i>	289
Müller, Helmut: <i>Das Licht der Botschaft im »Schatten des Nihilismus« (A. Schwan). Der »Lebemeister« aus Nazareth unter Schreibtischtätern – Rück- und Ausblick zur Jahrtausendwende</i>	62
Piegsa, Joachim: <i>Das Zeugnis der Kirche nicht verdunkeln. »Klare Entscheidung« zur Schwangerschaftskonfliktberatung</i>	50
Scheffczyk, Leo: <i>Zu einem Neuentwurf zeitnaher Apologetik</i>	220
Vrankic, Petar: <i>Das neue deutsche Martyrologium</i>	300

ZA 6462

BUCHBESPRECHUNGEN

Angstenberger, Pius: <i>Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert</i> (A. Ziegenaus)	69
St. Augustinus - <i>Der Lehrer der Gnade. Prolegomena Band 2: Die Auslegung des Briefes an die Galater – Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer – Über dreiund-achtzig verschiedene Fragen</i> (A. Keller)	67
Augustinus. <i>Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes. Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab</i> (A. Keller)	68
Beckmann, Rainer: <i>Der Streit um den Beratungsschein</i> (J. Piegsa)	227
Bolzano, Bernard: <i>Lehrbuch der Religionswissenschaft. Dritter Teil §§ 1-109. Hg. von Jaromír Louzil</i> (D. Berger)	155
<i>Die Begleitung Schwerstkranker und Sterbender. Eine Handreichung für Angehörige und gläubige Laien, hrsg. vom Bischöfl. Ordinariat Augsburg</i> (G. Staudigl)	240
Düren, Sabine: <i>Edith Stein – große Jüdin und christliche Märtyrerin</i> (A. Ziegenaus)	239
Düren, Sabine: <i>Diakonat der Frau? Fragen zur Stellung der Frau in der Kirche.</i> (M. Hauke)	316
Grüchtig, Martin: <i>Die Umschreibung der Diözesen. Die Kriterien des II. Vatikanischen Konzils für die kirchliche Zirkumskriptionspraxis</i> (G. Riedl)	233
Groër, Hans Hermann Cardinal: <i>Maria im Geheimnis Jesu Christi. Ein Beitrag zum Jahr 2000 nach der Geburt Jesu Christi aus Maria</i> (L.Scheffczyk)	235
Guth, Klaus und Eva Groiss-Lau (Hg.): <i>Jüdisches Leben auf dem Dorf. Annäherungen an die verlorene Heimat Franken</i> (S. Doering-Manteuffel)	319
Guz, Tadeusz: <i>Zum Gottesbegriff G. W. F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers</i> (B. Wald)	307
Halter, Hans / Lochbühler, Wilfried: <i>Ökologische Theologie und Ethik, Bd. 1</i> (C. Breuer)	234
Hauke, Manfred: <i>Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn</i> (M. Kreuzer)	72
Huber, Christian: <i>Papst Paul VI. und das Kirchenrecht (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 21)</i> (W. Rees)	229
Keller, Adalbert: <i>Translationes Patristicae Graecae et Latinae. Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen</i> (S. Heid)	68
Kleinmann, Dorothée: <i>Radegunde. Eine europäische Heilige. Verehrung und Verehrungsstätten im deutschsprachigen Raum</i> (S. Düren)	75
Kolletzki, Claudia: <i>»Christus ist unsere wahre Mutter« Feminine Konnotationen für Christus im Denken der Julian von Norwich</i> (M. Hauke)	70
Kreuzer, Michael: <i>»Und das Wort ist Fleisch geworden«. Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther</i> (Ph. Schäfer)	315

Kühn, Christoph: <i>Die Rechtsbeziehungen des Heiligen Stuhls zum Europarat (Adnotationes in Ius Canonicum 9)</i> (N. Clasen).....	232
Loneragan, Bernard, SJ: <i>Gnade und Freiheit. Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas von Aquin</i> (G. B. Sala)	317
Lubac, Henri de: <i>Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung</i> (M. Lochbrunner)	309
Muschalek, Georg: <i>Glaubensgewissheit in Freiheit. Ob die modernen Ideale von Wissen und Freiheit den Glauben nun endgültig verdrängen</i> (L. Scheffczyk)	157
Neidhart, Ludwig: <i>»Als die Zeit erfüllt war ...« Ein Diskussionsbeitrag zu Grundproblemen der biblischen Weihnachtsgeschichte und der Datierung der Geburt Christi</i> (F. Graf-Stuhlhofer).....	311
Rauscher, Anton (Hg.): <i>Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven</i> (C. Breuer)	79
Riedl, Gerda: <i>Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext</i> (J. Burggraf).....	74
Rodríguez, Pedro: <i>El Catecismo Romano aute Felipe II y la Inquisicion española</i> (A. Ziegenaus).....	71
Ruh, Kurt: <i>Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. IV: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts</i> (U. Lehner)	238
Scheffczyk, Leo: <i>Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge</i> (M. Hauke).....	312
Schenk, Richard (Hrsg.): <i>Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen</i> (D. Berger)	306
Schneider, Katharina: <i>Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung</i> (A. Ziegenaus).....	308
Sterr, Martin: <i>Lobbyisten Gottes – Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996. Zwischen Aktion, Reaktion und Wandel</i> (G. Riedl).....	233
Stöhr, Johannes/Rank, Thea (Hrsg.): <i>Ein christlicher Philosoph. Prälat Professor DDr. Hans Pfeil – Leben und Werk</i> (I. Koncsik).....	158
Torbjorn, Olsen: <i>Die Natur des Militärordinariats. Eine geschichtlich-juridische Untersuchung mit Blick auf die Apostolische Konstitution »Spirituali Militum Curae«</i> (W. Rees)	230
Treiber, Adolfine: <i>Maria im Bistum Regensburg</i> (A. Ziegenaus).....	320
Wenz, Helmut: <i>Körpersprache im Gottesdienst: Theorie und Praxis der Kinesik für Theologie und Kirche</i> (K. Küppers).....	76
Winkelmann-Jahn, Renate Maria: <i>Fülle der Zeit – Erfüllte Zeit</i> (C. Martinez)	236
Wuketits, Franz M.: <i>Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusion der Moral</i> (C. Breuer).....	77
Ziegenaus, Anton: <i>Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge Band 1</i> (G. Riedl)	159

Die katharische Häresie im Licht der modernen historischen Forschung

Von Petar Vrankić, Augsburg

Der Katharismus war die virulenteste Häresie des Mittelalters. Obwohl besiegt, veränderte er die Grundstrukturen des kirchlichen Lebens. Die katharische Häresie förderte das Ideal der *Vita apostolica*, die Entstehung der katholischen Bettelorden, die Gründung und Ausbreitung der Inquisition sowie die Entfaltung sowohl der Kontroverstheologie als auch der systematischen Theologie. Bekämpft wurde der Katharismus nicht nur von der weltlichen Gewalt, der Hierarchie, den Theologen und den etablierten Orden, sondern auch von den anderen religiösen Bewegungen, die selbst unter Verdacht standen, Häretiker zu sein, wie die Waldenser, die Humiliaten und die *Pauperes Christi*. Wie geht die moderne Historiographie in den letzten 60 Jahren mit diesen Phänomenen um, diese Frage wird in diesem Aufsatz erforscht¹.

I. Die Hauptforschungsrichtungen des Katharismus

Fünfundsechzig Jahre seit dem Erscheinen von Herbert Grundmanns bahnbrechendem Werk *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*² kam es zum Bruch innerhalb der Verständnisansätze der Historiographie, die sich bis jetzt jeweils nach der Konfession der Autoren artikuliert hatten. Es kam zum neuen Begriff der Geschichte als der Raum, in dem Menschen ihrem Dasein einen Sinn zu geben versuchten, und als Antwort auf die Fragen, die die Menschen interessierten, als Gruppe geistig bewegten und zum Handeln brachten. Grundmann sah im Katharismus eine Vermischung

¹ Die moderne historische Erforschung des Katharismus, die durch das dreibändige Werk von Christoph Ulbrich Hahn (*Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert, nach den Quellen bearbeitet, I–III, Stuttgart, 1845, 1847, 1850*) und durch das zweibändige Werk des elsässischen protestantischen Historikers Charles Schmidt (*Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois I–II, Paris – Genève 1849*) eingeleitet wurde und bis heute im deutschen, französischen, italienischen, englischen, spanischen und slawischen Sprachraum zu diesem Sachgebiet durchgeführt wurde, ist so umfangreich und verschiedenartig, daß sich ein einzelner kaum mehr einen Überblick verschaffen kann. Deshalb bemühe ich mich, in dieser Darstellung nicht auf die ganze hundertfünfzigjährige Forschung einzugehen, sondern mich auf die wichtigsten Arbeiten, die seit 1935 veröffentlicht wurden, zu beschränken.

² Vgl. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (= Historische Studien 267)*, Berlin 1935.

der Armutsidee und der apostolischen Wanderpredigt – einer genuin abendländischen Bewegung des 11. und des 12. Jahrhunderts – mit den spekulativen Ideen des griechischen Ostens, *in dem ein großer Teil der manichäischen Kosmogonie und Mythologie seltsam wiederauflebte*³. Vierzig Jahre später änderte er seine Meinung, indem er den bulgarischen Bogomilen den schroffen Dualismus der dragovitischen Kirche zuschrieb. Dieser wurde im Abendland seit 1167 durch den aus Byzanz kommenden Bischof Niketas verbreitet. Die Katharersekte wurde eine Gegenkirche mit eigener Hierarchie, spekulativer Theologie und freilich mit unvermeidlichen Spaltungen⁴.

Die Korrektur seiner Meinung übernahm Grundmann von seinem Schüler Borst. Dieser hatte in seiner Dissertation⁵ den Katharismus als Spezialfall des Dualismus dargestellt, jener Weltanschauung, die von Zarathustra und Mani, der Gnosis, den Paulikianern und Bogomilen schließlich über die heterodoxen Bewegungen des Abendlandes im 11. und 12. Jahrhundert in den Katharern Südfrankreichs ihren Zenit erreichte⁶. In dieser Sicht erscheint der Katharismus als eine geschichtliche Größe mit klarem geistig-religiösen Inhalt im geschichtlichen Raum⁷. Nach Ansicht von Borst hat sich der katharische Glaube in seinem dogmatischen und dualistischen Inhalt kaum über die bogomilische Grundlage hinaus entwickelt. Bogomils Erbe, Nachklang einer langen gnostischen Tradition, trotz mancher abendländischer Einbrüche, ist unversehrt bewahrt geblieben. *Sind die Katharer Christen oder Gnostiker, Ketzer oder Heiden*, fragt Borst am Ende seines Buches. *Sie sind keines von beidem, weil sie aus beiden Wurzeln erwachsen sind und beides zugleich sein wollten. Nicht Westen oder Osten, nicht Leben oder Lehre, nicht Dualismus oder Christentum, sondern der gescheiterte Versuch, das Verwandte, aber Unvereinbare zu vereinen, das ist der Katharismus*⁸. Gerade diese Frage und die darauf erfolgte Antwort ist vom historischen Gesichtspunkt aus gesehen der schwächste Punkt in der Borstschen Dissertation und Vision.

Während Borsts Arbeit in Deutschland noch immer den aktuellen Stand der historischen Forschung⁹ über den Katharismus, abgesehen von den sozialpolitischen Auslegungen Werners¹⁰ und der schematischen, aber sehr gründlichen

³ Grundmann, Religiöse Bewegungen, 23–24.

⁴ Vgl. H. Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters, in: K. D. Schmidt – E. Wolf (Hg.), Die Kirche in ihrer Geschichte II, Göttingen³ 1978, 26.

⁵ Vgl. A. Borst, Die Katharer (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica 12), Stuttgart 1953.

⁶ Vgl. ebd. 89–108.

⁷ Vgl. ebd. 223–229.

⁸ Ebd. 230.

⁹ Vgl. A. Patschovsky, Nachwort, in: A. Borst, Die Katharer, Freiburg 1992, 332; G. Rottenwöhler, Der Katharismus. Glaube und Theologie der Katharer, Band IV/1, Bad Honnef 1993, 17.

¹⁰ Vgl. E. Werner, Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert, Berlin 1953 sowie Pauperes Christi. Studien zu den sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums, Leipzig 1956. Die überwiegende Mehrzahl der Gelehrten faßt die Häresien als ein primär religiöses Phänomen auf, das mit Erscheinungen der sozialen, wirtschaftlichen, politischen und allgemein geistigen Sphäre verbunden ist. Daher die Vielfalt der Gründe. Einfach wird die Sache erst dann, wenn man gemäß der marxistischen Theorie die sozioökonomischen Verhältnisse als Ursache und Motor aller anderen Entwicklungen setzt: Häresien sind dann Teile eines revolutionären Prozesses, in dem Unterschichten gegen

Darstellung der katharischen Quellen und ihrer Lehre in der Dissertation und Habilitation von Rottenwöhler darstellt¹¹, schlug die italienische und die französische Historiographie einen ganz anderen Weg ein. Durch die Veröffentlichung seiner eher mittelmäßigen Geschichte der Inquisition, die fast gleichzeitig mit Grundmanns Hauptwerk erschienen war, hatte Jean Guiraud¹² vor allem das Interesse unter den französischen und italienischen Historikern für die kritische Ausgabe der katharischen Texte geweckt. Er aber bezeichnete den Katharismus als *christianisme primitif dévié*¹³.

Den neuen Umgang mit der katharischen Häresie, der durch sorgfältige Einzelforschung eine genetische Erkenntnis des Katharismus in seiner Lehre sowie im Leben seiner Anhänger erstrebte, eröffnete der in Rom tätige und gelehrte italienische Kapuzinerpater Ilarino da Milano¹⁴. Das Werk stellte zunächst die wissenschaftliche Auswertung der Quellen über den italienischen Katharismus, seine internen Richtungen und Spannungen sowie die einzelnen katharischen Kirchen Italiens dar. Während P. Ilarino da Milano zum gründlichsten Kenner des italienischen Katharismus reifte, eröffnete der ebenso in Rom lehrende französische Dominikaner Antoine Don-

die herrschende Feudalklasse – zu der auch die Kirche gehört – revoltieren. Ketzereien werden als maschierte Umsturzversuche der Gesellschaftsordnung gedeutet. Dieses Programm, von Friedrich Engels 1850 mit ein paar Stichworten entworfen, liegt den Ausführungen marxistischer Historiker zugrunde, von denen Ernst Werner für den westlichen und Dimitar Angelov (Der Bogolismus auf dem Gebiete des Byzantinischen Reiches I, Sofia 1984, 59) für den bogomilischen Bereich genannt seien. Über den orthodoxen Marxismus hinaus hat die These in moderierten Abwandlungen auch Nichtideologen beeinflusst. So schrieb z. B. Georges Duby: Die Häresie *versammelte die Opfer der Feudalgesellschaft*. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, 198. Und der Byzantinist Hans-Georg Beck formulierte, daß die Sekte der Katharer versuchte, *ihre Ablehnung der Gesellschaft der Zeit und ihrer festgefahrenen Klischees metaphysisch zu begründen oder im nachhinein metaphysisch zu rechtfertigen*. H.-G. Beck, *Actus fidei*. Wege zum Autodafé, in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1987/3, 58. Sicherlich kann ein stärkeres Anziehen der Zügel *von oben* oder eine hoffnungslose Lage in Notzeiten zur Einschätzung der Welt als böse und zur Annahme des Katharerturns beigetragen haben. Dabei ist zu erwähnen, daß der erste katharische Bischof in Oberitalien ein Totengräber war, der unter den Bürgern von Mailand nach deren Belagerung und Austreibung aus der Stadt wirkte. Vgl. Borst, Die Katharer, 93, 96. Für nicht katharische Sektierer, etwa die Geistlichen von Orléans oder die Leute von Monforte und ihre Gräfin, fehlten solche Voraussetzungen. Auf die gesellschaftlichen Mittel- und Oberschichten trifft sicher nicht der immer wieder zitierte Satz von Engels zu, daß sie versuchten, *alles das von sich abzustrreifen, was sie noch mit der bestehenden Gesellschaftsordnung versöhnen könnten*. Zitat in: Werner, Die gesellschaftlichen Grundlagen, 77.

¹¹ Vgl. G. Rottenwöhler, Der Katharismus. Glaube und Theologie der Katharer, Band IV, 1–3, Bad Honnef 1993; Unde malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern, Bad Honnef 1986.

¹² Vgl. J. Guiraud, *Histoire d' l'Inquisition au moyen âge I–II*, Paris 1935–1938.

¹³ Ebd. I, 141, 195.

¹⁴ Vgl. I. da Milano, *La Manifestatio heresis catharorum quam fecit Bonacursus* secondo il Codice Ott. lat. 136 della Bibl. Vaticana, in: *Aevum* 12 (1938) 281–333; Fr. Gregorio O.P., vescovo di Fano e la *Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum*, in: *Aevum* 14 (1940) 85–140; La *Summa Contra haereticos* di Giacomo Capelli O.F.M. e un suo Quaresimale inedito (secolo XIII), in: *Collectanea Franciscana* X (1940) 66–82; Il *Liber supra Stella* del piacentino Salvo Burci contra i catari ed altre correnti ereticali, in: *Aevum* 16 (1942) 272–319; 17 (1943) 90–146; 19 (1945) 281–341; L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario (= Studi e Testi 115), Città del Vaticano 1945.

daine¹⁵ mit der Edition von unveröffentlichten handschriftlichen Texten aus der *Bibliothèque Nationale* von Paris – die Reihe der Quelleneditionen über den französischen Katharismus – und betonte dabei die Notwendigkeit, zwischen dem alten Manichäismus und dem mittelalterlichen Katharismus zu unterscheiden. Er glaubte, aufgrund der katharischen Funde müsse man von einem Neumanichäismus sprechen. Sein wichtigster Beitrag zur Geschichte des Katharismus besteht in dem Beweis der Authentizität des Katharerkonzils von Saint-Felix de Caraman von 1167¹⁶, das den Einbruch des radikalen Dualismus in den Westen brachte, sowie in der Feststellung und der genauen Beschreibung der katharischen Kirchen in Italien¹⁷. Dondaine wollte den Bogomilismus als *dualisme mitigé* so weit als möglich an die westlichen Häresien annähern. Nach ihm besteht der christliche Dualismus des 11. Jahrhunderts einerseits im Bogomilismus, andererseits in einem *catharisme primitif* des Westens, also in einer Einheit und nicht in verschiedenartigen Gebilden. Die oft wiederkehrende Bezeichnung von Sektierern als Manichäer habe der Abkürzung der Berichte gedient; was weggelassen wurde, seien manichäische Züge gewesen. Es sei darum legitim anzunehmen, daß es sich um einen einzigen Typus mit lokalen Verschiedenheiten gehandelt habe¹⁸.

Parallel zu dieser historischen Erforschung der italienischen und französischen Quellen des Katharismus bezog sich die historische Betrachtung der katharischen Häresie nicht nur auf ihr soziales und politisches, sondern auch auf ihr religiöses Umfeld. Was Grundmann mit seiner Arbeit für Deutschland geleistet hatte, hat für Italien der römische Historiker Raffaello Morghen¹⁹ beigetragen. Er ging einerseits von dem sozioökonomisch beeinflussten Denken Gioacchino Volpes aus, der am Beginn unseres Jahrhunderts die Häresien in den Rahmen sozialer und politischer Voraussetzungen gestellt hatte²⁰. Nach der Jahrtausendwende, so Morghen, habe ein *neues Volk* eine neue religiöse Einstellung hervorgebracht, die in den Häresien zum Ausdruck kam. *Der Punkt, an dem sich alle Häretiker des 11. Jahrhunderts treffen,*

¹⁵ Vgl. A. Dondaine, Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au moyen âge, in: *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 28 (1939) 465–488; Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle, le *Liber de duobis principiis* suivi d'un fragment de ritual cathare, Rome 1939.

¹⁶ Vgl. A. Dondaine, Les actes du Concile albigeois de Saint-Félix de Caraman, in: *Miscellanea Giovanni Mercati* (= *Storia ecclesiastica e diritto* 5), Roma 1946, 324–355; F. Šanjek, Le rassemblement hérétique de Saint-Felix-de-Caraman (1167) et les Eglises cathares au XII^e siècle, in: *Revue d'Histoire ecclésiastique* 67 (1972) 767–799.

¹⁷ Vgl. A. Dondaine, La hiérarchie cathare en Italie: I. *Le De haeresi catharorum in Lombardia*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19 (1949) 280–312; La hiérarchie cathare en Italie: II. *Le Tractatus de haeretis* d'Anselm d'Alessandrie O.P.; Catalogue de l' hiérarchie cathare d'Italie, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20 (1950) 234–324.

¹⁸ Vgl. Dondaine, L'origine de l'hérésie médiévale, in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 6 (1952) 117–140, hier 64.

¹⁹ Vgl. R. Morghen, Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini ed i caratteri delle eresie medioevali, in: *Archivio della Reale Deputazione Romana di Storia Patria* 67 (1944) 97–151; erweitert in: *Medioevo cristiano*, Bari 1951, 1958, 1968, 1984, 1991.

²⁰ Vgl. G. Volpe, Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI–XIV, Firenze 1922, 180–185.

ist die Verdammung der korrupten Kirche und der Wunsch, eine Volkskirche zu gründen, die eher der Tradition des Lebens der Apostel entspricht ...²¹. Er sah hier eine Rebellion gegen die Feudalkirche, eine kompromißlose Hinwendung zum Gesetz des Evangeliums und zum Ideal der Apostelkirche. Es gab ein neues religiöses und bürgerliches Bewußtsein der Laienschaft und der neuen Klassen, die sich der Geschichte stellen. Die mittelalterliche Häresie war zum Großteil der Ausdruck des neuen religiösen Bewußtseins der Laien²². Der allergrößte Teil solcher Häretiker ... gehörte ganz allgemein den untersten Klassen der mittelalterlichen Gesellschaft an; mit Ausnahme der zwölf oder dreizehn Geistlichen, die man in Orléans zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilte, und wenigen Adeligen ... von Monforte waren alle anderen ... Landbewohner und Illiteraten²³. Für solche Leute war eine Beschäftigung mit systematischer Theologie durchaus nebensächlich – ganz im Gegensatz zur Dogmenkritik und Kritik der Hierarchie; beides wurde inspiriert durch reine Güte des Hausverstandes (*pure ragioni di buon senso*)²⁴. Was im Mittelpunkt des Denkens stand, war in der Kirchenreform wie bei den Ketzern das Ideal einer moralischen Erneuerung des Einzelnen und der Kirche²⁵.

In Morghens These über die Ursprünge des häretischen Denkens im Neuen Testament²⁶ haben die Bogomilen ihren Platz. Auch sie versuchten das Neue Testament mit Hausverstand zu deuten, und man muß nicht auf frühe Formen der Heterodoxie zurückgreifen, um ihr Denken zu erklären. Dasselbe gilt nach Morghen für die Katharer, bei denen es manichäische Einflüsse erst um 1190 gab. Er zählte also auch die Anhänger des radikalen Dualismus seit 1167 zur christlichen Volkskirche, während die meisten Gelehrten an dieser Stelle christlich und unchristlich unterschieden wissen wollen. Die Evangelien waren fast die einzige Glaubensquelle der Häretiker; dies und die Rückkehr zu ihrer buchstäblichen Auslegung sind die Grundprinzipien und die absolut vorherrschende Ausrichtung der Sekte²⁷. Das gilt sowohl für die Bogomilen als auch für die westlichen Häresien mit ihren – sekundären – eigenen Nuancen. Anderswo spricht Morghen von der folgenreichen Interpretation von Schriftstellen, die buchstäblich aufgefaßt wurden, zum Zweck der Polemik gegen die Hierarchie und die offizielle Doktrin²⁸. Denn am Ende des 12. Jahrhunderts war die Revolte gegen Rom und die Verdammung der Römischen Kirche der Angelpunkt aller häretischen Lehren.²⁹

²¹ Vgl. R. Morghen, *Il cosiddetto neomanicheismo occidentale del secolo XI*, in: *Oriente e Occidente nel medio evo*, Roma 1957, 101.

²² *L'eresia medievale fu, in gran parte, l'espressione di questa nuova coscienza religiosa laica*. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1991, 242.

²³ R. Morghen, *Movimenti religiosi popolari nel periodo della Riforma della Chiesa*. X. Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma 1955. Relazioni III, Firenze o. J., 333–356, hier 337.

²⁴ Ebd. 340.

²⁵ Morghen, *Medioevo*, 220.

²⁶ Morghen, *Neomanicheismo*, 93.

²⁷ Morghen, *Medioevo*, 243–244.

²⁸ Ebd. 255.

²⁹ Ebd. 249.

Morghens These von der Ableitung verschiedenster Glaubensmeinungen aus einem Bibelstudium der Laien *mit gesundem Hausverstand* ist der schwächste Punkt seiner Arbeiten. Bei der Annahme und Interpretation von Bibelzitatens ergibt sich schon für die Lebenslehre kein einheitliches Bild, etwa in der Stellung zur Arbeit. Der bulgarische Presbyter Kosmas³⁰ berichtet, daß bei den Bogomilen die einen arbeiteten, während andere unter Berufung auf Mt 6,25 untätig waren³¹. Über diesen Punkt stritten noch im 13. Jahrhundert Katharer und Waldenser. Noch mehr galt das für Glaubensmeinungen – gerade bei wörtlicher Interpretation einzelner Stellen –, denn oft konnte man biblischen Aussagen konträr anmutende Bibelzitate gegenüberstellen. Das geschah immer wieder bei Glaubensgesprächen, obwohl der *gesunde Hausverstand* erfordert hätte, solche Bibelworte von der Gesamtheit der Texte her zu sehen – eine Arbeit, die Laien nicht leisten konnten, auch wenn sie die Textbasis auf das Neue Testament verkürzten.³²

Die mittelalterlichen Häretiker, vor allem die Katharer, haben außerdem sehr oft von dem gegenteiligen Verfahren Gebrauch gemacht, statt der wörtlichen Auslegung eine allegorische einzuführen. Das gab es nicht nur bei den gelehrten Geistlichen, sondern auch bei den katharischen Laien von Monforte³³, bei den Bogomilen³⁴ und Katharern. Bei diesen beiden sogar in reicher Fülle. Da waren z.B. Wunder Christi keineswegs Heilungen, sondern die Vergebung von Sünden³⁵; die Brotvermehrung bestand in der Schaffung der vier Evangelien und der Apostelgeschichte.³⁶ Das diente dazu, Christus nicht mit Materie in Berührung zu bringen – kurzum: primäre Glaubensmeinungen wurden sekundär aus der Bibel als wahr erwiesen. Das geschah mit einer durchaus gelehrten Technik, die im Ansatz bei Paulus zu finden ist und durch die Schule von Alexandria seit Origenes systematisch angewandt wurde.³⁷

Die These Morghens, daß das Neue Testament als *fast einzige Quelle* der Häretiker zu sehen ist, verbietet sich gerade dann, wenn man ihr ethisches Interesse betont. Nahrungs- und Sexualaskese der Bogomilen und Katharer stammen nicht so sehr aus der Bibel wie aus der Lebensform östlicher Eremiten und Mönche. Mit dem östlichen Mönchtum verbindet die *Vollendeten* eine Gebetsaskese, die dem Kirchenvolk der Laien fremd war. Sie konnte nur schwer aus metaphorisch gemeinten Bibelzitatens begründet werden; man solle *immer* oder *ohne Unterbrechung beten* (Lk 18,1; 21,36; 1 Thess 5,17). Weiteres trat nirgendwo an die Stelle der Hierarchie eine *Volks-*

³⁰ Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre, hg. von H.-Ch. Puech – A. Vaillant (= Travaux publiés par l'Institut d'Etudes slaves 21) Paris 1945.

³¹ Ebd. 268 f.

³² Dondaine, Un traité néo-manichéen, 24–25; Morghen, Medioevo, 228–229.

³³ Morghen, Medioevo, 208–209.

³⁴ Nach dem Presbyter Kosmas setzten die Bogomilen den Leib Christi mit den vier Evangelien, das Blut Christi mit den Apostelakten gleich, obwohl es beides zur Stunde des Herrenmahles noch nicht gab. Vgl. Puech-Vaillant, 62. Bei den Bogomilen wurde der historische Sinn ausgeschaltet. Kosmas, der historisch dachte, widerlegte die Bogomilen damit, daß er darauf hinwies, Matthäus habe acht, Markus zehn, Lukas fünfzehn und Johannes dreißig Jahre nach der Himmelfahrt Christi geschrieben. Ebd. 63. Zur Brotvermehrung bei den Bogomilen ähnlich. Ebd. 83.

³⁵ Mt 9,1–8; Mk 2,1–12; Lk 5,17–26.

³⁶ Mt 14,13–21; Mk 8,1–10; Lk 9,10–17; Joh 6,1–13;

³⁷ E. Delaruelle, La piété populaire au moyen âge, Turin 1975, 160.

kirche mit Dominanz der Laien. Alleinige Mitglieder der Kirche waren bei den Katharern einstige Laien, die in eine Art Mönchsstand eingetreten waren. Das konnte kaum anders sein in Zeiten, in denen es keine eigenständige christliche Laienethik gab. Sie war eine Entdeckung des Spätmittelalters, und bis dahin *nahmen die Laien in der christlichen Gesellschaft nur dann einen geachteten Platz ein, wenn sie die Geistlichen – und vor allem die Mönche – nachahmten*³⁸.

Trotzdem gelang es Morghen wie keinem anderen, die historische Bedeutung der Häresie in ihrer religiösen Anziehungskraft zu sehen, die ihren direkten und lebendigen Ursprung eher in den sittlichen Forderungen des Evangeliums als in den dogmatischen Auseinandersetzungen und in den sozial-ökonomischen Verhältnissen hatte. Die orientalische Herkunft (manichäisch-dualistische, paulikianische, bogomilische) der mittelalterlichen Häresie war für ihn eine unbewiesene Annahme. Die ursprüngliche aszetisch-rigoristische Ausrichtung der häretischen Bewegungen des 11. Jahrhunderts hatte ihren Ursprung im buchstäblich verstandenen Neuen Testament und in seiner ununterbrochenen und aktuellen Vitalität.

Der Versuch Dondaines, der in der Zwischenzeit seine ursprünglichen Ansichten aufgegeben hatte, die fundamentale These Morghens mit der Behauptung zu entkräften, daß die häretischen (katharischen) Bewegungen im Mittelalter bogomilischer Herkunft sind³⁹, hatten keine Zustimmung gefunden. Die zwischen Morghen und Dondaine Ende der vierziger Jahre begonnene Diskussion über den Katharismus als genuine christliche abendländische Bewegung (Morghen) oder als dualistische (neomanichäische, bogomilische) Bewegung (Dondaine) führte zur Gründung der zwei Schulrichtungen unter den Historikern Frankreichs und Italiens. Die Schülerin von Dondaine und von Augustin Fliche, Christine Thouzellier⁴⁰, setzte die Veröffentlichung der katharischen Quellen fort, ohne im Vergleich zum Gedankengut ihrer Lehrer nennenswerte Fortschritte verzeichnen zu können. Trotzdem brachte sie die Ansicht Dondaines in der *Sorbonne*, der *École pratique des hautes Études* in Paris sowie in der Reihe der *Sources chrétiennes*, deren Gründer De Lubac, Deniérou und Mondésert waren, zur Geltung. Durch die Studierenden an der Sorbonne und am *Institut Catholique de Paris* wurden diese Ansichten außerhalb Frankreichs, vor allem in den osteuropäischen Ländern, bekannt gemacht und konsequent vertreten.⁴¹

Im Süden Frankreichs, in Midi und Languedoc, den ehemaligen Hochburgen des Katharismus, wurde die Glorifizierung des Katharismus zu einem Wesenselement

³⁸ Vgl. Morghen, *Movimenti*, 351f.

³⁹ Vgl. A. Dondaine, *L'origine de l'hérésie médiévale*, in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 6 (1952) 84–107.

⁴⁰ Vgl. Ch. Thouzellier, *Catharisme et Valdeisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle: Politique pontificale, controverses*, Louvain – Paris 1969; *Hérésie et hérétique: Vaudois Cathares, Patarins, Albigeois* (= *Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e testi* 116), Roma 1969; *Livre de deux principes* (= *Sources chrétiennes* 198), Paris 1973; *Ritual cathare* (= *Sources chrétiennes* 236), Paris 1977.

⁴¹ Hier sind zu erwähnen die Arbeiten des kroatischen Historikers Šanjek, der vor allem seine Aufmerksamkeit der Lehre der *bosnischen Kirche* gewidmet hat. Vgl. F. Šanjek, *Les chrétiens bosniaques et les mouvements cathares XII^e–XV^e siècles*, Brüssel 1976, sowie die kroatische Ausgabe von 1975. Die Arbeit Šanjeks ist ein wertvoller Beitrag zur Bereinigung der *bosnischen Kirche* von den falschen Bezeichnungen als eine bogomilische Sekte oder Kirche.

des okzitanischen Lokalpatriotismus⁴². Erst die Herausgabe der Inquisitionsakten von Montailou durch Jean Duvernoy⁴³ und ihre Auswertung durch Emmanuel Le Roy Ladurie⁴⁴ sowie durch Duvernoy selbst⁴⁵ zeigte, daß der Katharismus den genuinen christlichen Konflikt zwischen *Weltentsagung und Weltverwandlung* widerspiegelt, wie es dreißig Jahre zuvor Grundmann, Morghen, Dondaine (in seinen Früharbeiten), Manselli und teilweise Borst erkannt haben. Um das Bild der historischen Erforschung des Katharismus in Südfrankreich zu komplettieren, darf man das *Centre National d'Études Cathares* in Villegly bei Carcassone⁴⁶ sowie die *Cahiers de Fanjeaux*⁴⁷, die seit 1966 erscheinen, nicht unerwähnt lassen. Obwohl durch beide nichts Substantielles für die historische Forschung ans Tageslicht gefördert wurde, stellen diese Veröffentlichungen den Reichtum der südfranzösischen, vor allem der okzitanischen Kultur- und Kirchengeschichte in der zu dieser Zeit kulturell führenden Region Europas heraus⁴⁸.

In der Zwischenzeit hatte auch in Italien das Interesse für die katharische Häresie nicht nachgelassen, wie die Arbeiten von Raoul Manselli⁴⁹, einem Schüler und jüngeren Kollegen von Morghen zeigten. Die Veröffentlichungen der Inquisitionsprotokolle von Bologna (1291–1308) durch Lorenzo Paolini⁵⁰ sowie die Arbei-

⁴² Vgl. E. Griffe, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140–1190)*, Paris 1967; *Le Languedoc cathare de 1190 à 1210*, Paris 1971; *Le Languedoc cathare au temps de la Croisade (1202–1229)*, Paris 1973; *Le Languedoc cathare et inquisition (1229–1329)*, Paris 1980; E. Delaruelle, *L'état actuel des études sur le catharisme*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) 19–41; *Le géme d'oc; l'homme méditerranéen*, *Cahiers du Sud*, 1942; R. Nelli, *La vie quotidienne des Cathares du Languedoc au XIII^e siècle*, Paris 1969; *Le catharisme en Languedoc vers 1200. Une enquête*, in: *Annales du Midi* 72 (1960) 149–167; J. Blum, *Les cathares*, Paris 1985.

⁴³ Vgl. J. Duvernoy (Hg.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fourmier, évêque de Pamiers (1318–1325) I–III* (= Bibliothèque méridionale, 2^e série 41), Toulouse 1965–1972.

⁴⁴ Vgl. E. Leroy Ladurie, *Montailou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975.

⁴⁵ Vgl. J. Duvernoy, *Le catharisme I: La religion des cathares*, Toulouse 1976; *Le catharisme II: L'histoire de Cathares*, Toulouse 1979.

⁴⁶ Dieses Zentrum publizierte die Zeitschrift *Heresis. Revue d'hérésiologie médiévale*. Seit 1983 sind mehr als 20 Hefte erschienen. In diesem Unternehmen waren besonders René Nelli, Michel Roquert und Anne Brennon aktiv. Vgl. R. Nelli, *Les cathares ou l'éternel combat*, Paris 1972; M. Roquebert, *L'épopée cathare I–IV*, Toulouse 1970–1989; A. Brennon, *Le vrai visage du catharisme*, Toulouse 1988.

⁴⁷ Seit 1965 sind 33 Hefte erschienen. Die Hefte 3 (1968), 14 (1979) und 20 (1985) sind dem Katharismus in Languedoc gewidmet. Die Seele dieses Unternehmens war Frau Marie-Humbert Vicaire, die auch sehr interessante Aufsätze über den Katharismus veröffentlicht hat. Vgl. M.-H. Vicaire, *Les Vaudois et Pauvres catholiques contre les Cathares (1190–1223)*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 2 (1967) 244–72; *Le Catharisme: une religion (1935–1976)*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 14 (1979) 381–409; *L'action de l'enseignement et de la prédication des Mendians vis-à-vis des cathares*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 20 (1985) 277–304.

⁴⁸ Über die Kultur-, Sozial- und Kirchengeschichte von Languedoc, Provence und allgemein Südfrankreich im XI.–XIV. Jahrhundert vgl. C. de Vic-J. Vaissette, *Histoire générale de Languedoc VI–X*, Toulouse 1879–1885.

⁴⁹ Vgl. R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII* (= *Studi storici* 5), Roma 1953; *L'eresia del male*, Napoli 1963, 1983; *Il secolo XIII*, Roma 1983; *La religion populaire au Moyen Âge*, Paris – Montreal 1975; *Il secolo XII: Religione popolare ed eresia*, Roma 1983; *Scritti sul Medioevo*, Roma 1995.

⁵⁰ Die wichtigsten Titel von L. Paolini: *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, I: *L'eresia catara alla fine del duecento* (= *Studi storici* 93–96), Roma 1975; *De officio inquisitionis*. La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento, Bologna 1976; *Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, hg. von L. Paolini und R. Orioli I–III (= *Fonti per la storia d'Italia* 106), Roma 1984.

ten von Merlo⁵¹ über die Häretiker und Inquisitoren in Piemont sind nicht zu vergessen.

Die Gegensätze unter den führenden Erforschern des Katharismus in Italien und in Frankreich sowie die unterschiedliche Wertung der mittelalterlichen häretischen Bewegungen führte offensichtlich zu den zwei heute tonangebenden Richtungen in der europäischen Erforschung der katharischen Häresie. Der Schwede Söderberg sah im Katharismus die Lehren des alten Gnostizismus, die vom zweiten bis zum zwölften Jahrhundert mündlich überliefert wurden⁵². Dieser Ansicht schloß sich auch der englische Historiker Sir Steven Runciman⁵³ an, der in seinem Werk die im Christentum vorhandene dualistische Tradition, die ihren Ursprung im Gnostizismus hatte und ihren Höhepunkt im Mittelalter erreichte, darzustellen versuchte⁵⁴. Im Grunde, meint Runciman, standen jedoch die mittelalterlichen Sekten Manis System näher als dem Christentum; man habe im Mittelalter ja auch alle Dualisten für Manichäer gehalten. Es ist ein begreifliches Bestreben, mittelalterliche Anschauungen bis in die Antike zurückzuverfolgen. Ihm steht ein differenzierendes Denken gegenüber, das jeden Generalnenner mit Mißtrauen betrachtet. Das gilt auch für den christlichen Dualismus, der schon vor Runciman postuliert wurde⁵⁵. Runciman ist überzeugt, daß man diese Tradition ununterbrochen nachweisen könne und dort, wo eine Lücke vorhanden ist und keine Beweise beizubringen sind, diese durch Hypothesen oder durch die Analogie zu ersetzen seien. Schon vorher hat der in Oxford lehrende Slawist Dimitri Obolensky⁵⁶ in seiner Darstellung das neue Aufleben des Manichäismus im Bogomilismus und im Katharismus gesehen⁵⁷.

⁵¹ Vgl. G. G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*, Torino 1977; *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989.

⁵² Vgl. H. Söderberg, *La religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité e du moyen age*, Uppsala 1949. Aus der vergleichenden Betrachtung ergibt sich für ihn *eine phänomenologische Konkordanz* von Paulikanern, Bogomilen und – in verstärktem Maß – Katharern, aus der er eine Kontinuität ableitet. Ebd. 267. Das Gemeinsame sind gnostische Auffassungen. Freilich umfaßt dieser Begriff ein ganzes Bündel von Anschauungen und paßt deswegen auf verschiedenartige Erscheinungen. Bei den genannten Sekten findet Söderberg andererseits eine gewisse Autonomie der Lehren. Für den Historiker gibt es jedenfalls keine Brücke zwischen diesen und den Bogomilen. Trotzdem behauptet Söderberg aus phänomenologischen Gründen die Existenz einer Traditionskette ohne Unterbrechung zwischen dem Gnostizismus des Mittelalters und jenem der Spätantike. Ebd. 268. Hier kann es eher eine psychologische Nähe geben: Die Welt als unrein und von bösen Archonten beherrscht anzusehen, entspricht einer Art menschlicher Befindlichkeit, einem Lebensgefühl, das zu Ähnlichkeiten von Lehren führen kann. Nebenbei wurde Gnostisches durch christliche Apologeten der ersten Jahrhunderte schriftlich weitergereicht. Sie standen diesem Lehrgut feindlich gegenüber, in der Art ihres Denkens zeigten sich jedoch einige gnostische Züge. Söderberg spricht von der Häresie der Katharer und der Neumanichäer. Ebd. 7.

⁵³ Vgl. S. Runciman, *The Mediaeval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge² 1955.

⁵⁴ Ebd. 9.

⁵⁵ Vgl. Dondaine, *L'origine*, 64.

⁵⁶ Vgl. D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge 1948.

⁵⁷ Ebd. 124–162. Die Bogomilen hatten die *apostolische Sukzession*, die Abfolge der Weihen von den Aposteln her, zur Zeit des Kosmas für die bestehende Kirche verworfen und für ihre Gemeinschaft noch nicht behauptet. Jetzt näherte man sich diesem Prinzip und zugleich, wiederum nach dem Abbild der orthodoxen Kirche, der Ausbildung einer Art Hierarchie. Es gab nun Bischöfe (Apostel, Lehrer) und dann auch Diakone. Eine einheitliche hierarchische Spitze hat es aber ebensowenig gegeben wie eine völlig einheitliche Lehre der Kirchen, von denen 1167 fünf, von Konstantinopel bis Dalmatien, aufgezählt werden. Ebd. 133.

Die Diskussion über den Katharismus fand aber auch weiter in der englischen und amerikanischen Historiographie statt. Wenn wir von den Arbeiten von Obolensky und Runciman absehen, lieferte die englischsprachige Historiographie bis in die siebziger Jahre dieses Jahrhunderts keine nennenswerten Beiträge. Erst durch die Arbeiten von Russel⁵⁸, Strayer⁵⁹, Wakefield⁶⁰, Hamilton⁶¹, Mundy⁶², Loos⁶³, Moore⁶⁴, Given⁶⁵ und vor allem Lambert⁶⁶ erreichte die englischsprachige Erforschung der katharischen Häresie sowie der anderen heterodoxen Bewegungen des Mittelalters den ihr angemessenen Platz in der historischen Erforschung des Mittelalters. Dabei wurde fast einstimmig die Kontinuität zwischen dem östlichen Dualismus (Paulikianer, Bogomilen) und dem Katharismus des Westens hervorgehoben und vor allem die sozial-ökonomischen und kultur-politischen Zusammenhänge betont, während man das religiöse und geistige Klima der Heterodoxie weniger betrachtete.

Einen interessanten Einzelfall in der Erforschung des Katharertums stellt ohne Zweifel die Darstellung der *bosnischen Kirche* dar. Lange Zeit war diese heterodoxe Gemeinschaft als Anhängsel des Bogomilismus gesehen und ihre Wurzeln in der

⁵⁸ Vgl. J. B. Russel, *Dissent and Reform in the early Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles 1965. Russel gebraucht auch den Begriff *Reform dissidents* für die Bogomilen bei Gerhard Csanád. Ebd. 6. Für ihn sind alle Gruppen von Häretikern Reformer, und er meint: *Ihr Puritanismus habe dazu geführt, daß sie die dualistischen Elemente übertrieben haben, die im Christentum selbst gegeben sind*. Ebd. 191.

⁵⁹ Vgl. J. R. Strayer, *The Albigensian Crusades*, New York 1971.

⁶⁰ Vgl. W. L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100–1250*, London 1974.

⁶¹ B. Hamilton, *The Albigensian Crusade*, London 1974; *Monastic Reform, Catharisme and the Crusades*, London ²1979.

⁶² J. H. Mundy, *Europe in the High Middle Ages 1150–1309*, London 1973; *The Repression of the Catharism at Toulouse. The Royal Diploma of 1279*, Toronto 1985; *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto 1990.

⁶³ M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Den Haag 1974. Sein Überblick der dualistischen Bewegungen im Mittelalter ist sehr übersichtlich. Ebd. 41–102. Sowohl bei den Katharern als auch bei den Bogomilen handelt es sich nicht um eine Erlösungsreligion, sondern um die Befreiung durch Wissen und Handeln nach Art der Gnosis. Man hat die Gnosis in ihren verschiedenen Zweigen und Ausprägungen einen künstlichen Mythos genannt. Ebd. 22.

⁶⁴ R. I. Moore, *The Origins of Medieval Heresy*, in: *History* 55 (1970) 21–36; *The Birth of Popular Heresy*, London 1975; *The Origins of European Dissent*, London 1977. Moore vertritt die These Morghens, daß sich keine wirklichen Beweise für einen Einfluß der Bogomilen auf die Lehren der abendländischen Sektierer des 11. und frühen 12. Jahrhunderts finden lassen. Daß es einzelne, nicht beweisbare Einflüsse aus dem Osten gegeben hat, wird von Moore als eine Möglichkeit zugegeben. *The Origins of Medieval Heresy*, 35.

⁶⁵ Vgl. J. Given, *Factional politics in a medieval society: a case Study from fourteenth-century to IX*, in: *JMH* 14 (1988) 233–250; *The Inquisitors of Languedoc and the Medieval Technology of Power*, in: *AHR* 94 (1989) 336–359.

⁶⁶ M. D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostels in the Franciscan Order 1210–1325*, London 1961; *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus*, London 1977; dt.: *Ketzerei im Mittelalter*, München 1981 und Freiburg 1991. In seinem Werk *Medieval Heresy* (deutsch: *Ketzerei im Mittelalter*) bekennt sich Lambert zur These von Morghen, Russel und Moore. Es gab Einflüsse aus dem Osten auf die katharische Lehre im Westen. *Medieval Heresy*, 32. *Dem Bogomilismus steht am nächsten der Kreis aus Mitgliedern der Oberschicht in Orléans*. Ebd. 33. Lambert begründet diese These mit dem Doketismus, der Handauflegung als Initiationsritus, der Ehefeindschaft und dem Vegetarierertums der Geistlichkeit von Orléans.

Lehre der im 12. Jahrhundert aus Bulgarien, Konstantinopel und Serbien vertriebenen Bogomilen gesucht worden⁶⁷. Eine differenzierende Meinung vertreten Rački⁶⁸ und seine Schule. Die bosnischen Christen sind direkte Nachkommen der Bogomilen aus Bulgarien, Konstantinopel und Serbien, aber zugleich sind sie eine echte neomanichäisch-dualistische Häresie, der im Mittelalter die Albigenser in Südfrankreich, Patarenen in der Lombardei und Katharer am Rhein angehört haben. Die abschließende Meinung über die *bosnische Kirche* gab Šanjek ab: *L'hérésie dite bosniaque est issue du mouvement cathare ... Si on prend le terme cathare dans le sens d'une hérésie distinguant différentes catégories d'adhérents (auditeurs, croyants, parfaits), on peut dire avec certitude que l'Eglise des chrétiens de Bosnie et de Hum est cathare.*⁶⁹

II. Die Darstellung des Katharismus in den Lehrbüchern

Nach diesem Überblick der modernen historischen Erforschung des Katharismus und seiner Lehre erscheint es notwendig, noch einen Blick auf die Darstellung des Katharismus in allgemein bekannten Lehrbüchern der Kirchengeschichte im angegebenen zeitlichen Rahmen zu werfen. Bihlmayer-Tüchle⁷⁰ sehen in den häretischen Bewegungen des Hochmittelalters *teils Ausläufer der alten gnostisch-manichäischen Sekten, teils Neubildungen, die aus Überspannung an sich berechtigter Reformtendenzen oder aus zügelloser Spekulation und Schwärmgeisterey hervorgingen*⁷¹. Hinsichtlich der Katharer vertreten sie die klassische Meinung, die diese mit der neomanichäischen Häresie der Paulikianer und Bogomilen in Verbindung bringt und mit den Resten des alten Manichäismus im Westen und mit den sonstigen anti-kirchlichen Tendenzen dieser Zeit verschmelzen läßt⁷².

Professor David Knowles von Cambridge sieht in der *Nouvelle Histoire de l'Eglise*⁷³, wahrscheinlich unter dem Einfluß seines Kollegen Obolensky, Koautors des zweiten Bandes, in den Katharern die Nachkommen der bogomilischen Häretiker, die sich von Konstantinopel aus über Bulgarien und Bosnien in Italien, im Rheinland, in Köln, in Périgord und in Reims ausgebreitet haben, bis sie in Albi,

⁶⁷ Vgl. D. Angelov, *Der Bogumilismus auf dem Gebiet des Byzantinischen Reiches*, Sofia 1948; A. Solovjev, *Autour des bogomiles*, in: *Byzantion* 22 (1952) 81–104; A. Schmaus, *Der Neumanichäismus auf dem Balkan*, in: *Saeculum* 2 (1951) 271–299; M. Loos, »L'Église bosnienne« dans le contexte du mouvement hérétique européen, in: *Balkanica* 4 (1973) 145–161.

⁶⁸ Vgl. F. Rački, *Bogomili i patareni* (= Posebna izdanja Srpske kraljevske akademije 87), Beograd 1931, 355–599; J. Šidak, *Studije o »Crkvi bosanskoj i bogumilstvu«*, Zagreb 1975; D. Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago 1972.

⁶⁹ Šanjek, *Les chrétiens bosniaques*, 213–214.

⁷⁰ Vgl. K. Bihlmeyer – H. Tüchle, *Kirchengeschichte II: Mittelalter*, Paderborn 181968, 220–225, 320–330.

⁷¹ Ebd. 220.

⁷² Ebd. 221.

⁷³ Vgl. M. D. Knowles, *L'hérésie*, in: L. J. Rogier – R. Aubert – M. D. Knowles (Hg.), *Nouvelle histoire de l'Église II*, Paris 1968, 437–449.

Toulouse und Carcassonne ihre Heimat fanden⁷⁴. Hans Wolter stellt in Jedin *Handbuch der Kirchengeschichte*⁷⁵ die These auf, daß die Katharer *einen manichäisch getönten Dualismus in der zweifachen Richtung einer absoluten und einer gemäßigten Form vertreten*⁷⁶. Kaufleute und Kreuzfahrer hätten ihn nach der Vertreibung der Bogomilen aus Konstantinopel durch den Kaiser Manuel I. Komnenos von Osten mitgebracht⁷⁷.

Demgegenüber macht August Franzen einen Schritt zurück, wenn er in seiner *Kleinen Kirchengeschichte*⁷⁸ behauptet, daß die Katharer-Bewegung *einer genuin unchristlichen, manichäisch-dualistischen Wurzel* entsprungen sei. Die altgnostischen Vorstellungen der Paulikianer, zusammengefaßt von dem Dorfpriester Bogomil in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, drangen durch die *wandernden Händler und heimkehrenden Kreuzfahrer* im 12. Jahrhundert ins Abendland ein. In Deutschland, England, Frankreich und Italien wurden sie mit einzelnen christlichen Gedanken verschmolzen und ihre Anhänger in einer katharischen Kirche organisiert⁷⁹.

Im zweiten Band der *Ökumenischen Kirchengeschichte*⁸⁰ berücksichtigt Josef Lenzenweger⁸¹ als erster unter den Verfassern der Handbücher der Kirchengeschichte die historischen Erforschungen der Nachkriegszeit und versucht sie sehr behutsam in seine Darstellung der Katharer aufzunehmen. Der wirtschaftliche Gegensatz zwischen Laien und Klerus sowie der nicht immer vorbildliche Lebenswandel der Geistlichen hatten Anlaß zu manch berechtigter Kritik und zur Entstehung der Bewegungen gegeben, die eine Besserung der Verhältnisse anstrebten⁸². Obwohl in der Ka-

⁷⁴ Ebd. 439. Nach Meinung von Knowles war die Lehre der Katharer in Theorie und Praxis von Gruppe zu Gruppe verschieden. Man ahmte Organisation und Ritual des Christentums nach und stützte sich auf die dualistische Theorie von Gut und Böse, Geist und Materie. Dem Prinzip des Guten, dem Schöpfer der geistigen Welt, steht das Prinzip des Bösen gegenüber, entweder ein rebellischer göttlicher Sohn oder ein gefallener Engel, die sich in die Materie verstrickten; Christus ist der oberste der Engel oder der beste der Menschen und wird von Gott als Sohn angenommen. Sein Leib und sein Tod sind nur Erscheinungsformen; sein Tod hat keine Bedeutung, da er die Menschen durch seine Lehre, nicht durch sein Leiden erlöst. Die Kirche ist ein verderbter Rest eines ursprünglich reinen Gebildes, ihre Lehren sind falsch, ihre Sakramente unwirklich. Das Alte Testament ist böse, das Neue göttlich. Die Kirche der Katharer bestand aus zwei Klassen, einer kleinen und einer großen. Die kleine Klasse der Vollkommenen oder der Reinen, die der Bewegung den Namen gab, stellte eine Hierarchie verschiedener Stufen dar, deren Vertreter als Prediger amtierten. Sie wurden durch ein Sakrament der Initiation geweiht, dem eine strenge Prüfung vorausging; es löschte die Sünde aus, verlieh den Heiligen Geist und übertrug die Machtbefugnisse des Amtes. Dieses Sakrament, das Consolamentum, verlangte ein Leben großer Strenge mit ständiger Keuschheit und Verzicht auf Fleischgenuß; Kampf und Eid waren verboten. Ebd. 440.

⁷⁵ Vgl. H. Wolter, Häretische Bewegungen und die Anfänge der kirchlichen Inquisition, in: H. Jedin (Hg.) *Handbuch der Kirchengeschichte* III/2, Freiburg ²1973, 123–132; Häresie und Inquisition im 13. Jahrhundert, in: Ebd. 263–273.

⁷⁶ Wolter, *Häretische Bewegungen*, 127.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg 1965, hier Ausgabe 1984.

⁷⁹ Ebd. 202.

⁸⁰ R. Kottje – B. Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte* II, Mainz ³1973.

⁸¹ Vgl. J. Lenzenweger, Zenit und Peripetie päpstlicher Macht, in: R. Kottje – B. Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte* II, Mainz ³1973, 132.

⁸² Ebd. 132.

tharerlehre deutlich der Einfluß der Gnosis, des Manichäismus, der Paulikianer und der Bogomilen erkennbar sei, sei der Katharismus auch im Westen als Massenbewegung aufgetreten⁸³.

Der erste und zugleich der letzte Autor, der die Ergebnisse der Erforschung des Katharismus in seiner Fülle erkannt und in einem Handbuch vollkommen aufgenommen und verwertet hat, ist André Vauchez⁸⁴, Professor an der Universität Paris Nanterre. Im 5. Band der *Geschichte des Christentums*⁸⁵ geht er von der These aus, daß die Angriffe Gregors VII. und seiner Anhänger, darunter auch der Mailänder Pataria, gegen simonistische Bischöfe und nikolaitische, nicht im Zölibat lebende Priester, das Ansehen der Kirche geschwächt und die langwierigen Kämpfe zwischen *Sacerdotium* und *Imperium* die Menschen verunsichert hätten. Aber die Hauptthese der Reformbewegung unter Gregor VII. vom tadellosen Lebenswandel des Priesters als Voraussetzung für die Gültigkeit der gespendeten Sakramente, wurde unter Urban II. fallengelassen, um den zahlenmäßig stärkeren Klerus in Norditalien und vor allem in Deutschland, der dem kaiserlichen Lager treu geblieben war, zu gewinnen⁸⁶. Die Laien und die Mönche, die in vielen Regionen Europas eine weitaus größere Rolle als die Priester und die Bischöfe bei der Durchsetzung der Reform gespielt haben, fühlten sich von heute auf morgen im Stich gelassen. Da sie ihre radikalen Auffassungen über Kirche, Papsttum, Priestertum und christliches Leben nicht aufgaben – ein echter Glaube müsse an einem Verhalten erkennbar sein, das sich an den Forderungen des Evangeliums messen lasse –, gerieten sie schnell in Konflikt mit der Hierarchie. Unter den Massen und ihren Führern wurden die Forderungen nach einer armen und auf jede Macht verzichtenden Kirche und das Verlangen nach einem spirituellen und auch moralischen Christentum immer stärker. Das bildete einen günstigen Nährboden für die Entwicklung von Häresien⁸⁷.

Katharismus ist also für Vauchez keine pessimistische Lehre, wie bis jetzt oft behauptet wurde, sondern eine befreiende Botschaft, daß der in jedem Menschen vorhandene göttliche Funke aus dem Gefängnis der Materie ausbrechen könne. Somit ist die zentrale Aussage der Katharer nicht der fundamentale Gegensatz zwischen Gut und Böse, sondern mehr die Gewißheit, daß der Mensch sich der Macht des Bösen entziehen kann, die die Welt und die ganze Schöpfung beherrscht⁸⁸. Der einzige Weg dazu sei die Nachfolge Christi, des engelähnlichen Gesandten Gottes. Er hat den Menschen das Evangelium gebracht, wie sie mit Gebeten (häufig Vaterunser beten) und gewissenhafter Askese die Reinheit der Seele erreichen könnten. Dieses wahre Evangelium Christi wurde jedoch von der katholischen Kirche überdeckt. Obwohl sie einstmals zur echten Gemeinschaft Christi gehört hat, durch ihr Streben

⁸³ Ebd. 133.

⁸⁴ Vgl. A. Vauchez, Von radikaler Kritik zur Häresie, in: ders., *Machtfülle des Papsttums (1054–1274)*, Freiburg 1994, 488–503.

⁸⁵ J.-M. Mayeur – Ch. u. L. Petri – A. Vauchez – M. Venard (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur V., Machtfülle des Papsttums* (hg. von A. Vauchez), Freiburg 1994.

⁸⁶ Vauchez, *Von radikaler Kritik*, 489.

⁸⁷ Ebd. 492–493.

⁸⁸ Ebd. 498.

nach Macht und Reichtümern hat sie sich ins Lager des Teufels begeben. Die einzige wahre Kirche, die aus den *boni homines* oder *boni christiani* und aus den *homines perfecti* besteht, ist ausschließlich spiritueller Natur und stellt keine wirtschaftlichen und politischen Forderungen an die Welt.

Die Katharer glaubten nicht mit der Kirche brechen zu müssen, sondern alle wieder zur Lehre der Urkirche, zu den apostolischen Anfängen bewegen zu müssen und somit ihre Liturgie zu übernehmen. Es gab nur ein einziges Sakrament, Übertragung des Heiligen Geistes, *Consolamentum* genannt⁸⁹. Man braucht nicht lange zu rätseln, daß eine solche Lehre, in der dazu noch auf die politische Macht verzichtet wurde und nur noch die Annahme bescheidener Gaben in Geld und Naturalien empfohlen wurde, tiefen Eindruck bei den Zeitgenossen, besonders bei den Gegnern der politischen Ansprüche der Kirche, hinterließ und bei den breiten Massen Begeisterung auslöste. In vielen kirchlichen Kreisen herrschte die Überzeugung vor, man habe es mit einem großangelegten Komplott des Satans zu tun.⁹⁰

Die Darstellungen von Vauchez geben im wesentlichen die Ansichten Grundmanns, Morghens, Dondaines (in seinen Früharbeiten), Borsts, Mansellis sowie die anderer moderner Historiker wieder, die von Anfang an in den häretischen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts den genuinen christlichen Schrei nach dem *apostolischen Leben* der Kirche gesehen hatten. Somit entstand zum erstenmal ein Bild, welches die Bedeutung der religiös-doktrinären, sozial-ökonomischen und kulturellen Faktoren als Beweggründe bei der Entstehung des Katharismus betonte und die fünfzigjährige Erforschung der katharischen Häresie in der besten und vollständigsten Zusammenfassung wiedergab. Zugleich verwarf Vauchez in seiner Darstellung die klassischen Vorwürfe, Polemiken und Deduktionen, die den Katharismus – wie übrigens alle anderen heterodoxen mittelalterlichen Bewegungen – mit denen der Spätantike, vor allem mit dem Manichäismus, in direkten Zusammenhang bringen wollten. Trotzdem hat auch Borst recht, wenn er meint, der Katharismus war zuerst der authentische Schrei des mittelalterlichen Menschen nach einer *Vita apostolica* der Kirche gewesen, der aber zugleich mit der aus dem Osten kommenden Lehre versetzt wurde und die westliche Christenheit vor die Kernfrage stellte: *Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber an seiner Seele Schaden litte?* In der Auseinandersetzung mit dem Katharismus entschied sich Europa zu der bis heute entscheidenden christlichen Weltanschauung: *Die hiesige Welt ist eine Aufgabe des Menschen, und ihre Bewältigung sei Daseinsgrund des Menschen*⁹¹.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Joachim von Fiore († 1202), einer der größten Geister seiner Zeit und des ganzen Mittelalters überhaupt, beschuldigte die Katharer, mit den Sarazenen gemeinsame Sache zu machen und die Widerstandskraft der Kirche gegen die Mächte des Bösen von innen her auszuhöhlen. Vgl. Thouzellier, *Catharisme et Valdisme*, 110–126, Anm. 101; Petrus von Vaux-de-Cernay, ein Zisterzienser und seit 1206 Katharermissionar, beschimpft in seiner *Geschichte der Albigenser* diese, wo er kann: Sie seien Strohhalme für das höllische Feuer, Glieder des Antichrist, Erstgeborene des Teufels, Verbrecher, Heuchler und Lügner, die die Herzen der Einfältigen verführen. P. Guébin (Hg.), *Petri Vallium Sarnaii monachi Hystoria Albigensis* I, Lyon 1926, cap. 25.

⁹¹ Vgl. Borst, *Die Katharer*, 1991, 12–13.

III. Grundzüge des Katharismus

Was ist also die katharische Häresie aus der Sicht der modernen Historiographie? Zusammenfassend soll zuerst betont werden: Alle häretischen Bewegungen des Mittelalters – und unter diesen die Katharer – haben primär religiöse Wurzeln. Die Evangelien waren fast die einzige Glaubensquelle der Häretiker, und die Rückkehr zur buchstäblichen Auffassung der Botschaft des Evangeliums ist das Grundprinzip und die absolut vorherrschende Ausrichtung dieser Häresie. Das gilt sowohl für die *Bogomilen* im Osten wie auch für *Katharer*, *Waldenser*, *Pauperes Christi* und ähnliche Bewegungen im Westen. Auch das Volksdenken hat einen wichtigen Platz in der Häretikergeschichte. Das war kein *neues Volk*, wie es Volpe in der Theorie des Klassenkampfes dachte⁹², sondern die vorhandenen Schichtungen wurden sichtbarer unterschieden. Obwohl es unter den Häretikern nach Grundmann *Volkshäresien* und *gelehrte Häresien*⁹³ gab, stand am Beginn jeder Bewegung oder der sich in einer Stadt oder in einem Dorf formierenden Gruppe jedenfalls eine bibelkundige oder aus dem Osten zurückgekehrte Person.

Auch das existentielle Moment, die Lebenslehre, die eine große Rolle gespielt hat, besonders wenn Laien eine neue Lebensform von wahrhaft christlicher Inspiration suchten, darf nicht außer acht gelassen werden. In der Kirche wurde alles auf die Lehre und Dogmatik abgestellt, obwohl diese eine sprachliche Schulung voraussetzte, die wiederum den Laien fehlte. Die Katharer, wie übrigens alle anderen Ketzer auch, hatten immerhin Glaubensüberzeugungen, die ihnen so wertvoll waren, daß sie oft den Tod einem Widerruf vorgezogen haben. Abgesehen von der Frage nach der Gültigkeit der Sakramente der Unwürdigen war es der Lebensstil des Klerus, der seit dem 11. Jahrhundert kritischer als früher betrachtet wurde. Dies geschah durch einen Vergleich mit den Aposteln und ihrem Leben – mit durchaus negativem Resultat für den Klerus. Im Mönchtum hat man wegen seiner Lebensform die Nähe zu den Aposteln reklamiert, die Mönchsregel zur Regel der Apostel erklärt, und Rupert von Deutz wurde der folgende Satz zugeschrieben: *Die Kirche habe mit Mönchsleben begonnen, denn alle Apostel waren in Wahrheit Mönche*⁹⁴.

Schon seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts begann sich das Ideal des Priestertums in die Richtung des apostolischen Lebens zu bewegen, das in Gemeinschaft und ohne Güterbesitz des einzelnen geführt werden sollte. In den Augen vieler Laien genügten diese Ansätze nicht, sie wollten die totale Rückkehr zur apostolischen Lebensform. Da sich der Klerus diesem Begehren nicht fügen konnte, fühlten sich die Laien zur Nachfolge der Apostel berufen und gerieten in Konflikt mit der Kirche. Der Anspruch, das Leben der Apostel zu führen, war ein frommer Wunsch, solange sie als Laien nicht das Predigtrecht in Anspruch nahmen. Sie verstießen durch seine

⁹² Vgl. Volpe, *Movimenti religiosi*, 160–170.

⁹³ Vgl. H. Grundmann, *Hérésies savantes et hérésies populaires au moyen âge*, in: *Hérésie et sociétés dans le Europe pré-industrielle, XI^e–XVIII^e siècles (=Civilisations et sociétés 10)*, Paris – Den Haag 1968, 209–214 und Diskussion, 215–218.

⁹⁴ M.-D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 49 (1954) 59–89, hier 62 mit Anm. 5.

Befolgung gegen das Kirchenrecht und wurden des Ungehorsams, ja sogar der Häresie bezichtigt, bis die Erlaubnis zur Sittenpredigt durch Innozenz III. einen teilweisen Ausweg aus dem Dilemma bot. Aber auch hier sollte es nicht ganz ohne *missio* des Ortsbischofs gehen, gekleidet in die Form einer Erlaubnis zum Predigen. Evangelismus jenseits der Hierarchie wurde weiterhin nicht als Reform gewertet.

Neben dem Anspruch auf apostolisches Leben war es die Wendung gegen klerikale Mißbräuche, die im Bereich der Reform ebenso wie bei den Häresien auftauchte. Für beide, Reforme und Häretiker, ging es um das Problem der Heiligkeit von Menschen, und beiden war der Begriff der *Amtsheiligkeit* fremd. Man forderte persönliche Heiligkeit von denen, die andere retten und selbst gerettet werden wollten. Das war nicht bloß Rigorismus, sondern zutiefst im damaligen Verständnis staatlicher wie kirchlicher Organe begründet.

Die territoriale Verbreitung des Katharismus war sehr verschieden, mit ketzerreichen und ketzerarmen Gegenden. Das könnte auch politische Gründe gehabt haben. So gab es z. B. im Herzogtum Aquitanien keine Katharer. Wo jedoch keine straffe Zentralgewalt regierte, sondern der Kleinadel sich selbst überlassen blieb, wie z. B. in Languedoc, oder zwischen den Mächten jonglierte, wie z. B. in der Grafschaft Toulouse, war der Boden für die Häresie günstig. Oft richtete man die Bedürfnisse nach jenen der Herren aus, mitsamt den abhängigen Personen (Familie, Dienerschaft und Lehnsleuten), ohne dabei ein solides Pfarreiennetz auszubilden.

Die Theologie des Katharismus verzichtete fast vollkommen auf das historische Moment. Sie kennt keine Entwicklung in der Kirchengeschichte und hat keinen Sinn für die heilsgeschichtliche Bedeutung des Alten Bundes, obwohl das Neue Testament an vielen Stellen zurück auf das Alte Testament verweist. Deshalb blieb den Katharern nur der Ausweg, entweder die Realität der Aussagen des Neuen Testaments und den Bezug auf das Alte Testament zu bestreiten und sie allegorisch zu deuten oder aber doch einiges aus dem Alten Testament als von Gott geoffenbart zu bejahen⁹⁵. So wurde im Katharismus eine Reduktion der Offenbarung vorgenommen, die wiederum neben der ideologischen auch eine kulturgeschichtliche Seite hatte. Der Katharismus war eine Religion ohne Bibliotheken, eine Religion teilweiser Distanz zum geschriebenen Wort. Der wandernde Katharer trug seine Bibelkenntnisse wie einen Schatz mit sich, aber das Gedächtnis eines mittelalterlichen Menschen war – wie übrigens jedes Menschen – begrenzt.

Wichtiger als alle Texte waren für die Katharer die eigenen Lebenserfahrungen und der aus ihnen abgeleitete Schluß: Die Welt ist böse. Um diese Primäraussage rankte sich das, was über Theologie, Kosmogonie und Kosmologie, Psychologie und Ethik ausgesagt wurde. Je schlichter diese Aussagen waren, um so einsichtiger waren sie für die Gläubigen: Da die Welt böse ist, kann sie nur der Teufel geschaffen ha-

⁹⁵ *Corrispondente a questa considerazione è il rifiuto del Vecchio Testamento, eccettuati i libri morali e profetici e cioè Giobbe, il Salterio, i Proverbi, l' Ecclesiastico, il Libro della Sapienza, ed i profeti tra cui primi Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele. Di questi anzi dicevano che alcuni erano stati scritti in cielo, e precisamente quelli che dal contesto risultavano composti prima della distruzione di Gerusalemme, per cui essi ritenevano trattarsi della Gerusalemme celeste.* Manselli, *L'eresia del male*, 207; Dondaine, *Le Liber de duobus principiis*, 71.

ben. Gott ist allmächtig in dem Sinn, daß er die himmlischen Lichtsphären und reinen Geister, auch jene der Menschen, aus sich entlassen hat. Am Ende der Zeiten werden sie in den neuen Himmel und auf die neue Erde, in das himmlische Jerusalem zurückkehren. Jetzt aber sind die Menschenseelen in der Materie gefangen, Leidtragende einer materiellen Gegenschöpfung durch den Teufel, der ein böser Sohn Gottes oder ein Gegengott ist. Der Teufel war der Herr der Finsternis, die anfangs auf der Erde herrschte, als sie wüst und leer war. Oder Gott hat die Welt geschaffen, der Teufel schied die Elemente und besorgte, was weiterhin im Buch Genesis zu lesen steht. Er hat auch die Weltregierung inne. *Gott tut nichts in dieser Welt, er macht weder Blüten noch Früchte, bewirkt weder Empfängnis noch Geburt ... Kurzum, er tut nichts in dieser Welt*⁹⁶. Es ist die Sache des Menschen, ein Nein zu dieser Welt zu sprechen. Christus, ein Engel, hat dazu den Weg gezeigt und das richtige Gebet gelehrt. Die Geisttaufe stellt die Verbindung zur Überwelt wieder her, sie erlöst den Menschen von der Macht des Bösen. Eine außerirdische Hölle braucht es nicht zu geben, denn diese Welt ist die Hölle⁹⁷. Erreicht man nicht die *stabilitas* in Gott, muß die Seele von Körper zu Körper weiterwandern.

Nach Lehre der Katharer ging die Erbsünde nicht von Adam und Eva aus, sondern schon von jenen Engeln, die von Gott abfielen und aus dem Himmel verbannt wurden. Auf Erden zu leben, ist die Strafe dieser Geistseelen. Die Sünde des ersten Menschenpaares wirkte sich insofern auf das ganze Menschengeschlecht aus, als durch sie unter ständiger Mithilfe des Teufels die Abfolge der Generationen in Gang gesetzt wurde. Buße ist erst nach dem Empfang der Geisttaufe möglich, die Vollendeten sind Büsser für sich und die Menschheit⁹⁸. Die Möglichkeit zur Buße und Rückkehr in die immaterielle Welt hat Christus, der vorher ein Engel war und von Gott wegen seiner Verdienste als Adoptivsohn angenommen wurde, den Menschen gezeigt. Christus hat also nicht durch eine Opfertat die Menschen erlöst, sondern durch die richtige Lehre⁹⁹. Der bei aller Phantastik nüchterne Zug der katharischen Theologie wird hier besonders deutlich. Bejaht wird ein Mythos eher als ein Mysterium.

Auch die Trinität ist ja für den Katharer kein Mysterium¹⁰⁰. So wie Christus sind die Engel und die im Himmel verbliebenen Geister der gefallenen Seelen Emanationen Gottes. In der Geisttaufe findet die eingekehrte Seele ihren Geist, mit dem sie im Himmel wieder vereint sein wird. Die Jungfrauengeburt hat nicht stattgefunden; Christi Leib war ein Scheinleib, daher ist Christus nicht auferstanden. Alle diese Anschauungen waren nicht dogmatisch festgelegt, sie konnten variiert werden. Maria ist ein Engel, oder sie wird allegorisch als die Kirche verstanden. Neben Christus, der aus dem Lichtreich kommt, gibt es einen bösen Christus, in Bethlehem geboren

⁹⁶ Vgl. Duvernoy, *La religion des cathares* I, 71.

⁹⁷ Ebd. 103; *Dall' eternità della materia e dalla immutabilità del mondo essi ricavano anche la conclusione che l' universo non avrà mai fine e che l' inferno ed il fuoco eterno sono appunto in questo mondo e non altrove simbolicamente intesi*. Manselli, 207; Dondaine, a. a. O. 72.

⁹⁸ Vgl. Loos, *Dualist Heresy*, 140.

⁹⁹ Vgl. Russel, *Dissent and Reform*, 203.

¹⁰⁰ Vgl. Loos, 140.

und dann gekreuzigt. Dieser zweite Christus hat gegessen und getrunken, und man behauptete seine Verbindung mit Maria Magdalena – während der gute Christus *weder wahrhaft Fleisch annahm noch jemals in der Welt war, außer in geistlicher Weise im Körper des Paulus*¹⁰¹.

Die Verehrung der Heiligen war für die Katharer eine *müßige Anbetung der Knochen*¹⁰². Sie haben dennoch die sterblichen Überreste ihrer verbrannten *Vollendeten* mit Ehrfurcht gehütet und das Andenken dieser Märtyrer immer hochgehalten.¹⁰³ Den Katharern war ein Ärgernis, für Tote zu beten oder ihre Körper feierlich zur letzten Ruhe zu betten. Mit dem Tode ist alles entschieden, meinten die Katharer. Der Körper wird nie wieder aufstehen. Aber nichtsdestoweniger beten die Katharer für ihre eigenen Toten, und wenn sie sie auch ohne Zeremonien beerdigen, so haben sie doch ihre eigenen Friedhöfe und tragen die Leichen ihrer *Vollendeten* andächtig zu Grabe.¹⁰⁴

Die Gesamtstellung der Katharer zur katholischen Kirche ist überall von bewußter Ablehnung und unbewußter Nachahmung geprägt. Deshalb finden sich alle Argumente, die die abendländische Spiritualität gegen die Römische Kirche erheben konnte, im Munde der Katharer. Fast alle Einrichtungen der katholischen Kirche haben eine Parallele im katharischen Kult. *Der katharische Kirchenbegriff ist katholisch; nur darum mußte ihm die katholische Kirche als die teuflische Gegenkirche erscheinen.*¹⁰⁵

IV. Zusammenfassung

Vollständigkeit der Lehre des Katharismus zu erstreben, ist unerreichbar und entspricht nicht dem Zweck dieser Darstellung. Vollständigkeit der historiographischen Meinungen über das Katharertum ist unüberschaubar geworden. Trotz der Notwendigkeit, immer mehr die neuen Quellen zu erschließen und die bekannten im Lichte der gewonnenen Erkenntnisse zu betrachten, erweist es sich als dringend notwendig, die synthetischen Darstellungen des Katharismus anzustreben. Er muß in seinem wahren christlichen, religiös-doktrinären, kultur-politischen und sozial-ökonomischen Millieu des 12. und 13. Jahrhunderts eingeordnet und als eine – zunächst von

¹⁰¹ Guébin, *Hystoria Albigensis* I, cap. 11.

¹⁰² Borst, *Die Katharer*, 220.

¹⁰³ Ebd.; C. Douais. *Les hérétiques du Midi au treizième siècle. Cinq pièces inédites*, in: *Annales du Midi* 3 (1881) 367–379, hier 376. Die *Vollendeten* der Katharer entsprachen in manchem diesem altbekannten Typus. Man sah in ihnen heiligmäßige Asketen und bat um ihren Segen, wenn sie in ihren dunklen Gewändern vorbeisritten. Aber in Zeiten der Verfolgung mußten sie sich tarnen, und manche von ihnen zogen in andere Gegenden, wo sie unter neuem Namen lebten. Vgl. Guébin, *Hystoria Albigensis* II, cap. 22. Ähnliches wird von Waldensern berichtet, die sich *in die Tracht der verschiedenen Stände und Handwerke kleideten*. Als man einen von ihnen fing, trug er mehrere solcher Trachten und Abzeichen mit sich. Vgl. K.-V. Selge, *Die ersten Waldenser I*, Berlin 1967, 305.

¹⁰⁴ Borst, *Die Katharer*, 220; J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge I*, Paris 1935, 166.

¹⁰⁵ Borst, *Die Katharer*, 221.

der orthodoxen Lehre – abweichende Weltanschauung betrachtet werden, die mit der Zeit eine Häresie und eine parallele Kirche wird, aber zugleich die Aspiration nicht aufgibt, christlich zu bleiben.

Der historischen Forschung des Katharertums sollte jede Glorifizierung dieser Häresie fremd sein. Sie darf nicht einem lokalen und romantischen Patriotismus unterliegen. Von dieser Begeisterung läßt sich Duvernoy am Anfang seines Buches verleiten, wenn er sagt: *Das Katharertum ist eine der großen Religionen der Menschheit, sie herrschte über die Seelen von Kleinasien bis zum Atlantik, vom zehnten Jahrhundert bis mindestens zum fünfzehnten, denn sie mischt sich mit dem slawisch-byzantinischen Bogomilismus.*¹⁰⁶ Einen weiteren Schritt in der Glorifizierung der Katharer hat Jean Pierre Dubuc¹⁰⁷ in seinem Buch über das katharische Gedankengut gemacht. Darin vertritt Dubuc die These, daß schon im 1. Jahrhundert nach Christi der Widerstand der Erniedrigten gegen die römische Aristokratie begonnen hat. Die reinen Christen, die *Katharer*, haben die wahre und unverfälschte Religion Jesu Christi bis in unsere Tage bewahrt. Zu ihren Prinzipien zählt der Glaube an eine Seelenwanderung und an die Familie, in der das Evangelium gelebt wird. Die Devise der katharischen Familie ist: *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit*¹⁰⁸.

Die Geschichte kennt sich mit den Mythen jeder Zeit aus. Sie tut sich nur schwer mit den Mythen über die Mythen.

¹⁰⁶ J. Duvernoy, *La religion des cathares*, Toulouse 1976.

¹⁰⁷ Vgl. J. P. Dubuc, *La pensée cathare au XX^e siècle*, Narbonne 1970.

¹⁰⁸ Ebd. 8–9, 134, 251.

Die definitiv vorgelegten Wahrheiten im Sinne der »Professio fidei« 1989

Untersuchungen zum Motu proprio »Ad tuendam fidem«

Von Ernst Burkhart, Wien

Am 18. Mai 1998 hat Johannes Paul II. *motu proprio* das Apostolische Schreiben *Ad tuendam fidem* erlassen¹, um eine Gesetzeslücke im *Codex Iuris Canonici* 1983 zu schließen. Wenn man die staatliche Rechtssprache gebrauchen möchte, könnte man sagen, der *Codex* sei novelliert worden. Bemerkenswert ist dabei, daß die Kirche normalerweise solche Novellierungen vermeidet. Ihre Rechtsordnung weist eine viel größere Stabilität auf als die der einzelnen Staaten, was sich nicht nur aus der 2000jährigen, ungebrochenen Rechtstradition dieser Kirche erklärt, sondern auch aus dem spezifischen Gegenstand ihrer Normen, die allesamt auf die *salus animarum* abzielen. Das *bonum commune spirituale* unterliegt zweifellos weniger der Veränderung als das zeitliche Gemeinwohl, um dessen Förderung und Regelung die staatlichen Gesetze bemüht sind.

Wenn der Papst also das kirchliche Gesetzbuch novelliert, ist dahinter ein wirkliches Bedürfnis zu vermuten. Sonst begnügt sich der Heilige Stuhl ja bekanntlich damit, neue allgemeine Kirchengesetze zusätzlich zum *Codex* zu erlassen. Man denke etwa an die spezifisch liturgischen Normen; man denke an die rechtliche Regelung der Militärseelsorge, die man im *Codex* vergeblich sucht und die erst später durch das MP *Spirituali militum curae* erfolgt ist; man denke an die Bestimmungen über die Selig- und Heiligsprechungsverfahren, die der *Codex* 1917 noch enthalten hatte, die nun aber extrakodizial – durch die Apostol. Konstitution *Divinae perfectionis Magister* – geregelt sind. Außerdem werden fortlaufend einzelne Bestimmungen des *Codex* durch den Päpstlichen Rat für die Interpretation von Gesetzestexten authentisch interpretiert, wobei diese Auslegungen, wenn sie in den *Acta Apostolicae Sedis* verlautbart werden, Gesetzesrang besitzen, so daß sich der Heilige Stuhl damit normalerweise eine Novellierung »erspart«.

Es ist also auffallend, daß der Gesetzgeber in diesem Fall direkt in die Normen des *Codex* eingreift, so daß man hinter *Ad tuendam fidem* ein bedeutendes Anliegen vermuten muß. Und in der Tat – der Heilige Vater bringt es schon in den ersten Worten des Motu proprio zum Ausdruck: *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, schien es Uns, deren Hauptaufgabe es ist, die Brüder im Glauben zu stärken (vgl. Lk 22,32), unbedingt notwendig, in die geltenden Texte des Codex (...) Normen einzufügen, durch die ausdrücklich die Pflicht auferlegt wird, die vom Lehramt der Kirche in endgültiger Weise vorgelegten Wahrheiten zu beachten*².

¹ AAS 90 (1998) 457–461; deutsch in »L'Osservatore Romano«, 17. 7. 1998, S. 6.

² Ebd.

1. Das Entstehen der Gesetzeslücke

Der *Codex Iuris Canonici* schreibt bei der Übernahme bestimmter kirchlicher Funktionen die Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor³. Die Teilnehmer am Ökumenischen Konzil, die neuernannten Kardinäle und Bischöfe, die General-, Gerichts- und Bischofsvikare, die Pfarrer, die Theologieprofessoren, ja schon die Weihkandidaten vor Empfang des Diakonates müssen im Angesicht der jeweils im Gesetz bezeichneten Autoritätspersonen eine *Professio fidei* ablegen, und zwar nach der vom Heiligen Stuhl approbierten Formel.

Diese Formel ist nun im Jahr 1989 in einer neuen Fassung vorgelegt worden⁴. Gleichzeitig wurde für alle zur *Professio fidei* Verpflichteten unter Verlautbarung einer entsprechenden eigenen Formel ein Treueid vorgeschrieben⁵, wie er zuvor nur von den Bischöfen geleistet werden mußte⁶.

Die neue Formel der *Professio fidei* – wir werden sie später im Detail analysieren – ist etwas länger als die frühere (von 1967) und unterscheidet drei Kategorien von Wahrheiten, an die sich der zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses verpflichtete kirchliche Amtsträger in differenzierter Weise öffentlich für gebunden erklärt. In einer ersten groben Annäherung kann man sagen, es handle sich

1) um in Schrift bzw. Tradition enthaltene, also geoffenbarte Wahrheiten, die die Kirche als geoffenbart vorlegt (Dogmen⁷); sie müssen daher mit göttlichem Glauben geglaubt werden;

2) um Wahrheiten, die von der Kirche auf definitive Weise gelehrt werden, auch wenn sie nicht als geoffenbart vorgetragen werden; an diesen ist unerschütterlich festzuhalten;

3) um Wahrheiten, die vom Lehramt in nicht definitiver Weise verkündet werden; auch ihnen ist zuzustimmen, und zwar mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes.

Der *Codex Iuris Canonici* 1983 kennt die erste und die dritte Kategorie dieser Wahrheiten, schreibt die Pflicht vor, ihnen in je eigener Weise zuzustimmen, und droht auch für den Fall des Dissenses kirchliche Strafen an; die zweite Kategorie

³ CIC, can. 833. Es ist auf den ausführlichen Kommentar zu diesem Canon von J. A. Fuentes hinzuweisen, in A. Marzoa/J. Miras/R. Rodríguez-Ocaña (Hrsg.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Bd. III/1², Pamplona 1997, S. 354–362.

⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, 25. 2. 1989, in AAS 81 (1989) 104–106.

⁵ Ebd.

⁶ CIC, can. 380.

⁷ Die *Professio fidei* verwendet den Ausdruck »Dogma« nicht. Trotzdem wird er spätestens seit dem I. Vatikanum bis in unsere Tage vielfach in einem ganz bestimmten Sinn verwendet, den der Sache nach auch die *Professio fidei* meint und den wir – nicht zuletzt der Einfachheit halber – in diesem Aufsatz dem Terminus »Dogma« stets unterlegen werden. Er ist gekennzeichnet durch das Vorliegen von drei Merkmalen, die einer kirchlichen Lehre zukommen: »(1) Enthaltensein in der Offenbarung, (2) Bezeugung in Schrift und Tradition, (3) autoritative Vorlage durch die Lehrverkündigung der Kirche. Diese kann die allgemeine gewöhnliche sein oder eine feierliche, durch den Papst oder ein allgemeines Konzil« (L. Scheffczyk/A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik I, Grundlagen des Dogmas*, S. 139). Von vielen Autoren wird der Terminus »Dogma« allerdings auf feierliche Lehrentscheide eingeschränkt. Vgl. dazu auch Anm. 27.

aber ist ihm unbekannt. Er spricht weder direkt von der Verpflichtung der Gläubigen, derartigen definitiv vorgetragenen Lehren auf besondere Weise zuzustimmen, noch kennt er Strafen für den Fall der hartnäckigen Verweigerung dieser Zustimmung. Diese Lücke sollte also mit *Ad tuendam fidem* geschlossen werden. Auch im *Codex* soll fortan – genauso wie in der *Professio fidei* – zum Ausdruck kommen, daß es Wahrheiten gibt, die keine Dogmen sind, die aber von der Kirche auf definitive Weise gelehrt werden und denen seitens der Gläubigen unwiderrufliche Zustimmung entgegenzubringen ist.

2. Geschichtliches zur *Professio fidei*

Die Pflicht zum Glaubensbekenntnis ist so alt wie die Kirche selbst. Man kann sagen, daß sie auf göttlichem Recht beruht: *Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde ich mich vor meinem Vater im Himmel bekennen* (Mt 10,32; vgl. Lk 9,26). Deshalb erklärt der *Katechismus der katholischen Kirche: Der Gläubige soll den Namen des Herrn bezeugen, indem er furchtlos seinen Glauben bekennt*⁸. Und an anderer Stelle: *Vor Pilatus erklärt der Herr: »Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege«* (Joh 18,37). *Der Christ braucht sich nicht »des Zeugnisses für unseren Herrn«* (2 Tim 1,8) zu schämen. *In Situationen, die ein Glaubenszeugnis verlangen, muß der Christ, wie der hl. Paulus vor seinen Richtern, den Glauben unzweideutig bekennen. Er muß sich bemühen, »vor Gott und den Menschen immer ein reines Gewissen zu haben«* (Apg 24,16)⁹.

Liturgie und Kirchenrecht haben diese allgemeine Verpflichtung zum Glaubensbekenntnis seit jeher im Hinblick auf markante Anlässe konkretisiert. Bis zum heutigen Tag schreibt die Kirche das Glaubensbekenntnis in jeder Sonntagsmesse vor, und in bestimmten Fällen – Taufe, Firmung, Priesterweihe usw. – hält sie die Gläubigen dazu an, es in besonders feierlicher Form auszusprechen. Mit um so mehr Grund verlangt sie die Ablegung des Glaubensbekenntnisses als Voraussetzung zur Übernahme wichtiger Ämter, die namens der Kirche auszuüben sind, ist doch die Bindung ihrer Inhaber an das von der Kirche gehütete *depositum fidei* von unaufgebbarer Bedeutung. Die kirchliche Autorität hat dafür Sorge zu tragen, daß diese Bindung sich nicht lockert oder verlorengeht.

Um jetzt nicht in eine noch fernere Vergangenheit zurückzugehen, soll es genügen, daran zu erinnern, daß das Konzil von Trient ein Glaubensbekenntnis vorgeschrieben hat¹⁰, das von Papst Pius IV. konkret festgelegt worden ist¹¹. Es enthielt

⁸ KKK 2145.

⁹ KKK 2471.

¹⁰ Konzil von Trient, sess. 24 de ref., cap. 12, und sess. 25 de ref., cap. 2, MANSI, vol. 33, 162 u. 182. Zur geschichtlichen Entwicklung von Trient bis zur Formel von 1989 vgl. H. Schmitz, »*Professio fidei*« und »*Iusiurandum fidelitatis*«. *Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?*, in »Archiv für katholisches Kirchenrecht« 157 (1988), S. 353–429.

¹¹ Bulle *Iniunctum nobis*, 13. 11. 1564, DH 1862–1870.

das Nizäno-Konstantinopolitanum und im Anschluß daran in geraffter Form die wichtigsten Lehrpunkte des Tridentinums, betreffend Schrift und Tradition, Sakramente, Rechtfertigung, Messe und Eucharistie, Fegefeuer, Bilderverehrung usw., auf die eine summarische Schlußformel folgte, in der die Unterwerfung unter die Beschlüsse aller Konzilien und die Ablehnung aller von der Kirche verurteilter Häresien ausgesprochen wurde. Dieses Glaubensbekenntnis wurde beschworen¹². Nach Abschluß des I. Vatikanischen Konzils wurde 1877 durch ein Dekret der Konzilskongregation diese *Professio fidei Tridentina* leicht erweitert¹³, um einen spezifischen Bezug zu den neu definierten Dogmen des Primates und der Unfehlbarkeit des Papstes herzustellen.

Dieses Glaubensbekenntnis wurde 1910 unter Pius X. durch das *Iuramentum contra errores modernismi*, also den sogenannten »Antimodernisteneid« ergänzt¹⁴. Er bezog sich – im Anschluß an die *Professio fidei tridentina-vaticana* – zuerst kurz und allgemein auf die Annahme all dessen, was vom irrumslosen Lehramt der Kirche definiert, behauptet und erklärt wurde¹⁵, um dann jene kirchlichen Lehren ausdrücklich zu thematisieren, denen die in den Jahren zuvor von Pius X. verurteilten Zeitirrtümer widersprachen: die Beweisbarkeit der Existenz Gottes, das Vorliegen äußerer Beweise für die Offenbarung, die unmittelbare Stiftung der Kirche durch Christus, die unveränderliche Kontinuität der Glaubenslehre usw. Der Antimodernisteneid war bis in die Jahre unmittelbar nach dem II. Vatikanum u. a. von sämtlichen Weihkandidaten abzulegen.

1967 schrieb die Glaubenskongregation eine neue Formel vor, welche die bisherige *Professio fidei tridentina-vaticana* und den Antimodernisteneid ersetzte¹⁶. Sie bestand aus dem Nizäno-Konstantinopolitanum, dem ein kurzer Zusatz angeschlossen wurde¹⁷. Dieser lautete (in privater Übersetzung): *Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche sei es durch feierliches Urteil definiert, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt behauptet und erklärt wurde, und zwar so, wie dies von ihr vorgelegt wird, besonders was das Geheimnis der heiligen Kirche Christi, ihrer Sakramente und das Meßopfer sowie den Primat des Römischen Pontifex betrifft.*¹⁸ Eid wurde dabei keiner geleistet.

¹² Für die Schwurformel vgl. DH 1870.

¹³ Die wenigen Zusätze erscheinen in DH 1869 in eckiger Klammer.

¹⁴ Pius X., *Motu proprio Sacrorum antistitum*, 1. 9. 1910, DH 3537–3550.

¹⁵ DH 3537.

¹⁶ In der kurzen Einleitung zum Antimodernisteneid behauptet DH – allerdings ohne Quellenangabe –, die Eidesverpflichtung sei im Jahre 1967 suspendiert worden.

¹⁷ Vgl. AAS 59 (1967) 1058.

¹⁸ Diese Formel ist in DH nicht abgedruckt. Der lateinische Text lautete: *Firmiter quoque amplector et retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide et moribus ab Ecclesia, sive solemniter iudicio definita sive ordinario magisterio adserta ac declarata sunt, prout ab ipsa proponuntur, praesertim ea quae respiciunt mysterium sanctae Ecclesiae Christi, eiusque Sacramenta et Missae Sacrificium atque Primatum Romani Pontificis.*

3. Die Formel der geltenden *Professio fidei* von 1989

Am 25. 2. 1989 wurde im *Osservatore Romano* die neue, bis heute in Geltung stehende Formel für die *Professio fidei* veröffentlicht, außerdem die Formel eines Treueides für kirchliche Amtsträger. Letzterer war bisher nur für die Bischöfe vorgeschrieben gewesen¹⁹ und wurde jetzt (in anderer Formulierung) faktisch auf alle Amtsträger ausgedehnt, die nach can. 833 zur *Professio fidei* verpflichtet sind²⁰. Die beiden neuen Formeln wurden alsbald auch in den *Acta Apostolicae Sedis* publiziert²¹, stießen aber sofort auf Kritik, und zwar sowohl formal-kirchenrechtlicher als auch theologisch-inhaltlicher Art.

Die Formaleinwände bezogen sich nicht auf die Tatsache der Neuvorlage eines Glaubensbekenntnisses durch die Kongregation für die Glaubenslehre, die damit nur eine Aufgabe wahrgenommen hatte, die unzweifelhaft in ihre Kompetenz fällt – und zwar sowohl nach der alten, von Paul VI. stammenden und gerade noch geltenden Geschäftsordnung der Römischen Kurie gemäß *Regimini Ecclesiae universae* (Nr. 136) als auch nach der neuen, die durch die Apostolische Konstitution *Pastor Bonus* (Nr. 18) von Johannes Paul II. bereits erlassen worden war. Die Kritik bezog sich auf die Tatsache, daß die Kongregation insofern ihre Kompetenz überschritten hatte, als der Treueid über die vom *Codex* gezogenen Grenzen hinaus auf einen weiteren Personenkreis ausgedehnt wurde, was einem Gesetzgebungsakt gleichkam, der einer besonderen Ermächtigung durch den Papst oder einer Approbation seinerseits bedürft hätte. Der Formfehler ward alsbald behoben: Noch im selben Jahr wurde in den *Acta Apostolicae Sedis* ein *Rescriptum ex Audientia* veröffentlicht, in dem der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre mitteilte, daß die neuen Formeln und die dazugehörigen einschlägigen Anweisungen vom Papst vor ihrer Veröffentlichung in einer Audienz approbiert worden waren²².

Die inhaltlichen Einwände bestanden freilich vorerst weiter. Abgesehen von manchen Protesten gegen den Treueid (der aber eine lange kanonistische Tradition hat und zu dem überdies unzählige Parallelen im zivilen Bereich bestehen, so daß an seiner Legitimität nicht zu zweifeln ist und er daher hier außer Betracht bleiben kann), kamen sie vor allem daher, daß manche Autoren nicht einzusehen vermochten, worin der Sinn der Erweiterung der bisherigen Formel der *Professio fidei* liegen sollte. In der *notula expositionis*, mit der die Texte offiziell vorgestellt worden waren, hatte es lediglich geheißen, es sei notwendig geworden, für das Glaubensbekenntnis und den neu vorgeschriebenen Treueid *die zu diesem Zweck geeigneten, nach Stil und In-*

¹⁹ Vgl. CIC can. 380.

²⁰ Die neue Formel, auf die wir hier nicht weiter eingehen, ist eine andere als die für die Bischöfe vor Amtsantritt vorgeschriebene. Diese seit 1. 7. 1987 in Geltung stehende Formel wurde bislang nicht offiziell publiziert, ist aber abgedruckt bei H. Schmitz, a. a. O., S. 378 f. Schmitz deutet übrigens ebd. kurioserweise an, der Salzburger Erzbischof Eder habe vor seinem Amtsantritt 1989 möglicherweise den Treueid noch nach der älteren Formel aus 1972 abgelegt.

²¹ Vgl. Anm. 4.

²² AAS 81 (1989) 1169. Vgl. dazu J. A. Fuentes, *Sujeción del fiel a las nuevas fórmulas de la Profesión de fe y del Juramento de fidelidad*, in »Ius Canonicum« 60 (1990), S. 517–545, insbes. S. 520–522.

halt mehr den Lehren des II. Vatikanischen Konzils und der darauf folgenden Dokumente angeglichenen Texte bereitzustellen²³. Und im Hinblick auf die *Professio fidei* hatte die knappe Information gelaute: *Der zweite Teil wurde abgeändert durch Unterteilung in drei Absätze mit dem Ziel, die Ordnung der Wahrheiten und die entsprechend erforderte Zustimmung besser zu unterscheiden*²⁴.

4. Sinn und Bedeutung der drei Absätze der neuen Schlußformel

Die Schlußformel, deren wesentlichen Inhalt wir, was die drei Kategorien von Wahrheit anbelangt, eingangs bereits vorweggenommen haben, lautet folgendermaßen:

»Ich, N.N., glaube fest und bekenne alles und jedes, was im Glaubensbekenntnis enthalten ist: Ich glaube an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen usw. (...) und das Leben der kommenden Welt. Amen. (Credo der Messe)

Fest glaube ich auch alles, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird, sei es durch feierliches Urteil, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt.

Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig vorgelegt wird.

Außerdem hange ich mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes den Lehren an, die der Papst oder das Bischofskollegium vorlegen, wenn sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie nicht beabsichtigen, diese in einem endgültigen Akt zu verkünden.»²⁵

Was den ersten Absatz betrifft, so unterlag er keiner Verständnisschwierigkeit. Er bezieht sich auf die Dogmen²⁶, also auf Wahrheiten, die von der Kirche als geoffenbart gelehrt werden, was auf zweierlei Weise geschehen kann: 1) durch feierliche Definition des Papstes *ex cathedra* oder eines ökumenischen Konzils; 2) durch das sogenannte ordentliche und allgemeine Lehramt, d.h. durch die übereinstimmende

²³ AAS 81 (1989) 104; neuerdings wieder in »L'Osservatore Romano« (dt.), 17. 7. 1998, S. 7.

²⁴ Ebd.

²⁵ Die hier wiedergegebene Übersetzung stammt aus dem deutschen »L'Osservatore Romano«, 17. 7. 1998, S. 7. Der lateinische Text lautet (vgl. Anm. 4): *Firma fide quoque credo ea omnia et singula quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. Firmiter etiam amplector ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur. Insuper religioso voluntatis et intellectus obsequio doctrinis adhaereo quas sive Romanus Pontifex sive Collegium episcoporum enuntiant cum Magisterium authenticum exercent etsi non definitivo actu easdem proclamare intendant.*

²⁶ Vgl. Anm. 7. Eine Definition von »Dogma« bietet das I. Vatikanum: *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur* (DH 3011). Das Konzil verwendet zwar an dieser Stelle den Terminus »Dogma« nicht, spricht aber wenig später vom Sinn der »heiligen Dogmen« (DS 3020), indem es sich genau auf diese von der Kirche verkündeten Glaubenswahrheiten bezieht.

Vorlage einer Wahrheit als Offenbarungswahrheit im Zuge der kontinuierlichen Lehrtätigkeit der Bischöfe in Einheit mit dem Papst²⁷. In beiden Fällen sind diese Wahrheiten, da die Kirche sie unfehlbar als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, mit göttlichem Glauben anzunehmen²⁸.

Auch der dritte Absatz bot keine Interpretationsprobleme: Wenn das Lehramt Wahrheiten vorlegt, ohne dabei seine Unfehlbarkeit in Anspruch zu nehmen, so sind seine Lehren trotzdem verbindlich²⁹, wengleich die Zustimmung, die von den Gläubigen gefordert wird, nicht als Glaubensakt, sondern als *religiosum voluntatis et intellectus obsequium*³⁰ zu qualifizieren ist, das außerdem je nach Art der Vorlage der Lehre verschieden »intensiv« ausfallen wird. Unschwer erkennt man, daß die Formulierung des 3. Absatzes sich auf LG stützt. Dort heißt es im Anschluß an den Hinweis, daß die Gläubigen den Lehren ihres Bischofs, der in Übereinstimmung mit dem Papst lehrt, mit religiös gegründetem Gehorsam anhängen müssen: *Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes* (»Hoc vero religiosum voluntatis et intellectus obsequium«) *ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgebrachten Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht. Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus*

²⁷ Da es bisweilen praktisch nicht einfach ist festzustellen, ob eine bestimmte Glaubenswahrheit vom ordentlichen Lehramt tatsächlich auch allgemein vorgetragen wird, möchten manche Autoren den Ausdruck »Dogma« für die vom außerordentlichen Lehramt feierlich definierten Glaubenswahrheiten reservieren. Vgl. dazu F. Ocariz/A. Blanco, *Revelación, fe y credibilidad. Curso de Teología fundamental*, Madrid 1998, S. 132–137. Auch KKK 88 könnte terminologisch auf diese Sinneinengung schließen lassen: *Ecclesiae Magisterium auctoritatem a Christo receptam plene adhibet, cum dogmata definit, id est, cum modo populum christianum ad adhaesione fidei irrevocabilem vinculante, veritates proponit in revelatione divina contentas ...* Wie in Anm. 7 dargelegt, wird der Terminus »Dogma« in diesem Beitrag immer im weiteren Sinn verwendet, also nicht auf Kathedralentscheide und Konzilsdefinitionen eingeschränkt.

²⁸ CIC, can. 750 (nach *Ad tuendam fidem*: can. 750, § 1): *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito, uno scilicet fidei deposito Ecclesiae commisso, continentur, et insimul ut divinitus revelata proponuntur sive ab Ecclesiae magisterio sollemni, sive ab eius magisterio ordinario et universali, quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii manifestatur; tenentur igitur omnes quascumque devitare doctrinas iisdem contrarias.* – Wer dagegen verstößt, begeht nach can. 751 das Verbrechen der Häresie: *Dicitur haeresis, pertinax, post receptum baptismum, alicuius veritatis fide divina et catholica credendae denegatio, aut de eadem pertinax dubitatio ...* – Da es aber oftmals zweifelhaft sein kann, ob eine Wahrheit vom ordentlichen Lehramt tatsächlich universal gelehrt wird bzw. ob sie – wenn sie universal gelehrt wird – auch als geoffenbarte Wahrheit gelehrt wird, schränkt can. 749 § 3 ein: *Infallibiliter definita nulla intellegitur doctrina, nisi id manifesto constiterit.* Diese Einschränkung kann nicht bedeuten, daß eine Glaubenswahrheit feierlich definiert sein muß (sonst könnte nicht die Pflicht bestehen, auch vom ordentlichen und universalen Lehramt vorgelegte Dogmen zu glauben), wohl aber, daß sie als *Dogma* eindeutig erkannt werden kann. Dies wird in vielen Fällen wohl nur dadurch möglich, weil das ordentliche päpstliche Lehramt dies feststellt.

²⁹ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche (LG), Nr. 25, sowie CIC, can. 752: *Non quidem fidei assensus, religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant; christifideles ergo devitare curent quae cum eadem non congruant.*

³⁰ Vgl. insbes. LG 25. Ähnlich CIC can. 752, wo allerdings nicht der Wille, sondern der Verstand an erster Stelle genannt wird: *intellectus et voluntatis obsequium* (vgl. Anm. 29).

der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, und der Sprechweise.³¹

Wenn der erste und dritte Absatz unproblematisch waren, so lagen die Dinge beim zweiten Absatz anders. Welche Lehren waren gemeint mit *omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem (Ecclesia) definitive proponuntur?* Und welche besondere Art der Zustimmung verbarg sich hinter dem Ausdruck *Firmiter (...) amplector ac retineo?*

Offensichtlich war mit diesem Absatz eine Kategorie lehramtlich verkündeter Wahrheiten angesprochen, die sich sowohl von den Dogmen unterscheiden als auch von den Lehren, die ohne Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgetragen werden. Mit anderen Worten: Diese Kategorie bilden Lehrakte, in welchen die Unfehlbarkeit der Kirche sich aktualisiert, mittels derer aber dennoch keine Glaubenswahrheiten im eigentlichen Sinn vorgelegt werden. Um welche Akte handelt es sich? Zweifellos um solche, die sich nicht auf Offenbarungswahrheiten beziehen, sondern auf Wahrheiten, die mit der Offenbarung in Zusammenhang stehen, so daß die Kirche, um das *depositum fidei* authentisch verkünden und gegen den Irrtum verteidigen zu können, auch für diese Fragen kompetent ist und in ihrem Urteil unfehlbar sein muß, wenn sie sich definitiv, also endgültig äußert.

Das II. Vatikanum hatte in der Kirchenkonstitution im übrigen festgehalten, daß Lehren unfehlbar nicht nur vom Papst *ex cathedra* bzw. von einem Ökumenischen Konzil vorgetragen werden können, sondern daß auch die das ordentliche und allgemeine Lehramt der über den Erdkreis verstreuten, aber das Gemeinschaftsband untereinander und mit dem Papst wahren Bischöfe die Lehre Christi unfehlbar verkünden, wenn sie in Glaubens- und Sittensachen einhellig *in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt*³².

In der Fundamentaltheologie begegnet man der klassischen Unterscheidung zwischen einem *obiectum directum* und einem *obiectum indirectum infallibilitatis*. Sie deckt sich nach allgemeiner Ansicht mit der Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Objekt des Lehramtes als solchem. Zu ersterem gehören die in der Heiligen Schrift und der mündlichen Überlieferung enthaltenen Wahrheiten, welche die Kirche gegebenenfalls unfehlbar vortragen kann; zum zweiten gehören nicht-geoffenbarte Wahrheiten, die aber mit der Offenbarungswahrheit in einem inneren und notwendigen Zusammenhang stehen, so daß ein Irrtum des Lehramtes über sie die Bewahrung der Offenbarung selbst gefährden würde. Man zählt dazu³³:

– *conclusiones theologicae*: Schlußfolgerungen, bei denen Offenbarungswahrheiten mit Vernunftwahrheiten verknüpft werden;

³¹ LG 25.

³² LG 25. Wegen seiner Bedeutung für unsere Frage geben wir den ganzen Passus hier lateinisch wieder: *Licet singuli Praesules infallibilitatis praerogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbem dispersi, sed communionis nexum inter se et cum Successore Petri servantes, authentice res fidei et morum docentes in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant.*

³³ Vgl. dazu z. B. die knappen Ausführungen bei L. Scheffczyk/A. Ziegenaus, a. a. O., S. 125–128.

- *praeambula fidei*: Vernunftwahrheiten, deren Leugnung die Annahme der Offenbarung selbst gefährden oder verunmöglichen würden;
- *facta dogmatica*: dogmatisch erhebliche Tatsachen wie die Rechtmäßigkeit einer Papstwahl oder der ökumenische Charakter eines Konzils;
- universale Kirchengesetze, Approbationsakte für Institutionen päpstlichen Rechts, Heiligsprechungsdekrete usw.

Die gläubige Logik, die hinter dieser Auffassung steht, ist klar: Die Kirche in ihrer Gesamtheit ist unfehlbar. Wenn ein Akt kirchlichen Lehrens und Lebens dauerhaft die Gesamtheit des Gottesvolkes prägt, kann er nicht irrig sein, weil sonst die gesamte Kirche in den Irrtum geführt würde. Und das ist kraft des Beistands des Heiligen Geistes eine Denk- und Seinsunmöglichkeit.

Das II. Vatikanische Konzil hat hinsichtlich des Umfangs der Unfehlbarkeit des Lehramtes, um den es hier geht, erklärt: *Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß, es erfordert*³⁴. Es geht also nicht an, die Kompetenz des Lehramtes (und gegebenenfalls seine Unfehlbarkeit) auf die formell geoffenbarten Wahrheiten zu beschränken. Deshalb hat auch die Kongregation für die Glaubenslehre vor geraumer Zeit im Zuge der Auseinandersetzung mit Hans Küng in einer wichtigen Erklärung festgehalten (und diese Stellungnahme ist seither oftmals in anderen lehramtlichen Dokumenten zitiert worden): *Nach der katholische Lehre erstreckt sich die Unfehlbarkeit des Lehramtes der Kirche aber nicht nur auf die Hinterlassenschaft des Glaubens, sondern auch auf jenes, ohne das diese Hinterlassenschaft nicht richtig bewahrt und dargestellt werden kann*³⁵.

Jene Wahrheiten also, die, ohne Offenbarungswahrheiten zu sein oder als solche bezeichnet zu werden, von der Kirche auf endgültige Weise vorgelegt werden, sind irreformabel. Sie können sich nicht ändern. Die Kirche kann sie nicht zurücknehmen. Kein Papst und kein Konzil könnte sie aufheben oder ihren Sinn verändern. Würde die Kirche dies tun, hätte sie aufgehört, Kirche zu sein, bzw. wäre nie Kirche gewesen. Denn was einmal Wahrheit war, kann nicht aufhören, Wahrheit zu sein. Was mit dem Beistand des Heiligen Geistes für die ganze Kirche endgültig verkündet worden ist, ist für immer unbezweifelbare Wahrheit.

Trotzdem sind diese endgültig und unaufgebbbar vom Lehramt vorgetragenen Wahrheiten – wir beziehen uns auf die des »2. Absatzes« – keine Glaubenswahrheiten.

³⁴ LG 25. Zur Erleichterung eines Vergleiches mit dem Text der folgenden Anmerkung geben wir die lateinische Fassung wieder: *Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum.*

³⁵ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Mysterium Ecclesiae*, 24. 6. 73, DH 4536: *Secundum autem catholicam doctrinam, infallibilitas Magisterii Ecclesiae non solum ad fidei depositum se extendit, sed etiam ad ea, sine quibus hoc depositum rite nequit custodiri et exponi. Extensio vero illius infallibilitatis ad ipsum fidei depositum, est veritas quam Ecclesia inde ab initiis pro comperto habuit in promissionibus Christi esse revelatam.*

ten: die Kirche erklärt nicht, daß sie von Gott geoffenbart wurden; sie stellt nur mit dem Beistand des Heiligen Geistes, der sie vor dem Irrtum bewahrt, fest, daß diese Wahrheiten mit unerschütterlicher Gewißheit Geltung haben. Die Gläubigen brauchen sie nicht zu glauben – denn Gott offenbart sie nicht bzw. die Kirche behauptet nicht, daß Gott dies tue –, sie haben ihnen aber ihre unerschütterliche Zustimmung zu geben³⁶.

Damit ist nicht nur klar, worin der Unterschied dieser Wahrheiten zu den Dogmen liegt (im einen Fall spricht die Kirche von geoffenbarten Wahrheiten, im anderen nicht), sondern es ist auch klar, worin der Unterschied zu den Lehren des dritten Absatzes zu sehen ist: bei diesen beansprucht das Lehramt zwar Zustimmung, spricht aber nicht im Bewußtsein, eine irreformable Lehre vorzutragen.

Diese Unterscheidungen sind keineswegs neu. Als das I. Vatikanum die Infallibilität des Papstes definierte und die genauen Grenzen der päpstlichen Unfehlbarkeit umschrieb, wählte es sehr genau seine Worte: *Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit ...*³⁷ Wie sich aus den Akten des Konzils nachweisen läßt, wurde bewußt der Ausdruck *tenendam* gewählt – und nicht, wie ursprünglich vorgeschlagen, *credendam*³⁸ –, um nicht auszuschließen, daß unfehlbare Entscheidungen des Papstes auch vorliegen können, wenn eine Lehre, die den Glauben oder die Moral betrifft, nicht im strengen Sinn als geoffenbart gelten kann.

Diese Unterscheidung zwischen einer *fides credenda* und einer *fides tenenda*, die von manchen Autoren auch *fides ecclesiastica* bzw. – zur Vermeidung des Ausdrucks »fides« – einfach *doctrina catholica* genannt wird, ist in der Geschichte der Kirche immer präsent gewesen und wird bis zum heutigen Tag in den lehramtlichen Verlautbarungen durchgehend genau beachtet.

5. Der »Lehrmäßige Kommentar zur Schlußformel der Professio fidei«

Im Zusammenhang mit der Publikation von *Ad tuendam fidem* ist seitens der Kongregation für die Glaubenslehre eine wichtige Klarstellung erfolgt, die sich auf die Schlußformel der *Professio fidei* von 1989 bezieht und insbesondere die Unter-

³⁶ Auch die authentische Ausgabe des *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (1997) berücksichtigt diese Präzisierungen neuester Zeit, wenn sie gegenüber der französischen Erstausgabe 1993 die Nr. 88 verändert (die neue Formulierung ist unterstrichen, die alte anschließend unter Klammern beigefügt): *Das Lehramt der Kirche setzt die von Christus erhaltene Autorität voll ein, wenn es Dogmen definiert, das heißt wenn es in einer das christliche Volk zu einer unwiderrufflichen Glaubenszustimmung verpflichtenden Form Wahrheiten vorlegt, die in der göttlichen Offenbarung enthalten sind, oder auch wenn es auf endgültige Weise Wahrheiten vorlegt, die mit diesen in einem notwendigen Zusammenhang stehen* (oder die mit solchen Wahrheiten in einem notwendigen Zusammenhang stehen).

³⁷ I. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution *Pastor aeternus*, DH 3074.

³⁸ Acta Concilii Vaticani I, Collectio lacensis, t. VII, col. 1704f. Vgl. zu dieser Beobachtung E. Dublanchy, *Infallibilité du Pape*, in DTC VII/2, col. 1699.

scheidung der drei Kategorien von Wahrheit, die dort angeführt werden, betrifft. Dieser *lehrmäßige Kommentar (nota doctrinalis)*³⁹ ist für unser Thema insofern äußerst wichtig, als er darlegt:

1) Nicht-geoffenbarte Wahrheiten können feierlich definiert oder vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche als *sententia definitive tenenda* unfehlbar gelehrt werden⁴⁰.

2) Die von den Gläubigen zu leistende feste und endgültige Zustimmung zu diesen Wahrheiten gründet im Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt, und in der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes in diesen Bereichen⁴¹.

3) Was die *Festigkeit* dieser Zustimmung anbelangt, unterscheidet sie sich nicht von jener, die ein Dogma fordert; das *Motiv* der Zustimmung freilich ist nicht (wie bei den Glaubenswahrheiten) die Autorität des Wortes Gottes selbst; handelt es sich doch um Lehren *de fide tenenda*, nicht *de fide credenda*⁴².

4) Wer solche Lehren leugnet, ist nicht Häretiker, aber er *lehnt Wahrheiten der katholischen Lehre ab und steht deshalb nicht mehr in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche*⁴³.

5) Diese Lehren können auf zweierlei Weise mit der Offenbarung verknüpft sein: aufgrund einer geschichtlichen Beziehung oder aufgrund eines logischen Zusammenhangs. In letzterem Fall kann es geschehen, daß im Zuge der Entwicklung des Verständnisses, das die Kirche vom *depositum fidei* gewinnt, einige dieser Lehren auch als Dogmen göttlichen und katholischen Glaubens verkündet werden⁴⁴.

6) Wenn eine solche Lehre nicht definiert wurde, also nicht in einem endgültigen Akt (Kathedralentscheidung, Konzilsdefinition), sondern »bloß« vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der in der Welt verstreuten und in Einheit mit dem Nachfolger Petri stehenden Bischöfe vorgetragen wird, kann der Papst eine solche Lehre bestätigen, auch ohne eine feierliche Definition vorzunehmen⁴⁵.

Der *lehrmäßige Kommentar* stellt im übrigen auch klar, daß die Vorlage eines Dogmas bzw. einer *sententia definitive tenenda* durch das ordentliche und universale Lehramt nicht an eine technische Formulierung von besonderer Feierlichkeit geknüpft ist; es reicht aus, daß diese aus der Sprechweise und dem Kontext eindeutig hervorgeht. Ja, es ist sogar möglich, daß überhaupt keine ausdrückliche Erklärung vorliegt, die betreffende Lehre aber *in der Glaubenspraxis der Kirche implizit enthalten ist, von der Offenbarung herkommt oder für das ewige Heil notwendig ist und von der Tradition ununterbrochen bezeugt wird*⁴⁶.

³⁹ Die Kongregation für die Glaubenslehre hat die *Professio fidei* von 1989 zeitgleich mit der Publikation von *Ad tuendam fidem* wiederverlautbart in AAS 90 (1998) 542–544, und zwar unter Beifügung einer *Nota doctrinalis* »*Professionis fidei*« *formulam extremam enucleans*, ebd. 544–551. Deutsche Fassung in »L'Osservatore Romano«, 17. 7. 1998, S. 7f.

⁴⁰ Vgl. ebd., Nr. 6.

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Vgl. ebd., Nr. 8.

⁴³ Ebd., Nr. 6.

⁴⁴ Vgl. ebd., Nr. 7.

⁴⁵ Vgl. ebd., Nr. 9.

⁴⁶ Vgl. ebd., Anm. 17.

Ein weiteres Verdienst der *nota doctrinalis* der Kongregation für die Glaubenslehre liegt in den Beispielen, die sie für die drei Arten von Wahrheiten anführt, die in der Schlußformel der *Professio fidei* allgemein genannt werden. Hier interessieren lediglich jene, die zur Illustration der Inhalte angeführt werden, auf die sich eine *sententia definitiva tenenda* beziehen kann.

Die Kongregation behandelt zuerst jene Lehren, die aufgrund logischer Notwendigkeit mit der Offenbarung verknüpft sind, und weist darauf hin, daß die Lehre vom Primat und von der Unfehlbarkeit des Papstes in der Zeit vor dem I. Vatikanum längst als zum *depositum fidei* gehörig angesehen worden ist, daß in der Diskussion aber offengeblieben war, *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 vom 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 eine wahre Lehre und später als endgültig zu halten betrachtet wurde, aber erst im letzten Schritt durch das I. Vatikanum auch als von Gott geoffenbarte Wahrheit definiert worden ist*⁴⁷.

Als aktuelles Beispiel führt die Kongregation dann die Entscheidung des Papstes an, mit welcher die Unmöglichkeit der Priesterweihe der Frau ausgesprochen wurde und auf die wir im nächsten Abschnitt noch näher eingehen werden. Es wird darauf hingewiesen, daß der Papst bewußt keine dogmatische Definition vornehmen wollte, daß er aber bekräftigt hat, daß diese Lehre endgültig zu halten ist⁴⁸. Wie durch das Beispiel von Primat und Unfehlbarkeit gezeigt werden konnte, sei dies jedoch kein Hindernis dafür, *daß das Bewußtsein der Kirche künftig dazu kommen kann, zu definieren, daß diese Lehre als von Gott geoffenbart zu glauben ist*⁴⁹.

Als Beispiele für unfehlbar vorgelegte Lehren aus dem Moralbereich führt die *nota doctrinalis* die Verwerflichkeit der Euthanasie, der Prostitution und der Unzucht an, wobei auf die Enzyklika *Evangelium vitae* sowie auf zwei Passagen des *Katechismus der katholischen Kirche* verwiesen wird⁵⁰.

Definitive Lehren, die nie als von Gott geoffenbart verkündet werden können, aber aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit mit der Offenbarung verbunden sind und von der Kirche definitiv vorgelegt werden, sind nach der *nota* beispielsweise die Rechtmäßigkeit einer Papstwahl oder eines ökumenischen Konzils, Heiligsprechungen und – das konkrete Beispiel kommt etwas überraschend, ist aber illustrativ und von hoher Aktualität – die Erklärung des Apostolischen Schreibens *Apostolicae curae* von Papst Leo XIII. über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen⁵¹.

⁴⁷ Ebd., Nr. 11.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Ebd., Nr. 11.

⁵⁰ Vgl. ebd., Nr. 11.

⁵¹ Vgl. ebd.

6. In jüngster Zeit definitiv vorgelegte Wahrheiten

Jedem einigermaßen aufmerksamen Beobachter der innerkirchlichen Entwicklung in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil konnte die in weiten Kreisen sich ausbreitende Tendenz nicht verborgen bleiben, die Bedeutung lehramtlicher Aussagen zu relativieren und die Lehrkompetenz des Papstes mehr oder minder deutlich auf unfehlbare *Ex-cathedra*-Äußerungen zu beschränken. Nicht wenige Autoren betonten die (an sich völlig korrekte und notwendige) Unterscheidung zwischen dem unfehlbaren und dem authentischen Lehramt und arbeiteten bewußt darauf hin, den nicht-unfehlbaren Äußerungen des Lehramtes Verbindlichkeit abzuspreehen und sie lediglich als respektable private Äußerungen (»römische Schultheologie«) zu betrachten. Es kann in dieser Hinsicht als symptomatisch angesehen werden, daß der »neue deutsche Denzinger«⁵² das *Credo des Volkes Gottes*, das Paul VI. 1968 verkündet hat, nicht abdruckt. Es soll offenbar als bloß privater Ausdruck des Glaubens des Papstes gelten und seiner normativen Bedeutung faktisch entkleidet werden.

Diese Entwicklung widerspricht natürlich dem Selbstverständnis und dem inneren Wesen der katholischen Kirche und konnte von der kirchlichen Autorität nicht hingenommen werden. Der Dissens mancher Theologen (und in der Folge vieler einfacher Gläubiger) gegenüber dem ordentlichen Lehramt hat auf breiter Basis mit der Enzyklika *Humanae vitae* eingesetzt, sich im Laufe der folgenden Jahrzehnte z.T. verfestigt und auf vielfache Weise nach Rechtfertigung gesucht. Der Heilige Stuhl ist offensichtlich bemüht, dieser schwierigen Situation Herr zu werden. Er hat, was nicht-administrative Maßnahmen anbelangt, besonders durch die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen⁵³ versucht, die Logik der Unterwerfung der Theologie unter das Lehramt und der Annahme seiner Lehren bis hin zu den Disziplinaranweisungen argumentativ herauszuarbeiten.

Aber nicht nur auf diesem theoretischen Weg hat der Heilige Stuhl versucht, die Verbindlichkeit lehramtlicher Aussagen aus der von den Protagonisten des Dissenses angestrebten faktischen Reduktion auf formell unfehlbare Lehrakte herauszuführen. Die nicht enden wollenden Forderungen nach der Priesterweihe der Frau haben den Papst 1994 dazu veranlaßt, im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis*⁵⁴ eine Erklärung abzugeben, die nicht nur in bezug auf diese konkrete theologische Frage höchst bedeutsam ist, sondern überhaupt auf die Verbindlichkeit lehramtlicher Aussagen im Sinne der *Professio fidei* neues Licht wirft. Der Papst beschließt seine Darlegungen mit den entscheidenden Worten: *Obwohl die Lehre über die nur*

⁵² Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Holping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg³⁷ 1991.

⁵³ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum veritatis* über die kirchliche Berufung des Theologen, 24. 5. 1990, AAS 82 (1990) 1550–1570.

⁵⁴ Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, 24. 5. 1994, AAS 86 (1994) 545–548.

Männern vorbehaltene Priesterweihe sowohl von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrt als auch vom Lehramt in den Dokumenten der jüngeren Vergangenheit mit Beständigkeit gelehrt worden ist, hält man sie in unserer Zeit dennoch verschiedenorts für diskutierbar, oder man schreibt der Entscheidung der Kirche, Frauen nicht zu dieser Weihe zuzulassen, lediglich eine disziplinierte Bedeutung zu.

Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben⁵⁵.

Angesichts der klaren Worte des Papstes – die dennoch offensichtlich nicht als *Ex cathedra*-Entscheidung kenntlich gemacht waren – wurde von nicht wenigen die Frage aufgeworfen, welche theologische Qualifikation diese Lehre nun beanspruche⁵⁶. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat deshalb wenig später offiziell das *Dubium* formuliert, ob diese Lehre als zum *depositum fidei* gehörig einzustufen sei, und den Zweifel mit einem Ja beantwortet. Zur Begründung führte sie mit päpstlicher Approbation aus: *Diese Lehre fordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist (vgl. II. Vatikanisches Konzil, LG 25). Aus diesem Grund hat der Papst angesichts der gegenwärtigen Lage in Ausübung seines eigentlichen Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), die gleiche Lehre mit einer förmlichen Erklärung vorgelegt, in ausdrücklicher Darlegung dessen, was immer, überall und von allen Gläubigen festzuhalten ist, insofern es zum Glaubensgut gehört*⁵⁷.

Die Stellungnahme der Kongregation für die Glaubenslehre hat keinen Zweifel an der Endgültigkeit und Irreformabilität dieser Lehre gelassen. Nicht für jedermann war freilich ersichtlich gewesen, daß der Papst sie als *definitive tenenda*, nicht aber als *de fide divina et catholica* gekennzeichnet hat. Insbesondere die Formulierung des *dubium* – Zugehörigkeit dieser Lehre zum *depositum fidei* oder nicht – und die affirmative Antwort darauf wiesen in die Richtung auf Feststellung einer vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt unfehlbar vorgetragenen *Glaubens*-Lehre im engeren und eigentlichen Sinn. Erst die *nota doctrinalis* hat hier offiziell Klarheit geschaffen.

Was ist also in *Ordinatio sacerdotalis* geschehen? Wir können zusammenzufassen versuchen:

⁵⁵ Ebd., Nr. 4.

⁵⁶ L. Scheffczyk/A. Ziegenaus, a. a. O., interpretieren z. B. – wie sich zeigen wird, fälschlicherweise – folgendermaßen: »Es handelt sich dabei um einen Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramtes, der eine in der Tradition der Kirche angelegte Offenbarungswahrheit beinhaltet. Ihm gegenüber ist nicht nur ein »silentium obsequiosum« zu wahren, sondern eine Glaubenszustimmung zu leisten« (S. 125).

⁵⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, *Responsum ad dubium circa doctrinam in Epistula Apostolica »Ordinatio Sacerdotalis« traditam*, 28. 10. 1995, AAS 87 (1995) 1114.

- 1) Es ist keine Kathedralentscheidung ergangen.
- 2) Der Papst hat formell festgestellt, daß es sich bei der Lehre von der mangelnden Vollmacht der Kirche, Frauen die Priesterweihe zu erteilen, um eine zum *depositum fidei* gehörige Lehre handelt, die vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt unfehlbar vorgelegt wird.
- 3) Der Papst behauptet, daß diese Lehre auf Schrift und Überlieferung gründet, erklärt sie aber nicht ausdrücklich als geoffenbart. Es liegt also kein Dogma vor.
- 4) Wer diese Lehre hartnäckig leugnet, steht nicht mehr in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, ist aber nicht Häretiker und verfällt daher auch nicht der Tatstrafe der Exkommunikation gemäß CIC, can. 1364 § 1.

In ähnlicher Weise wie in *Ordinatio sacerdotalis* ist der Papst dann in der Enzyklika *Evangelium vitae* verfahren. Auch dem theologisch nicht geschulten Leser fällt sofort auf, daß Johannes Paul II. an drei Stellen der Enzyklika gleichsam einen »anderen Ton« anschlägt, nämlich dort, wo er von der direkten Tötung des Unschuldigen, von der direkten Abtreibung und von der Euthanasie handelt⁵⁸. In diesen drei Punkten bestätigt er jeweils Lehren, die vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt vorgetragen werden, und er qualifiziert sie als Dogma⁵⁹ bzw. als unfehlbare Lehren⁶⁰, ohne den Modus einer Kathedralentscheidung zu wählen. Eine solche ist nicht nötig, weil die betreffenden Lehren aufgrund der allgemeinen Lehrverkündigung bereits zum *depositum fidei*, wenigstens im weiteren Sinne, gehören. Der Papst stellt bloß aus gegebenem Anlaß fest, daß es sich tatsächlich so verhält: Diese Lehren können sich niemals ändern.

7. Die durch »*Ad tuendam fidem*« geschaffene neue Rechtslage

Wir haben eingangs darauf hingewiesen, daß durch die Verlautbarung der neuen *Professio fidei* eine Gesetzeslücke entstanden war, die der Papst durch das *Motu proprio Ad tuendam fidem* geschlossen hat. Die Wahrheiten des zweiten Absatzes der

⁵⁸ Johannes Paul II., Enz. *Evangelium vitae* über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (EV), 25. 3. 1995, AAS 87 (1995) 401–522, Nr. 57 (direkte Tötung unschuldigen Lebens), Nr. 62 (Abtreibung), Nr. 65 (Euthanasie).

⁵⁹ Das gilt nach Auskunft der *nota doctrinalis* (Nr. 11 und Anm. 31) für die direkte Tötung unschuldigen menschlichen Lebens. Die vom Papst in EV 57 verwendete Formulierung lautet: *Doctrina haec, cuius innituntur radices illa in nos scripta lege quam, praeunte rationis lumine, quivis homo suo reperit in animo (cfr. Rom 2,14–15), inculcatur denuo Sacris in Litteris, Ecclesiae Traditione commendatur atque ordinario et universali Magisterio explanatur.*

⁶⁰ Dies gilt laut *nota doctrinalis* (Nr. 11 und Anm. 34) für die Euthanasie als schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes. Die Formulierung von EV 65 lautet: *Haec doctrina lege naturali atque Verbo Dei scripto adnixa, Ecclesiae Traditione traducitur atque Magisterio ordinario et universali explicatur.* Über die in EV 62 verurteilte Abtreibung äußert sich die *nota doctrinalis* nicht. Ein Vergleich mit den beiden anderen Verurteilungen ergibt, daß es sich bei der Ächtung der direkten Abtreibung um eine irreformable Lehre handelt, die nicht als Glaubenslehre, sondern bloß als *sententia definitive tenenda* vorgelegt wird. Der Wortlaut: *Haec doctrina naturali innititur lege Deique scripto Verbo, transmittitur Ecclesiae Traditione atque ab ordinario et universali Magisterio exponitur.*

Schlußformel des Glaubensbekenntnisses von 1989 hatten – anders als die des ersten und dritten Absatzes – trotz ihrer großen Bedeutung für die Bewahrung des Glaubens keine förmliche Entsprechung in den einschlägigen Normen des *Codex Iuris Canonici*.

In groben Zügen stellt sich die durch *Ad tuendam fidem* verfügte Neuregelung nun wie folgt dar⁶¹:

1) Alle bisher geltenden einschlägigen Bestimmungen des *Codex* bleiben aufrecht. Es werden lediglich Einschübe vorgenommen, um die Verpflichtung zur Annahme der vom Lehramt definitiv verkündeten Wahrheiten ausdrücklich zu verankern.

2) Bisher – und daran ändert sich nichts – sprach der *Codex* einerseits die Verpflichtung zur Annahme der Dogmen aus, die *fide divina et catholica* zu erfolgen hat⁶²; die hartnäckige Leugnung oder Bezweiflung von Dogmen gilt als Häresie⁶³; und der Häretiker verfällt der Exkommunikation *latae sententiae*⁶⁴. Andererseits bestimmte der *Codex* – und das bestimmt er weiterhin –, daß die Gläubigen den Lehren des *magisterium authenticum* ihre Zustimmung leisten müssen⁶⁵. Diese wird als *religiosum intellectus et voluntatis obsequium* qualifiziert und ausdrücklich vom *fidei assensus* unterschieden. Weigert sich jemand hartnäckig, diese religiöse Unterwerfung zu vollziehen, kann über ihn eine gerechte Strafe verhängt werden⁶⁶.

3) Die mit *Ad tuendam fidem* verfügte »Novelle« bezieht nun diese letzte Strafan drohung auch auf den hartnäckigen Leugner definitiver Lehren⁶⁷ und schreibt für alle Gläubigen (im Sinne des 2. Absatzes der *Professio fidei*) die folgende Verpflichtung vor: *Fest anzuerkennen und zu halten ist auch alles und jedes, was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird, das also, was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; daher widersetzt sich der Lehre der katholischen Kirche, wer diese als endgültig zu haltenden Sätze ablehnt*⁶⁸.

»Roma locuta, causa finita«? Der neue gesetzgeberische Akt des Papstes wird vielleicht keine unmittelbar erkennbaren Auswirkungen zeitigen. Die mannigfalti-

⁶¹ Wir beschränken uns bewußt auf den CIC und ziehen die gleichzeitigen Änderungen im CCEO – die genau parallel erfolgt sind – nicht heran, um die Darstellung nicht über Gebühr zu verkomplizieren.

⁶² CIC, can. 750; jetzt can. 750 § 1 (vgl. Anm. 28).

⁶³ CIC, can. 751 (vgl. Anm. 28).

⁶⁴ CIC, can. 1364.

⁶⁵ CIC, can. 752 (vgl. Anm. 29).

⁶⁶ CIC, can. 1371, 1^o.

⁶⁷ CIC, can. 1371, 1^o (in der ergänzten Fassung). Diese lautet: *Iusta poena puniatur: 1^o qui, praeter casum de quo in can. 1364 § 1, doctrinam a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico damnatam docet vel doctrinam, de qua in can. 750 § 2 vel in can. 752, pertinaciter respuit, et ab Apostolica Sede vel ab Ordinario admonitus non retractat; 2^o qui aliter Sedi Apostolicae, Ordinario, vel Superiori legitime praecipienti vel prohibenti non obtemperat, et post monitum in oboedientia persistit.*

⁶⁸ CIC, can. 750 § 2. Dieser § 2 lautet im Originaltext: *Firmiter etiam amplectenda ac retinenda sunt omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab Ecclesiae magisterio definitive proponuntur, scilicet quae ad idem fidei depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur; ideoque doctrinae Ecclesiae catholicae adversatur qui easdem propositiones definitivae tenendas recusat.*

gen Proteste, die er ausgelöst hat⁶⁹, zeigen aber, daß er zumindest eines jener unübersehbaren Signale mehr darstellt, die das Lehramt in den letzten Jahren in zunehmendem Maße setzt, um das *depositum fidei* zu schützen und dem christlichen Volk bewußt zu machen, daß die Glaubenswahrheiten sich nicht auf einige definierte Lehrsätze reduzieren lassen, sondern ein organisches Ganzes bilden – eine »Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre«, wie das II. Vatikanische Konzil erklärt⁷⁰, die in einer mehr oder weniger engen Verbindung mit dem Fundament des Glaubens stehen, aber jedenfalls immer Wahrheiten bleiben, die Gott geoffenbart hat oder die in engstem Zusammenhang mit seiner Offenbarung stehen. Viele von ihnen lehrt die Kirche mit großer Beständigkeit. Und ihr Voranschreiten in der Erkenntnis der Offenbarung bringt es mit sich, daß diese Beständigkeit ihr im Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes in einigen Punkten nach und nach zur vollen Gewißheit wird.

⁶⁹ Einen knappen Überblick bietet A. Laun, *Aus Sorge um die Bewahrung des Glaubens: Ad tuendam fidem*, in »Kirche heute« 11 (1998), S. 12–18.

⁷⁰ II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Unitatis redintegratio* über den Ökumenismus, Nr. 11.

Was wird heute unter Gewissen verstanden?

Etappen einer Fehlentwicklung

Von Walter Braun, Mainz

1. Vorbemerkung

Nicht erst durch den Streit um den § 218 ist die Frage nach dem Gewissen in eine Krise geraten, sondern sie schlummert schon viel länger, mindestens durch das ganze zu Ende gehende Jahrhundert hindurch, und sie erreichte einen Höhepunkt beim Kampf gegen die Diktaturen vor und in der zweiten Hälfte dieser Zeit. Daran können wir auch sehen, dass die Frage nach seiner Funktionsfähigkeit in unserer Zeit den religiösen Raum weit übersteigt und beispielsweise auch im politischen Raum eine große Rolle spielt, gleichwohl ist der Hintergrund des Gewissens immer ein religiöser, auch heute noch. Auch seit dem Sieg der Alliierten 1945 ist die Gewissensfrage nicht zur Ruhe gekommen. Die Frage ist seitdem, ob durch die alliierte Anmaßung der totalen Kapitulation und ihre politischen Maßnahmen nicht Tatsachen geschaffen worden sind, denen die Besiegten unwiderruflich zustimmen müssen und die sich auf das Leben von vielen Menschen oder auch nur von einzelnen auswirken. Die Frage nach dem Gewissen spielt, um noch ein Beispiel zu nennen, auch bei der Frage nach der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Homosexualität und erst recht, ob Homosexuelle auch heiraten sollen oder dürfen, eine Rolle.

Bleiben wir hier bei der Problematik des § 218 stehen, die auch durch ein politisches Gesetz geschaffen worden ist, in dem die Quadratur des Kreises verlangt wird: Es soll auf das Leben hin beraten werden und nicht auf den Tod, d. h. die Abtreibung der Leibesfrucht, aber der Schwangeren soll gleichzeitig die letzte Entscheidung vorbehalten bleiben. Schon in diesem Ansatz zeigt sich die ganze Verwirrung des Gewissens. Auf wen soll sich das Gewissen beziehen? Auf welche Norm? Oder ist das vom Gesetzgeber gar nicht so ernst gemeint, wenn gleichzeitig dazu gesagt wird, dass die Frau die letzte Entscheidung hat. Auch hier wird keine Norm genannt, es sei denn, man nimmt die Frau selbst zur Norm. Nun könnte man sagen, dass die Norm natürlich das fünfte Gebot sei, doch hier weicht der Gesetzgeber ja selbst von dieser einzig möglichen Form ab, wenn er sagt, dass die Abtreibung zwar selbst rechtswidrig, aber straffrei bleibe. Das kann er doch nur sagen, weil eben bei vielen eine Unklarheit darüber besteht, dass das Kind in den ersten drei Monaten auch schon menschliches Leben ist und die personalen Strukturen eines Menschen besitzt, eine Lehre, an der die katholische Kirche seit eh und je festgehalten hat. *Thomas von Aquin* schreibt: »Es heißt, das Gewissen sei das Gesetz unseres Geistes, weil es der

Spruch der Vernunft ist, hergeleitet aus dem Gesetz der Natur«¹. Wendet man diese Aussage auf die obige Aussage des Gesetzgebers zur Abtreibung an, dann kann man nur wieder in Verwirrung geraten. Wer hat die Vernunft und damit das Gewissen auf seiner Seite? An anderer Stelle heißt es bei *Thomas*: »Wenn die Vernunft, mag sie auch im Irrtum sein, etwas als Gottes Gebot vor uns aufrichtet, dann heißt die Weisung der Vernunft verachten das gleiche wie Gottes Gebot verachten«². Es ist ganz offensichtlich, dass beim *Aquinate* die Vernunft mit Gott identisch ist, und das ist dann auch die Norm, die ihrerseits mit der Natur identisch ist.

2. Die herkömmliche Auffassung über das Gewissen

Seit alters her ist der übliche Begriff für das Gewissen »conscientia«, was Mitwissen bedeutet. Das ist eine interessante Tatsache, die m. W. noch nie einer Deutung unterzogen worden ist, obwohl die Literatur über das Gewissen nicht gering ist. Der Begriff »conscientia« als Mitwissen deutet darauf hin, dass das Gewissen im Schnittpunkt einer Sache liegt, die einerseits über den Menschen hinausführt, ihn transzendiert, aber in Gott seinen Ursprung hat, andererseits aber auch Gott zum Menschen hin transzendiert. Was da in Anspruch genommen wird, ist philosophisch gesehen das Sein. Beide, Gott und der Mensch, wissen also um das Gute ebenso wie das Böse. Das eine soll man tun, das andere unterlassen. Das Gewissen ist also ein Organ, in dem sich beide berühren. Auch das ist »Mitwissen«. Der Amerikaner *Jaynes*, dessen psychologisierendem Konzept ich nicht zustimmen kann, spricht zutreffend: »Die Helden der ›Ilias‹ überlegen nicht, was als nächstes zu tun sei. Sie haben kein Bewusstsein in dem Sinn, wie wir das von uns sagen, und auf gar keinen Fall verfügen sie über die Gabe der Introspektion ... Die Handlungen werden nicht von bewussten Planungen, Überlegungen oder Motiven in Gang gebracht, sondern durch das Handeln der Götter initiiert«³. Das Gute und das Böse sind also sozusagen selbstverständlich. Diese Überlegungen sind natürlich alt und haben dazu geführt, dass man die Frage stellte, ob das Gewissen nicht eine biologische Verankerung hat, ein Problem, das man auch syneidesis nennt und ganz allgemein als die Vorform des Bewusstseins behandelt⁴. Selbstverständlich ist das Gewissen ein menschliches Organ, und weil es das ist, muss es in etwas Menschliches eingebettet sein. Wir können daher unseren Begriff »conscientia« erweitern in: Gewissen/Bewusstsein. Dieses Bewusstsein wird im Altertum und Mittelalter kaum einmal erwähnt, denn für die Alten war das Bewusstsein ein Teil des Seins, und nur dieses war interessant. Noch

¹ Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate* 17,1 ad 1.

² Thomas von Aquin, *Summa theologica* I,II, 19,5 ad 2.

³ Julian Jaynes, *Der Ursprung des Bewusstseins*. Reinbek bei Hamburg 1993, S. 94f. (Rowohlt/Sachbuch 9529).

⁴ Vgl. Walter Braun, *Vom Gewissen zum Bewusstsein*. In: *Wiener Jahrbuch f. Philosophie* XXVIII/1996, S. 95f. (S. 95–112); vgl. auch Walter Braun, *Gewissen als Fetisch?* In: *Pädag. Rundschau* 46 (1992), H. 4, S. 451–460.

einmal *Jaynes*: Denn im Bewusstsein sehen »wir niemals etwas zur Gänze«, wie es sich in der Realität verhält. Wir sehen etwas nur analog. Er nennt das auch Spatialisierung des Bewusstseins⁵. Das ist mit der Hauptgrund, warum die Philosophen des Altertums und des Mittelalters sich wenig oder gar nicht um das Bewusstsein gekümmert haben. Es ging ihnen um das Ganze und nicht um einen Teil. Das Ganze aber ist das Sein.

Das Gewissen ist ein Organ der Erkenntnis. *Augustinus* nennt dieses Organ das Herz als die personale Mitte, dem das Ich gegenübersteht. Mit dem Ich wird das verhärtete Herz, das sich dann in einem Krankheitszustand befindet, bezeichnet. Durch den Glauben wird dieses kranke Herz geheilt und zum Leben befähigt⁶. »Es ist verständlich, dass hier auch die Frage nach der *conscientia* im Sinne des Bewusstseins ihren Platz hat. Dazu ist es notwendig, im ganzen menschlichen Werden und Reifen auf die bewegenden Kräfte aufmerksam zu machen, was in diesem Zusammenhang durch die Betrachtung des *Cor* im affektiven Leben des Menschen, insofern der Affekt eine ganzheitliche leib-seelische Äußerung ist, geschieht«⁷. Es ist ganz klar, dass hiermit auch die Erkenntnis, vor allem aber der Wille gemeint ist. Wie sehr das richtig ist, zeigt *Maxsein* in den beiden Willen, im göttlichen und im menschlichen Willen. Der Mensch soll sich nach dem Willen Gottes richten und nicht umgekehrt der göttliche Wille zum menschlichen abgequert werden⁸. Das geht nicht ohne das rechte Erkennen, das vor allem *Thomas von Aquin* im Anschluss an *Aristoteles* zum Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Gewissenshaltung macht, wie wir gerade gesehen haben. Denn immer ist bei ihm die Vernunft im Spiel, wenn es um das Gewissen geht. So heißt es dann noch bei ihm in den »*Quaestiones disputatae*«: »Nicht der Mensch schafft sich selber das Gesetz. Sondern kraft seiner Erkenntnis, durch die er das von einem anderen geschaffene Gesetz gewahrt, wird er gebunden, das Gesetz zu erfüllen«⁹.

Sein Gegenspieler *Duns Scotus* aus der Franziskanerschule favorisiert wieder stärker den Willen. Zwar gibt er zu, dass der Intellekt erste Prinzipien erkennt, aber der Wille, der »das Gute im allgemeinen will«, ist bei ihm dann doch stärker gewichtet als bei *Thomas*¹⁰. Insgesamt aber bleibt die Zerteilung von Gewissen/Bewusstsein.

In neuerer Zeit hat man das Gewissen und das Bewusstsein wohl näher zueinander bringen wollen und statt vom Gewissen auch vom Selbstbewusstsein gesprochen. So hat ein christlicher Philosoph wie *Hans Eduard Hengstenberg* vom Gewissen als dem Selbstbewusstsein oder Selbstwertbewusstsein gesprochen. Er schreibt: »Unter Selbstbewusstsein verstehen wir das intuitive und ungegenständliche Wissen von

⁵ Julian Jaynes, *Der Ursprung des Bewusstseins*, S. 80f.

⁶ Vgl. Anton Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*. Salzburg 1966, S. 110f.

⁷ Ebd., S. 96.

⁸ Vgl. ebd., S. 99.

⁹ Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate* 17,3 ad 1.

¹⁰ Vgl. Étienne Gilson, *Johannes Duns Scotus. Eine Einführung in seine Gedanken*. Düsseldorf 1959, S. 631f.

der ganzen Fülle dessen, was zu dem jeweiligen Zeitpunkt an geistigen, seelischen und seelisch-geistigen (auch vital fundierten!) Realitäten von unserer Person als Eigenbetontes erfahren wird«¹¹. Allein der Begriff Selbstbewusstsein ist in der Philosophie nicht allgemein gebräuchlich und überdies auch mehrdeutig. Er changiert zwischen mehreren Polen. So kann man z.B. der Selbstgewißheit die Selbsttäuschung gegenüberstellen oder das Selbstbewusstsein als Selbstgewißheit betrachten, dann ist es ein Ich, das seine Selbstgewißheit selber produziert. Dabei scheint es in diesem letztgenannten Falle hauptsächlich um Wissen zu gehen¹². Das trifft alles keineswegs das, was wir unter Gewissen verstehen, das vor allem einen personalen Charakter hat und transzendent und nicht transzendental verstanden wird. Man könnte sagen, dass das Selbstbewusstsein eben in einer potenzierten Form die Unklarheit des Begriffs »Bewusstsein« wiedergibt. Die Crux ist und bleibt, dass alle Wortverbindungen mit Bewusstsein sich immer mehr im Bereich des Subjektiven bewegen. Und hier scheinen wir am Kern des Bewusstseinsbegriffs überhaupt zu stehen. Wenn wir mit dem Bewusstsein ein Ich in Verbindung bringen, driften wir zu leicht ab ins Psychologische.

3. Das Gewissen weicht dem Bewusstsein

Die eigentliche Umkehrung von Gewissen/Bewusstsein zum Bewusstsein/Gewissen – wobei das Gewissen in der weiteren Entwicklung eine immer geringere Rolle spielt – findet bei *René Descartes* statt. Er muss in seiner Zeit kaum verstanden worden sein – als er nach seinem Postulat: cogito ergo sum (ich denke, also bin ich) den Bewusstseinsbegriff entwickelte, denn er fiel aus dem Rahmen damaligen Denkens. Er bleibt aber den mittelalterlichen Den kern des Gewissens treu, wenn er sagt, zwei Arten des Bewusstseins gebe es, die eine Art enthalte das Vorstellen (perceptio), womit die Tätigkeit des Verstandes gemeint ist, und die andere Art ist das Wollen (volitio)¹³. Damit hat er freilich auch das Bewusstsein wie in der Scholastik das Gewissen als Erkenntnisorgan abgestempelt. Ob es wirklich eines ist, werden wir noch sehen. Aber dieses ist nicht mehr von der transzendenten Struktur des Gewissens abhängig, sondern dieses kommt aus der eigenen Natur. Dort kommen die Ideen her. Aber es gibt auch Ideen, die von außer mir befindlichen Dingen stammen¹⁴. Diese Ideen aber können in keiner Weise etwas sittlich legitimieren, als reine Ideen können sie das nicht. Das Bewusstsein kann schon von hier aus gesehen kein Ersatz für das Gewissen sein. Das Bewusstsein kann schließlich auch nicht der Kern der Person sein, die verantwortlich handelt. Es kann keine Empfehlung geben, wie es seither das Gewis-

¹¹ Hans-Eduard Hengstenberg, *Ethik*. 2. Aufl., Würzburg 1989, S. 146.

¹² Vgl. Hans Radermacher, *Selbstbewusstsein*. In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Hrsg. v. H. Krings u. a. (6 Bde.), Bd. 5. München 1974, S. 1318 (S. 1305–1325).

¹³ René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*. Übersetzung v. A. Buchenau. 8. Aufl., Hamburg 1992, S. 11 (I, 32) (Philos. Bibl. Nr. 28).

¹⁴ René Descartes, *Meditationen III*, 36–45.

sen getan hat. Die äußeren Ideen hängen nicht vom Willen ab, sondern kommen von außer mir sich befindlichen Ursachen. Sind es aber Triebe, die von innen kommen, so gibt *Descartes* zu, dass sie ihn früher schon öfter nach der schlechten Seite hin geführt haben. Das ist der einzige moralische Hinweis, den er gibt, der wichtig ist, der aber noch nicht als moralische Legitimation bewertet werden kann.

Es bleibt noch die Frage nach der Gewissheit, das ist bei *Descartes* die Frage nach der Klarheit und Deutlichkeit der Ideen¹⁵. Davon hängt nun ab, ob etwas wahr ist, denn sein Satz lautet, dass alles, was uns klar und deutlich im Bewusstsein erscheint, auch wahr ist. Kann das Kriterium »klar und deutlich« auch eine sittliche Empfehlung sein? Ist das, was wahr ist, auch sittlich geboten? Auch *Aristoteles* und *Thomas* machen hier einen deutlichen Unterschied. Hier soll der Neuscholastiker *Baur* als Zeuge für beide stehen, er schreibt: »Ein Gut ist alles das, was in der Richtung der Vollkommenheit eines Dings liegt, was seiner Normatividee, seinen Wesensgesetzen, seiner Naturanlage, seinem natürlichen Streben, seinem Zweck entspricht«¹⁶. Dagegen spricht er von der Wahrheit und vom Wahrsein als von etwas, was eine Beziehung zu einem Seienden hat, »insofern es auf ein Denken gegenständlich bezogen ist, ... rein aus dem Seinsbegriff als solchem, können wir die Idee des Wahrseins nicht gewinnen«¹⁷. Das ist eindeutig! Das Wahre und das Gute können nicht ohne weiteres identifiziert werden. Im Gegenteil, die Gewissheit, die immer wieder von *Descartes* angeführt wird, bindet die Wahrheit noch an das Ich, und das ist noch einmal eine Einschränkung der Wahrheit, ganz gemäß dem *cogito ergo sum*.

Die Folgen für das Gewissen sehen wir schon bald. *Leibniz* dehnt das Bewusstsein auch auf das Unbewusste aus und eilt einem *Sigmund Freud* weit voraus. Noch weiter geht ein unbekannter Autor, der im Umfeld des englischen Philosophen *Locke* zu suchen ist, der das Wahre und das Gute miteinander verschmilzt und im Bezug auf das Bewusstsein damit zu einer völligen Überhöhung kommt. Für ihn ist es das Zeichen der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Bewusstsein. Damit aber kann es hinsichtlich des Bewusstseins keine Differenz mehr geben zwischen wahr und gut, sondern beides fällt zusammen¹⁸. Hier sind also das Wahre und das Gute identisch. Die Folge ist, dass das Bewusstsein als etwas Göttliches angesehen wird und dass die Frage nach dem Falschen oder gar dem Bösen unangebracht ist. Damit ist auch das, was *Descartes* von den Trieben sagt, nicht mehr gültig. Ein ethisches Problem stellt sich damit gar nicht mehr, im Gegenteil die Göttlichkeit oder Gottähnlichkeit unseres Bewusstseins ergibt im Umkehrschluss, dass alles das, was wir im Bewusstsein haben, sogar sittlich geboten erscheint. Damit ist aber die Frage nach Gut und Böse, wie sie bis *Descartes* eine entscheidende Rolle gespielt hat, völlig eliminiert¹⁹. Aber populäres Wissen war das noch nicht. Das sollte noch fast dreihundert Jahre dauern,

¹⁵ René Descartes, Abhandlungen über die richtige Methode des Vernunftgebrauchs. Stuttgart 1969, S. 31 (Reclams Univ. Bibl. Nr. 3767).

¹⁶ Ludwig Baur, *Metaphysik*. 3. Aufl., München 1935, S. 87 (Philos. Handbibliothek, Bd. VI).

¹⁷ Ebd., S. 83.

¹⁸ Pseudo-Mayne, Über das Bewusstsein. Engl.-Dtsch. Übersetzung v. R. Brandt, Hamburg 1983, S. 97ff (Philos. Bibl. Nr. 558).

¹⁹ Vgl. Walter Braun, Vom Gewissen zum Bewusstsein, a. a. O., S. 104ff.

aber die entscheidende Bresche war geschlagen. Was blieb, war freilich die Vorstellung, dass das menschliche Bewusstsein trotz aller Individualisierung doch Gemeinsamkeiten haben müsse, die in sich nicht schlecht sein können. Das wurde auch von den Gesetzen, die wir heute etwa im Bürgerlichen Gesetzbuch finden können, rezipiert. Erst seit der »Entkriminalisierung« mancher sittlichen Forderung in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts gewinnt der Gedanke mehr und mehr Raum, dass der einzelne sich selbst nicht verfehlen könne. Es hat sich gezeigt, dass solche Entkriminalisierung von Gesetzen bedeutende Wirkung für das Bewusstsein und das ganze Leben der Menschen untereinander hat. Insofern ist auch im Hinblick auf den § 218 die Formulierung »rechtswidrig, aber nicht strafbar« im Grunde genommen als ein Freispruch jeder Abtreibungshandlung oder doch ihre Bagatellisierung zu betrachten. Die feine Differenz, die darinnen steckt, ist kaum noch ein Hindernis. Denn was in unserem Bewusstsein ist, kann doch gar nicht schlecht sein.

4. Weitere Beeinträchtigungen der Funktionsfähigkeit des Gewissens

4.1 Das sogenannte biogenetische Grundgesetz

Eine weitere Aushöhlung des Gewissensbegriffs ergab sich durch den Darwinismus, der nicht mit *Darwin* beginnt, sondern erst mit seinen Nachfolgern. *Ernst Haeckel* ist einer davon. Er nennt die Tatsache des menschlichen Bewusstseins eine wunderbare Erscheinung, über dessen Ansichten die Auffassungen allerdings weit auseinander gingen, womit er zweifellos recht hat. Wörtlich heißt es bei ihm: »Die einzige Quelle unserer Erkenntnis des Bewusstseins ist dieses selbst, und hier liegt in erster Linie die außerordentliche Schwierigkeit seiner wissenschaftlichen Untersuchung und Deutung. Subjekt und Objekt fallen hier in eins zusammen: das erkennende Subjekt spiegelt sich in seinem eigenen inneren Wesen, welches Objekt der Erkenntnis sein soll. Auf das Bewusstsein anderer Wesen können wir also niemals mit voller objektiver Sicherheit schließen, sondern immer nur durch die Vergleichung seiner Seelen-Zustände mit unseren eigenen.«²⁰ Hier ist eine neue Veränderung eingetreten. Das Bewusstsein ist also die einzige Erkenntnisquelle, die wir haben, und sie spiegelt unser Inneres wider. Von äußeren Dingen, die sich im Bewusstsein »widerspiegeln«, ist also gar keine Rede mehr. Das lässt schon hier den Verdacht aufkommen, dass das so beschriebene Bewusstsein auch eine normative Funktion hat. Dieser Verdacht verstärkt sich noch, wenn wir das von *Haeckel* aufgestellte Biogenetische Grundgesetz betrachten, das heute allenfalls noch als eine »biogenetische Regel« gilt, was eine nicht unwesentliche Änderung seines Charakters bedeutet. Es lautet: »Die Ontogenese (Individualentwicklung; d. Vf.) ist eine kurze und schnelle Rekapitulation der Phylogenese (Stammesentwicklung; heute Gesellschaftsentwicklung; d. Vf.)«²¹.

²⁰ Ernst Haeckel, *Die Welträthsel*. Stuttgart 1899, S. 70 u. S. 71.

²¹ Ebd., S. 36.

Das bedeutet, dass die Gesellschaftsentwicklung generell Vorrang hat und die Einzelentwicklung in jedem Fall von der Gesellschaftsentwicklung abhängig ist. Mehr noch: Am günstigsten für die Ontogenese wie für die Phylogenese ist es, wenn beide zusammenfallen, denn dann ist die Harmonie wirklich vollendet, der einzelne geht ganz in der Gesellschaft auf, und diese umfängt ihn ganz als ein Wesen, das zu ihr gehört²². Wir sehen, dass von der christlichen Lehre der Person als geistiges Wesen, wie es *Boethius* zuerst gelehrt hatte, nicht mehr viel übriggeblieben ist. Für die Frage nach dem Gewissen und der Verantwortung ist das ein besonders schwerer Einbruch. Das Sein, das der Kern des Gewissensbegriffs ist, ist hier endgültig dem Bewusstsein gewichen. Das Bewusstsein ist nur noch im eingeschränkten Sinne ein Erkenntnisorgan. Zunächst erkennt es nicht mehr universal alles, was für den Einzelmenschen von sittlicher Bedeutung ist, wird ja nicht vom Gewissen mehr ermittelt, sondern vom Bewusstsein, das nun etwas ganz anderes geworden ist als das mittelalterliche Gewissen/Bewusstsein; es ist zum Bewusstsein/Gewissen geworden mit der Maßgabe, dass es nicht mehr in der Transzendenz steht, sondern nur noch die Probleme der Gesellschaft reflektiert. Der Mensch ist kein personales Wesen mehr, sondern erkennt allenfalls noch persönliche Probleme, die nur anzeigen, dass es ihm noch nicht gelungen ist, seine Bedürfnisse ganz der Gesellschaft anzupassen, dass er also noch nicht vollkommen zum gesellschaftlichen Wesen geworden ist. Das schlägt sich zunehmend in der Philosophie und der Pädagogik des zu Ende gehenden neunzehnten und vor allem des zwanzigsten Jahrhunderts nieder.

4.2 Die Sozialisation in der Gesellschaft

Der Neukantianer *Paul Natorp* bringt es auf den Nenner: »Der Mensch wird zum Menschen allein durch die menschliche Gemeinschaft ... Der Mensch hinsichtlich alles dessen, was ihn zum Menschen macht, ist nicht erst als einzelner da, um dann auch mit andern in Gemeinschaft zu treten, sondern er ist ohne diese Gemeinschaft gar nicht Mensch«²³. Aber *Natorp* spricht hier von der Gemeinschaft. Ist das nicht etwas anderes? Gewiss, die Debatte über die beiden Begriffe kann hier nicht geführt werden. Der Soziologe *Alfred Tönnies* hat den Unterschied auf folgende Formel gebracht, wie *Alfred Bellebaum* es beschrieben hat: »In der Gemeinschaft leben die Menschen verbunden trotz allem, was sie trennt – in der Gesellschaft sind sie getrennt trotz allem, was sie verbindet«²⁴. Man könnte auch sagen: Die Gemeinschaft ist organisch gedacht, während die Gesellschaft funktional gedacht wird. Der Begriff »Gemeinschaft« ist heute fast ausgestorben, nicht ohne das Zutun des Nationalsozialismus, der in einer fast schon religiösen Form von der »Volksgemeinschaft« gespro-

²² Vgl. Walter Braun, *Mythos »Gesellschaft«. Metasozilogische Betrachtungen*. Weinheim 1994, S. 29 ff.

²³ Paul Natorp, *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Bes. v. R. Pippert, Paderborn 1994, S. 239.

²⁴ Alfred Bellebaum, Ferdinand Tönnies. In: *Klassiker des soziologischen Denkens* (2 Bde.). Hrsg. v. D. Käsler, Bd. 1, München 1976, S. 239 f., (S. 233–266).

chen hat. Auch deswegen beherrscht die Gesellschaft heute weithin das Feld. Auch in der »Volksgemeinschaft« war eben diese vorrangiger als der einzelne²⁵.

Vor allem von der Pädagogik wurde die These übernommen, dass der Mensch zuerst und vor allem ein soziales Wesen sei. Dazu gehört auch das, was man Kulturpädagogik nennt. Man hat daher den Begriff von der Sozialisation geprägt und hat damit die sogenannte zweite soziokulturelle Geburt gemeint, die den Menschen nach seiner leiblichen Geburt zu einem brauchbaren Glied der Gesellschaft macht. Sie sei, so wird meistens gesagt, funktionale Erziehung. Sie stehe somit gegen die intentionale (beabsichtigte) Erziehung²⁶. Allein, sieht man auf die weitere Entwicklung und auf die pädagogische Praxis, so gewinnt man immer mehr den Eindruck, dass nur in Richtung der Sozialisation gedacht und gehandelt wird, so dass die Erziehung eigentlich ganz in der Sozialisation aufgeht und das sogenannte Biogenetische Grundgesetz praktisch das Feld beherrscht. Das Fatale für unser Gewissensproblem ist eben die Tatsache, dass es gar nicht mehr gebraucht wird, denn die Gesellschaft – wer immer das auch ist oder sein soll – gibt nicht nur die Erziehungsziele, sondern überhaupt alle Ziele und Inhalte vor. Für das Gewissen ist gar kein Raum mehr, im Gegenteil, wer sein Gewissen heute noch ins Spiel bringt, ist eher ein Störenfried, denn er fällt damit aus dem Rahmen der Gesellschaft und zeigt damit, wie wenig er »angepasst« ist. Man könnte an die heute zu Recht vielgescholtene Political Correctness denken und von einer Sociological Correctness sprechen, die noch umfassender ist als jene. Auch im Zuge der Globalisierung wird diese Richtung noch verstärkt, so dass die personale Freiheit immer mehr in Bedrängnis gerät.

4.3 Der Wert

Die Wirksamkeit des Gewissens wird weiter durch die am Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommene Wertdiskussion immer mehr beeinträchtigt. Was Werte sind, vermag eigentlich niemand genau zu sagen, auch nicht die Begründer der Wertproblematik *Max Scheler* und *Nicolai Hartmann*. Nach ihnen sind Werte nicht ontologisch, aber auch nicht empirisch zu begründen. Sie sind in einem Zwischenreich verankert, das nicht genauer »örtlich« beschrieben wird. Die Werttheoretiker wehren sich aber alle gegen eine angesonnene Subjektivität der Werte. Bezeichnend ist, dass *Scheler* feststellt, dass das Sein der Werte kein Subjekt und auch kein transzendentes Ich voraussetze, es sei auch keine »Gegenstand intentionalen Erlebens und damit eines Bewusstseins von ...«. Andererseits schreibt er, dass das Werten eine besondere Art des »Bewusstseins von etwas« sei. »Werte müssen ihrem Wesen nach in einem fühlenden Bewusstsein erscheinbar sein«, wenn er auch bestreitet, dass Werte in ihrem Wesen »Bewusstseinserscheinungen« sind²⁷. *Nicolai Hartmann* schreibt: »Er

²⁵ Vgl. Walter Braun, *Mythos »Gesellschaft«*; s. Sachregister.

²⁶ Dietrich Goldschmidt, *Der Beitrag der Soziologie zur Erziehungswissenschaft*. In: B. Götz u. J. Kaltschmidt, *Erziehungswissenschaft und Soziologie*. Darmstadt 1977, S. 333f. (S. 333–347). (Wege der Forschung CCCC).

²⁷ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 5. Aufl.Hrsg. v. M. Scheler, Bern und München 1966, S. 271 u. 281 (Ges.Werke, Bd. 2).

(der Mensch) ist das ›Maß aller Dinge‹ (nach dem Wort des Protagoras), ihr Wertmaß. Er ist der Wertende. Man darf das nicht im Sinne eines Wertsubjektivismus missverstehen. Das ›Werten‹ des Menschen besteht nicht in der Wertgebung. Die Werte gibt nicht er. Die Werte sind ihm gegeben, sei es ideal oder als realisierte²⁸.

Es ist also ein ganz schmaler Grat, der hier zwischen Subjektivität und Objektivität gegangen wird, so dass man die Frage stellen muss, ob die Differenz nicht allzu spitz ausfällt, als dass sie wirklich verstanden und angewendet werden könnte. In der Lebenspraxis, wie wir sie im Alltag erfahren und auch im Sprachgebrauch, ist das Werten eine durchaus subjektive Angelegenheit²⁹. Gerade für die Ausbildung des Gewissens ist der Unterschied zwischen Wertgebung und Wertung nicht sehr hilfreich, sondern, wenn wir den Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitt sehen, ist die Wertgebung wieder eine Frage der Gesellschaft und der Wertende ist das Ich (Subjekt), der zwischen den von der Gesellschaft empfohlenen Werten wählen kann, aber keine anderen ins Spiel bringen darf, denn dann ist er ein Außenseiter, der mit Repressalien der Gesellschaft zu rechnen hat. Spätestens hier gerät das ganze Wertsystem in die Subjektivität, wie wir das z. B. beim Streit um den § 218 immer wieder erleben können. Bei vielen spielt das subjektive Werten dann eine ausschlaggebende Rolle. Schon die Feststellung des Gesetzes, dass die Frau die letzte Entscheidung über das Leben in ihrem Leib hat, ist ein unverhülltes Bekenntnis zu einem persönlichen Wertsystem.

Daraus geht auch hervor, dass die Werte nicht mit Tugenden gleichgesetzt werden können. *Thomas von Aquin* hat gesagt: »Der Natur sich anzugleichen, indem sie der Vernunft beistimmen; das ist das Eigentümliche der Tugenden, die der Begehrungskraft innewohnen«³⁰. Und an einer anderen Stelle der »Summa theologica« heißt es gleichsam ergänzend: »Wenngleich die Tugenden in ihrer Vollendung nicht in der Natur ihren Grund haben, so machen sie doch geneigt zu dem, was der Natur gemäß ist«³¹. Die Tugend ist danach von *Thomas* im Anschluss an die aristotelische Habituslehre entwickelt und zielt auf den ganzen Menschen, schließt also das sinnliche und das geistige Leben zusammen. Beide stehen in einem innigen Wechselverkehr. Für *Scheler* dagegen ist »Tugend ... die unmittelbar erlebte Mächtigkeit, ein Gesolltes zu tun. Im Falle des unmittelbar erfassten Widerstreits von (ideal) Gesolltem und Gekonntem, resp. in der unmittelbaren Erfassung des Nichtkönnens oder der Ohnmacht gegenüber einem als ideal gesollt Gegebenen entspringt der Begriff des Lasters«. Hier werden also von *Scheler* die Vernunft und die Natur durch das Erlebte ersetzt, denn das kommt seinem Wertbegriff am nächsten, ist aber dann keine Tugend mehr³². Und *Nicolai Hartmann* hält die antiken und christlichen Tugenden und Tugendlehren weitgehend für überholt, weil das »Wertgefühl« ein anderes geworden

²⁸ Nicolai Hartmann, Ethik. Berlin u. Leipzig 1926, S. 313.

²⁹ Vgl. Walter Braun, Das Nichts, der Nihilismus und seine Werte. Cuxhaven & Dartford 1988 passim (Essay Philosophie, Bd. 16); s. auch Walter Braun, Die Krise des Wertproblems und die Krise des westlichen Denkens. In: prima philosophia 6 (1993), H. 4, S. 337–350.

³⁰ Summa theologica I, II, 58 1 ad 3.

³¹ Ebd., I, II, 71 2 ad 1.

³² Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik ..., S. 213 f.

sei. Sein Tugendbegriff geht ähnlich wie bei *Scheler* auf den Wert als Grundlage der Tugend. Insofern, sagt er, sind die antiken Tugenden nicht uninteressant für eine Wertforschung – »eine Phänomenologie der sittlichen Wertmaterien in ihrer Mannigfaltigkeit«³³. Das grundlegend andere in der Wertlehre ist, dass das Sein und das Gute auseinandergerissen werden und an die Stelle der Vernunft und der Natur ein etwas unbestimmtes Gefühl des Erlebens tritt und die Unklarheit darüber, was dann eigentlich noch objektiv sein kann³⁴.

4.4. Die normative Kraft des Faktischen

Eng mit dem Wertproblem zusammen hängt die sogenannte normative Kraft des Faktischen, die vor allem heute in der Soziologie eine Rolle spielt. Der Begriff meint ja eigentlich ein illegales Verhalten, dass dadurch, dass man es tut – sei es, dass es kein Gesetz dafür gibt oder ein gesetzwidriges Verhalten toleriert und nicht bestraft wird –, auch eine Norm überschreitet und sei es nur eine Norm der Konvention. Das sogenannte gesellschaftliche Verhalten wird ja ständig liberalisiert oder liberalisiert sich selber, indem immer mehr Normen des Faktischen konstruiert und auch praktiziert werden. Wenn von der Konvention die Rede ist, muss hier besonders darauf hingewiesen werden, dass die religiösen Normen und die sogenannten gesellschaftlichen Normen sich immer weiter voneinander entfernen, was für die Gewissensbildung und die Wirksamkeit des Gewissens von großer Bedeutung ist. Wir haben es aber – um das gleich festzuhalten – mit einer doppelten Belastung der Wirksamkeit des Gewissens zu tun: Einmal ist es die Entfernung der bürgerlichen Gesetzgebung und ihrer Normen von denen, die der christliche Glaube setzt, zum andern aber sind die Differenzen, die sich aus der Abweichung von der Konvention ergeben und so die »normative Kraft des Faktischen« bedingen, wichtig.

Was hier normativ genannt wird, ist also zumindest ein Abweichen von der Konvention, und insofern kann man eigentlich nicht von einer Norm oder von Normen sprechen, denn es sind ja doch meist einzelne oder eine Minderheit, bei der es freilich nicht unerhebliche Dunkelziffern gibt, die nach einer anderen Norm leben. Eine Norm kann aber immer nur allgemeinverbindlich sein. Deshalb spricht *Wilhelm Korff* zu Recht lieber von der »normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugungen«, die wohl auch besser das zum Ausdruck bringen, was hier eigentlich gemeint ist³⁵. »Faktisch« meint also die im Augenblick gelebte Überzeugung, die sich rasch ändern, aber auch länger anhalten kann. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Normenbildung von unten her. Theoretisch könnte man sagen, dass dann, wenn nicht nur mehr eine Minderheit, sondern alle nach einer »faktischen Norm« leben, diese sich eigentlich durchgesetzt hat. Freilich fehlt dann immer noch die staatliche – nicht gesellschaftliche – Sanktionierung durch ein Gesetz.

³³ Nicolai Hartmann, *Ethik*. S. 122.

³⁴ Vgl. Walter Braun, *Das Nichts, der Nihilismus und seine Werte*, passim.

³⁵ Wilhelm Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*. 2. Aufl., Freiburg/München 1985, S. 139.

Wir sehen bei dieser Erörterung der Problemlage schon, dass auch hier gewertet wird. Deshalb könnte man auch hier wieder von einer doppelten Wertung sprechen: Einmal gehört dazu, dass ich mir selbst eine Norm setze, die außerhalb der geltenden Normen liegt. Die zweite »Wertung« liegt darin, dass ich sie mit allen Konsequenzen auch zu leben versuche, wenn dem nicht unübersteigbare Schwierigkeiten entgegenstehen. Das Werten ist also wieder eine Grundvoraussetzung, und hier wird noch einmal die tatsächliche Subjektivität des Wertungsvorgangs beleuchtet. Es wird dabei erneut deutlich, dass gesellschaftliche Maßgaben nicht ignoriert werden dürfen, denn diese sagen uns, welche Werte denn heute gerade gelten. Freilich muss man *Korff* zustimmen, der schreibt: »Die Selbsterfahrung weigert sich einfach zu leugnen, dass auch im Werten Vernunft, und zwar eine das Dasein je auslegende und entwerfende Vernunft am Werke ist«³⁶. Die Frage ist freilich, was hier noch Gewissen ist. Ist das noch die Spannung zwischen Natur und Vernunft, in der sich Tugend nach dem *Aquinaten* konstituiert?

5. Das Gewissen heute

Vom Gewissen zu reden, ist also, wie unsere Ausführungen schon gezeigt haben, nicht gerade modern. Man hat eine ganze Reihe von Ersatzbegriffen gefunden, die jedoch auch schaler Ersatz geblieben sind. Genannt werden sollen hier zwei: Das Über-Ich und die Vater-Imago. Beide können das heutige Denken über das Gewissen in etwa abstecken. Man sieht damit gleichzeitig, wohin die Reise geht, das Gewissen zu erklären, ins Psychologische nämlich, und das stimmt wiederum mit unserem Befund überein, das ist der Übergang vom Gewissen aus der Transzendenz zum Bewusstsein, also zur Immanenz. Dem vom Sein abgespaltenen Bewusstsein kann man tatsächlich mit psychologischen Mitteln besser beikommen als mit ontologischen. Ein anderer Zug ist die Dialektik der Kommunikation, das Modell der Kritischen Theorie, in der Gewissen in der Diskussion verhandelt wird, sozusagen auf dem Markt. Gewissen wird also seiner Intimität und damit auch der Transzendenz beraubt, denn alles, was öffentlich gemacht wird – man nennt das heute auch outen –, ist nicht mehr Gewissen, sondern verletzte personale Würde des Menschen, der bloßgestellt wird als einer, der gegen die Regeln der Gesellschaft verstoßen hat und doch noch mit einem gewissen Stolz das hinnimmt. Außerdem wird durch die Theorie der Kommunikation immer wieder alles neu in Frage gestellt, und es gibt nichts, worauf man sich verlassen kann. Hier sieht man die Richtigkeit und die Wichtigkeit von Konventionen.

Kein geringerer als *Hans Albert*, einer der bedeutendsten kritischen Rationalisten, hat festgestellt, dass auch die moderne Erkenntnislehre noch mit der klassischen Offenbarungstheorie arbeitet: »Auch die mit der Entstehung der modernen Wissen-

³⁶ Wilhelm Korff, Empirische Sozialforschung und Moral: In: *Concilium* 4 (1968), H. 5, S. 325 (S. 321–330).

schaft sich entwickelnde klassische Erkenntnislehre arbeitet mit einer Offenbarungstheorie der Wahrheit, allerdings einer Theorie, in der die Offenbarung gewissermaßen naturalisiert und demokratisiert, das heißt: ihres übernatürlichen und gleichzeitig ihres historischen Charakters beraubt und in die individuelle Intuition oder die individuelle Wahrnehmung verlegt wurde, ein Vorgang, der seine Parallele in der durch die Reformation bewirkte Auszeichnung hinsichtlich bestimmter moralisch-politischer Entscheidungen hatte, die für die sich herausbildende protestantische Tradition charakteristisch wurde³⁷. Doch als *Albert* diese Zeilen schrieb, gehörten sie eigentlich schon der Vergangenheit an. Zwar ist eine naturalisierte und demokratisierte Offenbarung auch heute noch im Spiel, doch ist die Stimmführerschaft längst auf die Gesellschaft in enger Verbindung mit der Soziologie und Psychologie übergegangen. Wenn das Gewissen entpersönlicht und auf Gruppen und Institutionen übertragen wird, muss auch die Verantwortung des Einzelnen zerstört werden, muss auch die personale Schuld verschwinden. Schuld sind immer die anderen, was ja auch dann zutrifft, wenn die soziologischen und psychologischen Theorien richtig wären. Hier wäre manches zur gegenwärtigen Beicht- und Bußpraxis zu sagen, wenn das den Rahmen dieses Aufsatzes nicht sprengen würde.

Der verstorbene Tiefenpsychologe *Viktor E. Frankl* hat geschrieben, dass das Gewissen die Stimme der Transzendenz sei. »Diese Stimme hört der Mensch nur ab, aber sie stammt nicht vom Menschen; im Gegenteil: erst der transzendente Charakter des Gewissens lässt uns den Menschen und lässt uns im besonderen seine Personalität überhaupt erst in einem tieferen Sinne verstehen³⁸.

Aber, so muss man auch hier ergänzen, das Gewissen darf nicht durch gesellschaftliche Konstrukte, die vor allem aus der Soziologie und Psychologie kommen, erklärt werden. Sonst landen wir eben nur im Bewusstsein, das den Menschen zur Abhängigkeit und nicht zur Freiheit führt. Das vielfach auch »soziales Gewissen« genannte Phänomen ist ein Pseudo-Gewissen, das nur den Fetisch des Gewissens darstellt³⁹. Ein solches »Gewissen« kann interagieren und kommunizieren, aber gerade dabei geht seine Freiheit verloren, wenn es nicht einen festen Standort in der Transzendenz hat, der sich in der Verantwortung zeigt. *Frankl* schreibt: »Ein Leben aus dem Gewissen heraus ist nämlich immer ein absolut persönliches Leben (vielleicht würde man besser vom personalen Leben sprechen; d. Vf.) auf eine konkrete Situation hin – auf das hin, worauf es je in unserem einmaligen und einzigartigen Dasein ankommen mag: das Gewissen begreift das konkrete ›Da‹ meines persönlichen (personalen: d. Vf.) ›Seins‹ immer schon ein⁴⁰. An anderer Stelle bemerkt *Frankl*, dass die Freiheit eine Freiheit des Willens ist und damit ein Freisein vom »Getriebensein«, und das ist Verantwortlichsein, und daher darf man das Gewissen nicht nur

³⁷ Hans Albert, *Traktat über die kritische Vernunft*. 2. Aufl., Tübingen 1968, S. 19.

³⁸ Viktor E. Frankl, *Der unbewusste Gott*. In: N. Petrilowitsch (Hrsg.), *Das Gewissen als Problem*. Darmstadt 1966, S. 285 (S. 269–302).

³⁹ Vgl. Walter Braun, *Gewissen als Fetisch?*, a.a.O., S. 459.

⁴⁰ Viktor E. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. 4. Aufl., München/Zürich 1985, S. 68f. (SP 289).

psychologisch betrachten, also von einem Ich aus, sondern muss es immer als ein transzendentes Sinnorgan sehen⁴¹.

Das Gewissen ist ein viel zu sensibles Organ, als dass man es nicht rasch mit sozialwissenschaftlichen Theorien umbringen oder wenigstens erheblich stören könnte. Da wird uns denn auch der tiefe Zusammenhang zwischen Gewissen und Liebe aufgezeigt, wie es *Augustinus* in seinen »Bekenntnissen« getan hat⁴². Er ist ein Musterbeispiel dafür, wie Verantwortung in Liebe übergeht, das Ich überwindet und somit selbstlos wird.

Da stellt sich die erregende Frage, wieviel Menschen heute nur noch mit einem rudimentären Gewissen oder gar schon völlig ertötetem Gewissen leben. Hier öffnet sich für die Pastoral wie auch für die Pädagogik ein weites und sehr wichtiges Feld. In der Vergangenheit ist da vieles versäumt worden. Was wir brauchen, sind mehr Menschen, die nicht immer nur mit dem Strom schwimmen, sondern gerade gegen ihn, freilich nicht aus purer Anti-Stimmung heraus, sondern aus der Überzeugung eines existentialen und personalen Gewissens. Das ist kein Widerspruch, sondern ergänzt sich.

⁴¹ Vgl. Viktor E. Frankl, *Der unbewusste Gott*, a. a. O., S. 285 f.

⁴² Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse*. Lat.-Dtsch. München 1966, IV. Buch, S. 161.

Das Zeugnis der Kirche nicht verdunkeln

»Klare Entscheidung« zur Schwangerschaftskonfliktberatung

Von J. Piegsa

1. Entscheidung »auf dem Fundament der Wahrheit und Liebe«

Um die heutige Situation der Kirche in Deutschland besser zu verstehen, griff ein Journalist, der sich in einer angesehenen Tageszeitung mit kirchlichen Fragen befaßt, auf die Erfahrungen des 18. und 19. Jahrhunderts zurück. Der Trierer Weihbischof von Hontheim, versteckt unter dem Pseudonym Febronius, schlug 1763 vor, dem Papst lediglich ein Ehrenprimat unter den Bischöfen zuzuerkennen und in der Kirche das Synodalsystem einzuführen, im Bund mit der staatlichen Gewalt. Kaiser Joseph II. († 1790) praktizierte ein solches Staatskirchentum, das sich jedoch nicht als segensreich erwies. Das Papsttum, zusätzlich gedemütigt durch Napoleon (Besetzung des Kirchenstaates und Verschleppung des Papstes 1807 und danach), schien am Ende, das Nationale siegreich. In Deutschland führte der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 dazu, daß in der katholischen Kirche im Jahr 1817 nur noch drei Bischofsstühle besetzt waren. Der Gallikanismus schließlich wollte in Frankreich, wie der Febronianismus in Deutschland, die Stärkung der bischöflichen Gewalt gegenüber der päpstlichen. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ist in seinen Reformbestrebungen diesen Tendenzen nicht gefolgt. Es hat zwar die Kollegialität der Bischöfe hervorgehoben, doch gleichzeitig den Primat des Papstes bestärkt. Die Bischöfe hatten nämlich erkannt, »daß gegen so viele Wettbewerber im Kirchenwesen der beste Verbündete ihrer Autorität der Papst sei«¹.

Die Klarsicht der Konzilsväter des Zweiten Vatikanums sollte ebenfalls bei der Interpretation päpstlicher Verlautbarungen zur kirchlichen Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland ihre Gültigkeit behalten. Am 18. September 1999 unterzeichneten Kardinalstaatssekretär Sodano und Kurienkardinal Ratzinger, im Auftrag des Papstes, ein Schreiben an die deutschen Bischöfe, das den Beschluß des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 21./22. Juni 1999, in der staatlichen Schwangerenberatung zu verbleiben, für nichtig (»nicht mehr gegeben«)

¹ Heinz-Joachim Fischer, Deutsche Bischöfe und der Papst. Eine Lehre aus Trier und Roms Aufgaben, in: FAZ, 6. Nov. 1999, S. 12. – Ähnliche Gedankengänge stellt Ulrich Ruh an unter dem Titel »Katholischer Krisenherbst«, in: HerKorr 53 (1999) 541–543.

erklärte. Damit – so die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Erklärung vom 23. September 1999 – »sind entsprechende Stellen im Brief des Heiligen Vaters vom 3. 6. 1999 (dritter Brief) klargestellt«².

Es ging vor allem um folgende Feststellung der unterzeichneten Kardinäle Sodano und Ratzinger: »Dem Heiligen Vater liegt es außerordentlich am Herzen, daß die Kirche ein Beispiel großer Transparenz gibt und alles meidet, was als Doppeldeutigkeit oder Mangel an Klarheit interpretiert werden könnte. Dies ist wichtig nicht nur für die Glaubwürdigkeit der Kirche, sondern auch für die Bildung der Gewissen.«³ Es komme darauf an, »eine klare Lösung zu finden, die auf dem Fundament der Wahrheit und der Liebe aufbaut.« Der Heilige Vater bitte die deutschen Bischöfe am Vorabend der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, »die Entscheidung gemäß den genannten Vorgaben einmütig zu treffen, denn die Einheit des Episkopats ist von grundlegender Bedeutung für eine wirksame Verkündigung des Evangeliums in der Gesellschaft«⁴.

2. Kirchliche Schwangerenberatung – die Diskussion um den »Schein«

a) Das neue Abtreibungsgesetz § 218 StGB vom 21. August 1995

Viele Monate stand die Beratung Schwangerer durch kirchliche Beratungsstellen im Rampenlicht der Medien und wurde teils sachlich, teils polemisch diskutiert. Es ging um die Frage: Dürfen *kirchliche* Beraterinnen die Bestätigung erfolgter Beratung – den »Beratungsschein« – ausstellen, der die Schwangere berechtigt, ihr Kind bis zur 12. Schwangerschaftswoche »straffrei« abtreiben zu lassen, wenn die Beratung zumindest drei Tage zuvor stattgefunden hat?

Der Schein berechtigt – laut Gesetz – nicht zu irgendeiner Hilfe für das *Kind*, z. B. zum Kauf von Nahrung oder Bekleidung. Er öffnet einzig den Weg zur *straffreien Tötung* eines ungeborenen Kindes. Daher wurde er auch manchmal »Tötungsschein« genannt. Dagegen wendete man ein, das sei falsch, denn zudem wird ja auch die erfolgte Beratung bestätigt. Sie soll, laut Gesetz (§ 218 StGB), »dem Schutz des ungeborenen Lebens dienen« und »die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft« ermutigen und ihr zudem bewußt machen, »daß das Ungeborene in jedem Stadium der Schwangerschaft ihr gegenüber ein eigenes Recht auf Leben hat«⁵.

Bei der vage umschriebenen *medizinischen* Indikation (Gefahr für Leib und Leben der Schwangeren), in die 1995 auch die embryopathische einbezogen wurde (Gefahr einer nicht behebbaren Schädigung des Embryos), sowie bei Vergewalti-

² Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz bei der Herbst-Vollversammlung 1999 zur künftigen Gestaltung der katholischen Schwangerschaftskonfliktberatung (23. Sept. 1999), zit. nach: Amtsblatt f. d. Diözese Augsburg, Nr. 11, 4. Okt. 1999, S. 366–367, hier S. 366.

³ Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 18. Sept. 1999, zit. nach: FAZ, 21. 9. 1999, S. 7: Alles Doppeldeutige meiden.

⁴ Ebd., S. 7.

⁵ Zit. nach: Joachim Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen, Bd. III. St. Ottilien 1998, S. 238.

gung (*kriminologische* Indikation) erlaubt das Gesetz die Abtreibung ohne vorhergehende Beratung. Es erklärte sie in diesen Fällen nicht nur für *straffrei*, sondern ebenfalls für *legal*. Daher wird eine Abtreibung aufgrund der genannten Indikationen durch die *Krankenkassen* bezahlt.⁶

Den dargelegten Regelungen durch das neue Abtreibungsgesetz steht entgegen – und das ist der entscheidende Ablehnungsgrund aus moralischer Sicht –, daß das Recht auf Leben ein *grundsätzliches Menschenrecht* ist, das durch staatliche Gesetze nicht aufgehoben werden darf. Diese Klarstellung hatte aus juristischer Sicht das Bundesverfassungsgericht bereits 1975 vorgenommen, als die damalige SPD/FDP-Koalition die *Fristenregelung* durchsetzen wollte, die in der DDR galt. Gemeint ist das vorbehaltlose Recht auf legale und straffreie Abtreibung bis zur 12. Schwangerschaftswoche.⁷ Im Zuge des Einigungsvertrags mit der ehemaligen DDR im Jahr 1990 wurde dieses menschenunwürdige Gesetz leider für die ganze Bundesrepublik übernommen⁸ und schon 1993 als Gesetz vorgelegt, 1995 nochmals modifiziert.

Das seit 1995 gültige Abtreibungsgesetz, das eine *verkappte Fristenlösung* darstellt, schreibt zwar für die Beratung die Hervorhebung des Lebensrechts des Kindes vor, fügt jedoch hinzu, die Beratung müsse »*ergebnisoffen*« bleiben.⁹ Damit erhielt das Gesetz eine offensichtliche Zweideutigkeit: Es betont vordergründig das unverfügbare Lebensrecht des ungeborenen Kindes, wie es die Menschenrechte erfordern, *unterstellt* jedoch gleichzeitig dieses Lebensrecht – obwohl unverfügbar – *faktisch* dem *Willen* der Schwangeren. Der FDP-Politiker Hirsch hat das offen ausgesprochen, was andere lieber verschweigen: Lebensrecht ja, aber nicht gegen den Willen der Frau.¹⁰ Das heißt konkret, das Lebensrecht wird dem Ungeborenen im ersten Satz zugestanden und im nachfolgenden Satz *faktisch* wieder abgesprochen, weil vom Willen der Frau abhängig gemacht.

Aufschlußreich für die dahinterstehende Ideologie einer *absoluten Autonomie* im moralischen Bereich ist die nachgelieferte Begründung: Es gehe um die *Freiheit* der Frau. Dazu ist zunächst festzustellen, daß meine Freiheit und Selbstbestimmung dort ihre Grenze finden muß, wo sie dieselbe Freiheit anderer verletzt, vor allem das *grundlegende Menschenrecht auf Leben*. Hier wäre es die unverzichtbare Aufgabe eines humanen Staates gewesen, sich für dieses Lebensrecht wehrloser Menschen einzusetzen – also vor allem auch im Namen der Kinder –, die dieses Recht nicht selber durchsetzen können.

Zweitens geht es um den *Freiheitsbegriff*: Es gibt keine moralisch vertretbare Freiheit zur Tötung unschuldiger, wehrloser Menschen. Wer einer Schwangeren dies vorgaukelt, der achtet nicht ihre Freiheit, sondern der läßt sie *faktisch* in einer höchst schwierigen Situation *allein*, indem er ihr als Ausweg die straffreie Tötung des eigenen Kindes anbietet.¹¹ Du kannst doch dein Kind straffrei töten, also belaste die Ge-

⁶ Vgl. ebd., S. 236f.

⁷ Vgl. ebd., S. 229.

⁸ Vgl. Helmut Kohl, *Ich wollte Deutschlands Einheit*. Berlin 1999, S. 412.

⁹ Vgl. ebd., S. 238.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 238.

¹¹ Vgl. Norbert Martin, *Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung – Weltkirchliche Gründe und deutsche Hintergründe*, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 1–23, hier S. 7f.

sellschaft nicht mit deinem Problem. Analog klingt das Angebot an einen unheilbar Kranken, sich die Todesspritze geben zu lassen (in Holland bereits legal und straffrei möglich)¹² und sich damit zu »befreien«, – sich selbst? – oder vielmehr die vordergründig tolerante und in Wirklichkeit inhumane, egoistische Gesellschaft von der Notwendigkeit, wirksame Hilfe zu leisten?

Bischof Lehmann sagte damals zu Recht aufgrund des erwähnten gesetzlichen Zwiespalts: »Wir werden uns mit der bestehenden Gesetzgebung nicht abfinden.« Man hoffte noch auf eine Korrektur dieser Zweideutigkeit durch den Gesetzgeber, der behauptete, durch die Straffreiheit der Abtreibung könne man das Leben wirksamer schützen. Eine leichtfertige Illusion, wenn sie eine solche war.¹³ Sollte sich die gehegte Erwartung nicht erfüllen, so verlangte das Bundesverfassungsgericht eine Korrektur des Gesetzes. Doch bald wurde klar, daß dies in absehbarer Zeit nicht erfolgen werde.¹⁴ Trotzdem verblieben die Bischöfe in der staatlichen Beratung mit der Begründung, man würde ansonsten die *unentschlossenen* Schwangeren nicht erreichen.¹⁵

Erzbischof Dyba in Fulda war von dieser Begründung nicht überzeugt und stieg bereits 1993 aus der staatlichen Beratung aus, als die erste Fassung des neuen Abtreibungsgesetzes vorlag. Seine spätere Begründung für diesen Entschluß lautete: »Etikettenschwindel und Heuchelei mache ich nicht mit.«¹⁶ Eine rein kirchliche Beratung führte er jedoch in seiner Erzdiözese weiter. Die Befürchtung, daß weniger Frauen diese Beratungsstellen aufsuchen würden, erwies sich bald als unbegründet. Nicht wenige Frauen wünschen nämlich vor dieser tragischen Entscheidung über das Leben ihres Kindes, die Spaemann als »spirituellen Selbstmord durch Töten« bezeichnete¹⁷, eine ausführliche kirchliche Beratung und nicht nur die mehr oder weniger formelle Ausstellung des Scheines durch andere Beratungsstellen. Daher konnte Erzbischof Dyba nach einigen Jahren rein kirchlicher Beratung feststellen: »Entgegen allen Unkenrufen ist die Zahl der Rat suchenden Frauen wie auch die der Beraterinnen seither noch ständig gestiegen.«¹⁸

b) Drei Briefe des Hl. Vaters an die deutschen Bischöfe

Im ersten »Schreiben an die deutschen Bischöfe« (21. 9. 95), zwei Monate nach Inkrafttreten des neuen, endgültig formulierten Abtreibungsgesetzes,¹⁹ stellte der Papst eindeutig fest, daß auch die Neuregelung des Paragraphen 218 in einem »*offenen Gegensatz zum Evangelium des Lebens*« stehe. Die päpstliche Enzyklika unter diesem Titel »Evangelium des Lebens« – »Evangelium vitae«, die sich ausführlich

¹² Vgl. Piegsa, *Der Mensch – das moralische Lebewesen*, Bd. III, S. 276. Hier weitere Literatur.

¹³ Vgl. Martin, a. a. O., S. 5f.

¹⁴ Vgl. *Ausgestanden*, in: *HerKorr* 49 (1995) 399.

¹⁵ Vgl. Johannes Reiter (Hg.), *Der Schein des Anstoßes*. Freiburg 1999, S. 88. Vgl. S. 69.

¹⁶ *Etikettenschwindel und Heuchelei mache ich nicht mit*. Interview mit Erzbischof Johannes Dyba, in: *Der Fels* 9/1999, S. 245–247.

¹⁷ Robert Spaemann, *Die schlechte Lehre vom guten Zweck*, in: *FAZ*, 23. Okt. 1999, Beilage, S. I.

¹⁸ *Ebd.*, S. 246.

¹⁹ Vgl. *Chronik*, in: *FAZ*, 23. 6. 99, S. 15.

mit der moralischen Problematik des Lebensrechts und des Lebensschutzes befaßt hatte, war ein halbes Jahr zuvor erschienen (am 25. 3. 95). Wer auf der Grundlage des Abtreibungsgesetzes an der Schwangerenberatung teilnehme – so weiter der Papst im Brief an die deutschen Bischöfe –, der gerate gegen seinen Willen in die *Zwiespältigkeit* des Lebensschutzes einerseits und der Ermöglichung straffreier Tötung andererseits.²⁰

Die päpstliche Klarstellung stieß deutscherseits selten auf Zustimmung, meistens auf verschiedene Vorbehalte, auch von seiten einiger katholischer Theologen und Bischöfe. Man verblieb in der staatlich geregelten Beratung mit der Begründung, man brauche Zeit, um über die komplexe Frage sachlich diskutieren zu können.

Zweieinhalb Jahre später (11. 1. 98) verwies der Papst in einem zweiten Brief darauf, daß durch die genannte Zweideutigkeit die »Klarheit und Entschiedenheit des Zeugnisses der Kirche und ihrer Beratungsstellen verdunkelt« werde. Sachlich differenzierend vermerkte der Papst, der Beratungsschein sei zwar keine »entscheidende« Ursache für die Abtreibung, denn diese liege im Willen des Gesetzgebers, der Schwangeren und schließlich des abtreibenden Arztes, aber er erfülle doch »eine Schlüsselfunktion für die Durchführung straffreier Abtreibungen«. Daher bat der Papst die Bischöfe, zu veranlassen, »daß ein Schein solcher Art« in kirchlichen Beratungsstellen »nicht mehr ausgestellt wird«. Doch gleichzeitig sprach er in diesem Brief zweimal die Bitte aus, die kirchliche Beratung »kraftvoll« weiterzuführen und »auf wirksame Weise in der Beratung der hilfeschuchenden Frauen präsent« zu bleiben.²¹

Der gesamte Brief des Papstes, wie auch schon der erste, besticht durch eine klare Sprache und einen brüderlichen Ton. Hier bleiben keine Zweifel bestehen, was der Papst anstrebt und daß er es tut im Namen eines glaubwürdigen Zeugnisses für die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens, gegenüber wem auch immer.

Bischof Lehmann, als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, sagte damals nach Erhalt des zweiten Briefes: »Wir werden dieser Bitte Folge leisten.«²² Das sollte jedoch nicht sofort erfolgen. Im Februar 1998 setzten die Bischöfe zunächst eine Arbeitsgruppe »Schwangerschaftskonfliktberatung« ein, die drei Vorschläge eines Beratungsscheines ausarbeitete, von denen der erste von den Bischöfen bevorzugt wurde. Er enthält die Bestätigung, daß das Angebot der Konfliktberatung im Sinne des Lebensschutzes des Kindes angenommen wurde. Zudem wird der Schwangeren – dem päpstlichen Wunsch entsprechend – konkrete Hilfe von seiten der Kirche angeboten.²³

In einem dritten Brief (vom 3. 6. 1999) entschied sich der Papst, so wie die Bischöfe, für die erste Variante, verlangte jedoch um der Eindeutigkeit willen – da der Lebensschutz »keine Zweideutigkeiten oder Kompromisse zulasse« – folgenden

²⁰ Vgl. Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen, Bd. III, S. 241 f.

²¹ Ebd., S. 242 f.

²² Zit. nach: FAZ, 28. 1. 98, S. 3. – Vgl. ebd., S. 243.

²³ Vgl. Manfred Spieker, Die Bischöfe und der Schein, Teil I, in: Zeitschrift für das Lebensrecht, 1/1999, S. 2–10; Teil II, ebd. 2/1999, S. 69–74, hier S. 69.

Zusatz: »Diese Bescheinigung kann nicht zur Durchführung straffreier Abtreibungen verwendet werden.«²⁴

c) Die Vergrößerung des Zwiespalts

Der kirchliche Beratungsschein sollte also nicht »beide Wege offenhalten, den zur Tötung des ungeborenen Kindes und den zu seiner Geburt« – stellte ein Kommentator fest.²⁵ Daß dies der klare, eindeutige Wille des Papstes war, konnte jeder unvoreingenommene Leser feststellen.

Die deutschen Bischöfe wollten jedoch – laut Presseerklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Lehmann (vom 23. 6. 99) – in der *gesetzlichen* Beratung *verbleiben* und notfalls den Verbleib auf dem Rechtsweg klären (»Spiegel«-Interview vom 28. 6. 99). Mit dem nun durch die Bischöfe beschlossenen Verbleib in der staatlichen Beratung war die gesetzlich vorgeschriebene *Ergebnisoffenheit* der Beratung, die der Papst eindeutig ablehnte, wieder gegeben. Der *Zwiespalt* zwischen Beratung zum *Leben* und Beratung zum *Tod* war nun *noch größer*. Dem moralischen »Kann nicht« stand das gesetzliche »Kann doch« gegenüber.²⁶ Ein Antwortschreiben des Nuntius, das Lehmann per Fax am 18. Juni erbeten hatte, soll bestätigt haben, daß der Papst mit dieser Lösung einverstanden sei.²⁷ Wer jedoch die drei Papstbriefe aufmerksam gelesen hatte und dazu den Kommentar des vatikanischen Staatssekretariats zum 3. Papstbrief (3. 6. 99), der konnte dieser Falschmeldung keinen Glauben schenken. Im Kommentar des Staatssekretariats zum dritten Papstbrief heißt es:

»Infolge dieses Zusatzes handelt es sich wirklich um einen Schein anderer Art, dessen Funktion *allein* darin besteht, die kirchliche Beratung zu bestätigen und ein Anrecht auf die zugesagten Hilfen zu geben.«²⁸

Ein Recht zur Abtreibung darf somit der kirchliche Beratungsschein auf keinen Fall gewähren, aus sittlichen Gründen auch in Zukunft nicht. Das sei entgegen den Behauptungen betont, die diesbezüglich immer noch von einer *offenen* Frage reden.

d) Die endgültige Klarstellung

Am 15. September 1999 wurden Bischof Lehmann, als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, sowie die drei deutschen Kardinäle Meisner (Köln), Wetter (München) und Sterzinsky (Berlin) zu einem Gespräch mit dem Papst nach Castel Gandolfo geladen.²⁹ Nach diesem Gespräch stellte ein Brief der beiden Kurienkardinäle Ratzinger (Glaubenskongregation) und Sodano (Staatssekretariat), vom

²⁴ Papst Johannes Paul II., Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 3. Juni 1999, zit. nach: FAZ, 22. 6. 99, S. 6.

²⁵ Spieker, a. a. O., S. 70.

²⁶ Vgl. Patrick Bahners, Kann nicht, kann doch: Bischöfliche Logik, in: FAZ, 26. 6. 1999, S. 41.

²⁷ Vgl. Spieker, a. a. O., S. 71f. – Vgl. Der Brief des Papstes und ein Brief des Nuntius, in: FAZ, 15. 7. 1999, S. 3.

²⁸ Kommentar des Vatikanischen Staatssekretariats zum Schreiben des Papstes vom 3. Juni 1999 an die deutschen Bischöfe, Punkt 3, zit. nach: FAZ, 24. 6. 99, S. 3.

²⁹ Vgl. Ausstieg oder Verbleib?, in: FAZ, 16. 9. 99, S. 6.

18. September 1999, an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, gerichtet, endgültig klar:

»Der vom Papst in seinem Schreiben vom 3. Juni 1999 geforderte Zusatz bildet nicht nur einen kraftvollen letzten moralischen Aufruf an die Frau, an den Arzt und an die Gesellschaft, den Schein nicht zur straffreien Abtreibung zu gebrauchen. Die Intention des Papstes ist auch darauf gerichtet zu bewirken, daß der Schein nicht mehr geeignet ist, den Zugang zur Abtreibung nach StGB § 218a (1) zu eröffnen.«³⁰

Im weiteren Text wird der bereits erwähnte Kommentar des Staatssekretariats zum dritten Papstbrief zitiert (Nr. 3) sowie die Aussage des II. Vatikanischen Konzils, in der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« (1965), daß die Abtreibung ein »verabscheuungswürdiges Verbrechen« sei (GS 51), und zwar als direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen, wehrlosen Menschen.

Der Papst bittet zudem die deutschen Bischöfe – so heißt es abschließend – »die Entscheidung gemäß den Vorgaben *einmütig* zu treffen, denn die *Einheit des Episkopats* ist von grundlegender Bedeutung für eine wirksame Verkündigung des Evangeliums in der Gesellschaft«³¹.

Der *kompromißlose Schutz des Lebens*, aber auch die *Einheit der Bischöfe*, werden im Auftrag des Hl. Vaters den deutschen Bischöfen nochmals ans Herz gelegt. Diese Ermahnung, wie auch der vorausgegangene Kommentar des Staatssekretariats zum dritten Papstbrief, und schließlich vor allem die drei Papstbriefe an die deutschen Bischöfe zwischen 1995 und 1999 – sie sind allesamt in einem brüderlichen Stil verfaßt, klar in den Aussagen, nicht bevormundend, sondern an die Verantwortung der deutschen Bischöfe appellierend.

3. Die Medien zwischen Sachbericht und Polemik

a) Erlaubte oder verbotene Mitwirkung an der Tötung eines unschuldigen Menschen

Die Bischöfe, die sich öffentlich für den Verbleib in der staatlichen Beratung aussprachen, führten als Begründung dafür an, man würde ansonsten die *unentschiedenen* Frauen nicht erreichen und damit auch die Möglichkeit aufgeben, einige doch von der Abtreibung abzubringen. Es entstünde der Eindruck, man opfere die so geretteten Kinder im Namen »abstrakter Prinzipien«. Daher gelte es »zu retten, was zu retten ist«³². Das vatikanische Staatssekretariat wird zwar bestätigen, daß dies eine gute Absicht sei, doch sie habe die Kirche in eine *Zwangslage* gebracht. Nur der Ausstieg aus der gesetzlichen Beratung könne die Kirche von dieser »Fessel« befreien.³³

³⁰ Zit. nach: Kirche heute, 10/99, S. 22–23, hier S. 22.

³¹ Ebd., S. 23.

³² Bischof Kamphaus, Retten, was zu retten ist, in: Johannes Reiter (Hg.), Der Schein des Anstoßes. Freiburg 1999, S. 84–92, hier S. 84 und 88.

³³ Schreiben des Päpstlichen Staatssekretariats, Erstveröffentlichung im L'«Osservatore Romano vom 28. 1. 1998, zitiert nach: Reiter, a. a. O., S. 43–47, hier S. 46.

Die genannte Fessel hat einen grundlegenden ethischen Fehler an sich. Denn das gute Ziel, »zu retten, was zu retten ist«, darf nämlich *nicht um jeden Preis*, das heißt nicht mit jedem *Mittel*, verwirklicht werden.³⁴ Aber ein solches ethisch nicht annehmbares Mittel ist der Beratungsschein, der laut Gesetz ausgestellt werden *muß* und der die Schwangere *einzig* dazu »berechtigt«, ihr ungeborenes Kind straffrei töten zu lassen. Auch wenn für diese Tötung – wie der Papst vermerkte – der Gesetzgeber, die Schwangere und der abtreibende Arzt die *entscheidende* Ursache sind, erfüllt der Schein hierbei doch eine »*Schlüsselfunktion*«³⁵. Das soll heißen, es handelt sich um eine moralisch unzulässige *Mitwirkung* bei der Tötung eines unschuldigen Menschen.

Die Befürworter des Verbleibs in der gesetzlichen Beratung stützen sich auf eine unerlaubte *Güterabwägung*,³⁶ da sie quantitativ argumentiert und zwei Menschenleben für wertvoller hält als eines. Das entspricht einer teleologischen (konsequentialistischen) Ethik, die in dem quantitativen Erfolg und dem entsprechend angestrebten Ziel (griechisch *telos*), das durch eine Güterabwägung ermittelt wird, das ethische Kriterium gegeben sieht, das über »gut« und »böse« einer Handlung entscheidet. Robert Spaemann schreibt hierzu: »Ein Konsequentialist (der meint, man dürfe Böses tun, um Gutes zu erreichen) muß immer bereit sein, einen Mord zu begehen, wenn man ihm droht, ansonsten zehn Menschen umzubringen. Aber nur einem Konsequentialisten kann man damit drohen.«³⁷ Er wird sich von dieser fatalen Meinung nicht durch die Mahnung des Apostels Paulus abbringen lassen, der eindeutig die Aufforderung verwarf: »Laßt uns Böses tun, damit Gutes daraus folgt« (Röm 3, 8). Die Konsequentialisten behaupten nämlich, daß es das gar nicht gibt, was Paulus verurteilt, nämlich das *vorgegebene* und daher *stets* und *für alle* verbindlich Gute oder Böse. Als sittlich gut erweise sich immer erst das, »woraus Gutes folgt«. Aus konsequentialischer Sicht ist die Ethik eigentlich nur eine »Technik der Optimierungskunst«. Das heißt aber auch »Gott spielen«, denn niemand weiß, »was denn letzten Endes für alle das Beste ist.«³⁸

Für die bewährte Ethik steht somit fest: Man darf auch nicht einen Menschen opfern, um mehrere zu retten; erstens weil kein Mensch ein Verfügungsrecht über das Leben eines anderen besitzt und zweitens weil sich menschliches Leben nicht quantitativ aufrechnen läßt, so als wären zwei Menschenleben mehr wert als eines. Das beste Ziel rechtfertigt nicht eine solche Aufrechnung und überhaupt *in sich schlech-*

³⁴ Vgl. Robert Spaemann, Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Schein-Debatte, in: FAZ, 23. Okt. 1999, Beilage, S. I.

³⁵ Nach Bischof Lehmann hat der Vatikan durch die Bezeichnung »Schlüsselfunktion« die Rolle des Scheins »isoliert« und »überschätzt«. Vgl. Karl Lehmann, Einführung in den (zweiten) Papstbrief, in: Reiter, a. a. O., S. 54–76, hier S. 65.

³⁶ Eine Güterabwägung lehnt in diesem Fall auch Bischof Kamphaus ab, bestreitet jedoch, daß sie hier stattfindet, vgl. ebd., S. 91. Zudem identifiziert Kamphaus die Güterabwägung mit der Inkaufnahme eines kleineren Übels aufgrund einer proportionalen Notwendigkeit. Vgl. dazu: Joachim Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen, Bd. I. St. Ottilien 1996, S. 36 mit Anmerkung 94.

³⁷ Spaemann, a. a. O. S. I. Spaemann verweist auf das Werk von Julian Nida-Rümelin, Kritik des Konsequentialismus (1993).

³⁸ Ebd., S. I.

te Mittel³⁹ sowie die darauf beruhende Mitwirkung. Niemand darf einem anderen das Lebensrecht absprechen. Ein Mensch darf sich nur freiwillig selber opfern. Das ist die klare Lehre der katholischen Kirche in bezug auf das Lebensrecht und über die unerlaubte *Mitwirkung* bei einer schweren Sünde, die andere begehen.⁴⁰

b) *Hat der Papst den deutschen Bischöfen diktiert?*

Immer wieder wurde in den Medien, auch manchmal in kirchlichen Zeitschriften, der Vorwurf erhoben, daß der Papst den Bischöfen den Dialog verweigere und ihnen diktiere.⁴¹

Aufgrund des bereits Gesagten stellen wir fest: *Der Papst diktiert nicht*. Das täte er, wenn er nicht an Gottes Gebot erinnern, sondern lediglich eigene *private* Vorstellungen als verbindliche Lehre darstellen würde. Eine solche Naivität darf man Papst Johannes Paul II. nicht unterstellen. Als Beweis dafür genügt es, auf seine Enzyklika »Veritatis splendor« – »Der Glanz der Wahrheit« (1993) hinzuweisen, in der das grundlegende ethische Problem des in sich Schlechten und der Mitwirkung ausführlich und präzise behandelt wurde.⁴² Nein, der Papst diktiert nicht, sondern er *erinnert* vielmehr an die *unwandelbaren Gebote Gottes*, vor allem an das fünfte Gebot: »Du sollst nicht (einen Unschuldigen) töten«, oder wie es im Alten Testament genauer heißt: »Du wirst nicht morden« (Ex 20, 13; Dtn 5, 17). Die vorsätzliche Tötung eines Unschuldigen wird in der Hl. Schrift als »himmelschreiende Sünde« gebrandmarkt (Gen 4, 10). Die Begründung lautet: »Als Abbild Gottes hat er (der Schöpfer) den Menschen gemacht« (Gen 9, 6).⁴³

Die Befürworter der Schein-Beratung werden einwenden, daß sie das zuletzt Gesagte gar nicht übersehen wollen. Sie haben jedoch – wie bereits dargelegt – eine andere Meinung über das *in sich Schlechte* und daher ebenfalls über die *unerlaubte Mitwirkung*. Beide zusammenhängenden Problemkreise wurden jedoch, wie bereits erwähnt, ausführlich und überzeugend erläutert in der päpstlichen Enzyklika »Der Glanz der Wahrheit«.⁴⁴ Die deutschen Konsequentialisten hatten zwar damals bereits ihre Vorbehalte angemeldet, jedoch kaum eine sachliche Auseinandersetzung geleistet. Es überwog die Polemik.⁴⁵ Die vierjährige Diskussion um die Scheinberatung läßt erkennen, wie sehr sich das teleologische bzw. konsequentialistische Den-

³⁹ Vgl. Joachim Piegsa, *Der Mensch – das moralische Lebewesen*, Bd. I, S. 32–35.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 35 und 139.

⁴¹ Vgl. Der Papst diktiert den Bischöfen sogar die Formulierung, in: FAZ, 21. 6. 1999, S. 4. – »Dialogverweigerung ist unerträglich«, in: Kirchenzeitung für das Erzbistum Berlin, 27. 6. 99, S. 5.

⁴² Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor*, 6. 8. 1993, *Teleologie und Teleologismus* (Nr. 71–75); das *in sich Schlechte* (Nr. 79–83).

⁴³ Vgl. Joachim Piegsa, *Der Mensch – das moralische Lebewesen*, Bd. III. St. Ottilien 1998, S. 160–163.

⁴⁴ Vgl. Enzyklika *Veritatis splendor*, Nr. 71–75 und Nr. 79–83.

⁴⁵ Vgl. Konrad Hilpert, *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten*, in: *HerKorr* 47 (1993) 623–630. – Vgl. Josef Fuchs, *Was heißt irriges Gewissen?*, in: *Stimmen der Zeit* 118 (1993) 795–803. – Vgl. Johannes Gründel, *Enzyklika ohne erwartete Schärfe*, in: *Münchner Merkur*, 6. 10. 1992, S. 3. – Vgl. Bernhard Häring, *Ein Mißtrauen, das weh tut*, in: *Anzeiger für die Seelsorge*, Februar 1994, S. 50–51.

ken im allgemeinen Bewußtsein, auch innerhalb der Kirche, bereits durchgesetzt hat. Eine sachliche Diskussion findet kaum statt. Die dadurch entstandene Verwirrung ist leider groß. Eine *fundamentalethische Klärung* ist höchst notwendig, dürfte jedoch sehr schwierig werden.

Aller antipäpstlichen Polemik muß entgegengehalten werden: Der Papst hatte nicht nur das *Recht*, sondern die *heilige Pflicht*, daran zu erinnern, was *Gottes Gebot* in *bewährter* Auslegung fordert. Zudem sei nochmals daran erinnert, daß das unantastbare Lebensrecht einem jeden Menschen ohne Unterschied in der Allgemeinen Erklärung der *Menschenrechte* von 1948, in Artikel 3, zuerkannt wird. In der Präambel zu dieser Erklärung heißt es, daß die Mißachtung der Menschenrechte »zu Akten der Barbarei führte, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben«⁴⁶. Auf die Menschenrechte – auch das sei betont – stützt sich *das deutsche Grundgesetz* von 1949, das in Artikel 2 Absatz 2 jedem Menschen »das Recht auf *Leben und körperliche Unversehrtheit*« zuerkennt.⁴⁷ Deshalb hat das *Bundesverfassungsgericht* 1975 – wie bereits erwähnt – die Fristenlösung als verfassungswidrig abgelehnt und betont, daß das Lebensrecht des Kindes im Mutterleib *über* dem Selbstverwirklichungsrecht (also über der »Freiheit«, wenn man sie für diesen Fall überhaupt anerkennen will) der Schwangeren steht. Daran hat nochmals das Bundesverfassungsgericht bei der Neuregelung des Abtreibungsgesetzes 1993 erinnert.⁴⁸

c) *Hat der Papst die Frauen im Stich gelassen?*

Ein weiterer Vorwurf lautet: Der Papst läßt die Frauen im Stich! Auch dieser Vorwurf ist – vorbehaltlos betrachtet – reine Polemik, die den Sachverhalt verfälscht.

Wer die Papstbriefe wirklich gelesen hat, der ist im zweiten Brief an die deutschen Bischöfe auf die *zweimalige Bitte* des Papstes gestoßen, die kirchliche Beratung »*kraftvoll*« weiterzuführen und »*auf wirksame Weise* in der Beratung der hilfesuchenden Frauen präsent« zu bleiben. Er forderte keinen völligen Ausstieg aus der Beratung, sondern einen Umstieg, der bald erfolgen sollte.

Der Einwand, beim Verlassen der staatlichen Beratung würde man die unentschiedenen Schwangeren nicht mehr erreichen, da sie zu einer rein kirchlichen Beratung ohne Schein nicht mehr kommen würden, rechtfertigt – auch wenn dies zutreffen sollte – einen Verbleib wegen der erwähnten »*Schlüsselfunktion*« des Scheines nicht. Die Kirche würde nur dann eine Unterlassungssünde begehen, wenn sie überhaupt nicht beraten würde. Da sie jedoch beraten will und soll, ist sie für die Frauen nicht mehr verantwortlich, die nicht kommen wollen und die sie nur aufgrund einer unerlaubten Mitwirkung an der Tötung eines unschuldigen Menschen erreichen könnte. Um es nochmals zu betonen: Das gute Ziel, zu retten, was zu retten ist, rechtfertigt nicht sittlich böse Mittel.

⁴⁶ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 3, zit. nach: Wolfgang Heidelberg, Die Menschenrechte. Paderborn 1972, S. 239 und 241.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 92.

⁴⁸ Vgl. Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen, Bd. III, S. 229 und 236f.

d) Übt der Papst Zwang aus?

Noch ein Vorwurf wird erhoben: Der Papst wolle die Schwangeren zwingen, ihr Kind auszutragen. Das widerspreche jedoch ihrer Freiheit zur Selbstbestimmung.

Auch diesbezüglich gilt, was schon hervorgehoben wurde: Nicht der Papst zwingt die Schwangere ihr Kind auszutragen, sondern die Menschenrechte, auf die sich das Bundesverfassungsgericht 1975 und 1993 berief. Schließlich verpflichtet sie dazu Gottes Gebot: »Du sollst nicht morden«. Wo freilich Gottes Gebot, oder gar die Existenz Gottes selbst, in Frage gestellt wird, da bleibt »die Pflicht zum radikalen Konsequentialismus (...) Und wer dieses Ziel (Optimierung der Welt) verfolgt, für den gilt Lenins Wort: »Uns ist alles erlaubt.«.⁴⁹ Doch dieses Denken hat nicht mehr Humanität gebracht, sondern die Barbarei, vor der in der Präambel zu den Menschenrechten gewarnt wird.⁵⁰ Man hatte 1948, im Jahr der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die Greuel des Zweiten Weltkriegs noch lebendig vor Augen.

4. Die frohe und befreiende Botschaft des Evangeliums

Obwohl der Papst in seiner Enzyklika »Evangelium vitae« die Abtreibung als *Mord* bezeichnet hatte, zog er daraus nicht den Schluß, daß alle Abtreibenden *Mörderinnen* sind, die völlig freiwillig diese himmelschreiende Sünde begehen. Er stellte nämlich fest, daß dieser schmerzliche und dramatische Entschluß »*sehr oft*« unter äußerem Druck vollzogen werde, der von schlechten Lebensverhältnissen ausgehe, vor allem aber von nahestehenden Menschen, an erster Stelle vom Vater des Kindes (Ev 58.59). Diese Situation *mindere die Schuld* der Abtreibenden, obwohl sie die Tötung eines unschuldigen Menschen nicht rechtfertige.⁵¹ Der päpstliche Hinweis auf die Möglichkeit einer Schuldminderung bei einer in sich schlechten Handlung (Mord) – das Zweite Vatikanum hat noch weitere Handlungen dieser Art aufgezählt⁵² – entscheidet zugleich eine alte Diskussion darüber, ob in sich schlechte Handlungen überhaupt eine Schuldminderung zulassen.⁵³

Eine wirksame Einrichtung, die den Druck von der Schwangeren nehmen oder diesen zumindest mildern kann, ist die »*Aktion Moses*«, die in der oberpfälzischen Stadt Amberg vom Sozialdienst katholischer Frauen im August 1999 eingerichtet wurde. Diese Aktion will ganz im Sinn der Papstbriefe wirksam helfen, während die verwirrende Polemik niemandem hilft und zudem noch den Weg für sinnvolle Lösungen, wie die »*Aktion Moses*«, blockiert. Verzweifelte Schwangere dürfen ihre Babys anonym abgeben. Die Kinder kommen in die Obhut geschulter Familien. Die leibliche Mutter kann hier ihr Kind acht Wochen lang besuchen und sich überlegen,

⁴⁹ Spaemann, Die schlechte Lehre vom guten Zweck, a. a. O., S. I.

⁵⁰ Vgl. Wolfgang Heidelberg, Die Menschenrechte. Paderborn 1972, S. 239.

⁵¹ Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae* (25. 3. 1995), Art. 58. 59.

⁵² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«, Art 27.

⁵³ Vgl. *Evangelium vitae*, Art. 18.

ob sie ihr Kind doch wieder haben oder endgültig abgeben möchte. Danach wird es zur Adoption freigegeben.⁵⁴

Am Ende seiner Enzyklika »Evangelium vitae« (1995) wendete sich der Papst an die Frauen, die abgetrieben haben, mit folgenden Worten:

»Die Wunde in eurem Herzen ist wahrscheinlich noch nicht vernarbt. Was geschehen ist, war und bleibt in der Tat zutiefst unrecht. Laßt euch jedoch nicht von Mutlosigkeit ergreifen, und gebt die Hoffnung nicht auf. Sucht vielmehr das Geschehene zu verstehen und interpretiert es in seiner Wahrheit. Falls ihr es noch nicht getan habt, öffnet euch voll Demut und Vertrauen der Reue: der Vater allen Erbarmens wartet auf euch, um euch im Sakrament der Versöhnung seine Vergebung und seinen Frieden anzubieten. Ihr werdet merken, daß nichts verloren ist, und werdet auch euer Kind um Vergebung bitten können, das jetzt im Herrn lebt.«⁵⁵

In diesen väterlichen, trostreichen Worten ist keine Spur von Diktat oder Bevormundung. Sie sind eine *Einladung, die ausgestreckte Hand des barmherzigen Gottes durch Reue und Umkehr anzunehmen*. Eine frohe und befreiende Botschaft für die Betroffenen.

So ähnlich hat Jesus die Ehebrecherin behandelt, während Selbstgerechte sie steinigen wollten. Jesus wehrte entschieden ab: »Wer ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein!« Danach sagte er zur Ehebrecherin: »Ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!« (Joh 8, 11). Die *Sünde* als solche hat Jesus klar benannt und nicht beschönigt oder verdrängt. Aber der *Sünderin* gilt seine verzeihende Barmherzigkeit, die größer ist als alle Sünde. Jesus selbst stellte den zentralen Kern seiner Botschaft mit den Worten vor: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10).

Diese Worte stellte der Heilige Vater an den Anfang seiner Enzyklika »Evangelium vitae« und fügte hinzu, daß Jesus zwar das ewige Leben meine, doch gerade aus dieser Sicht erhalte auch das irdische Leben seine »volle Bedeutung«. ⁵⁶

Als Getaufte sind wir alle berufen, diese wahrhaft »Frohe Botschaft« mutig in die Welt hineinzutragen und jegliche Verfälschungen entschlossen aber zugleich besonnen zu berichtigen. Die Menschen brauchen Jesu Botschaft, damit ihre Zukunft menschenwürdig bleibt und einer dem anderen nicht zum Wolf werde. Unser Jahrhundert wurde nämlich als »Jahrhundert der Wölfe« bezeichnet, aufgrund der vielen Verbrechen gegen das menschliche Leben.⁵⁷ Das Heilmittel dagegen hat uns Jesus gebracht. Wir sollen es »aussäen«, damit es fruchtbar werden kann.

⁵⁴ Bericht in: Bild Zeitung, 15. 7. 1999.

⁵⁵ Papst Johannes Paul II., Enzyklika Evangelium vitae (1995), Nr. 99.

⁵⁶ Ebd., Art. 1.

⁵⁷ Vgl. Hanna-Barbara Gerl, Nach dem Jahrhundert der Wölfe. Werte im Aufbruch. Zürich 1992, S. 7 und 28.

Das Licht der Botschaft im »Schatten des Nihilismus« (A. Schwan)

Der »Lebemeister«* aus Nazareth unter Schreibtischtätern –
Rück- und Ausblick zur Jahrtausendwende

Von Helmut Müller, Koblenz

Das Signet zur Feier des Heiligen Jahres 2000 ist dem Hebräerbrief entnommen: »Christus heri, hodie, semper«. Es erinnert an einen Mann, dem man – nüchtern be-
sehen – weder am Tag seiner Geburt und erst recht nicht zur Stunde seines Todes eine große Zukunft verheißen hätte. Selbst heute, wo wir auf eine wirkmächtige Vergangenheit seines Werkes zurückblicken können, wird in beinahe jeder Weihnachtsausgabe von »Stern« und »Spiegel« und erst recht zur Jahrtausendwende das wirkmächtige *heri* schlechtgeredet, das *hodie* bespöttelt und dem *semper* in Demoskopen keine große Zukunft mehr verheißen. Der *Lebemeister* aus Nazareth und sein Werk hatten es zu keiner Zeit leicht mit *Schreibtischtätern* aus Jerusalem, Alexandria, Rom, Sils Maria oder wo immer im Laufe von 2000 Jahren die Schreibtische gestanden haben mögen. Was sind 2000 Jahre gegen die paar Jahrzehnte, wo jetzt auch welche in Hamburg stehen?

Der Mann aus Nazareth hat keine Bücher geschrieben. Von ihm diktiert besitzen wir keine einzige Zeile. Gerade einmal drei Jahre dauerte seine öffentliche Wirksamkeit. Wenn er in dieser kurzen Zeit vor einem ergebenen Publikum sprach, waren es des Schreibens unkundige galiläische Fischer; sprach er vor einem schriftkundigen Publikum, mußte er damit rechnen, daß er zu allem entschlossene Gegner seiner Botschaft vor sich hatte. Das Drama seines Lebens, das angeblich in einem Viehstall begann und am Kreuz, dem Galgen der Antike, endete, spielte zu allem Überfluß in einer Provinz des Imperium Romanum, die sich dadurch auszeichnete, in Ungnade gefallene römische Patrizier als Regenten zu beherbergen.

Noch mehr verwundert das gewaltige Echo seines Lebens, wenn man Leben und Werk eines berühmten Zeitgenossen dagegenhält, der heute vielleicht noch Thema im großen Latinum ist. Die Rede ist von Seneca (4 v.–65 n. Chr.), wie der Galiläer ein Mann mit hohen ethischen Ansprüchen. Von ihm besitzen wir schriftlich mehr aus erster Hand als von dem Nazarener – vielfach *dubios* – aus zweiter Hand.

– Den drei Jahren oder sogar nur einem Jahr öffentlicher Wirksamkeit in der galiläischen und jüdischen Provinz stehen Jahrzehnte rednerischer und schriftstellerischer Tätigkeit im Zentrum der Macht des Imperium Romanum, am Kaiserhof in Rom, gegenüber.

* Die Redeweise vom »Lebemeister« und seinem Gegensatz »Lesemeister« geht auf Meister Eckehart zurück.

- Das Pendant zum Stall von Bethlehem ist ein römisches Patrizierhaus,
- die Todesangst in Gethsemane findet ihre Entsprechung in der Inszenierung eines selbstgewählten Todes mit dem Diktat des letzten Werkes auf den Lippen,
- und dem Scheitern als Spottgestalt am Kreuz steht der moralische Triumph im Tod über seinen Gegner Nero entgegen.

Der inszenierte Tod des edlen Römers und das schmachliche Ableben des armen Galiläers markieren jeder für sich eine Wende. Wie ein Lauffeuer breitete sich die Botschaft des letzteren binnen weniger Jahre im Imperium Romanum aus und nahm ihren Weg aus der galiläischen Provinz bis ins kaiserliche Rom. Noch zu Lebzeiten Senecas hatte die Botschaft des Nazareners in Rom Fuß gefaßt. Der Genius Senecas jedoch verstaubte in Bibliotheken und in Bücherregalen römischer Patrizierhäuser, von wo er hin und wieder eine Reihe Intellektueller inspirierte. Selbst römische Kaiser wie Marc Aurel und Julian Apostata konnten ihm nicht auf Dauer Beachtung schaffen. Die Aufforderung des Mannes aus Nazareth, in seine Fußstapfen zu treten, das heißt es nämlich »ihm nachfolgen«, war wider Erwarten zugkräftiger, als dem ethischen Impuls Senecas zu folgen. Der Tod Senecas als *imitatio Socratis* zeigte zwar, wie gelöst und furchtlos Menschen dem Tod ins Auge zu sehen vermögen, aber der Tod bleibt schließlich Sieger, wie genial auch der Sterbende die *ars moriendi* beherrscht haben mag.

Die Botschaft des Mannes aus Nazareth war aber mit dem Tode noch nicht zu Ende. Die enttäuscht und ernüchtert in ihre Heimat zurückgekehrten galiläischen Fischer sprachen plötzlich wie verwandelt von seiner Auferstehung, von seinem Sieg über den Tod. Aus Hasenfüßen, die am Tag des Abendmahls ihren Meister verleugneten und am darauffolgenden endgültig Reißaus nahmen, wurden in der *imitatio Christi* todesmutige Bekenner, die den Tod weder durch Schwert noch Kreuz fürchteten und bekannnten: »Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben« (Apg 4,20). Plötzlich wurde das einfache, ja armselige Leben des Mannes aus Nazareth in einem neuen Licht gesehen. Hunderttausende führten nämlich in Palästina und anderswo ein Leben, das dem des Nazareners in seiner Armseligkeit glich und durch einen erbärmlichen Tod besiegelt wurde. Mit der Auferstehung des nun als Christus geglaubten Mannes aus Nazareth hatte aber nun einer die Armseligkeit des Lebens hinter sich gelassen und, mehr noch, einen überaus erbärmlichen und schmachlichen Tod überwunden. Vielleicht gehörte gar nicht viel Glaube dazu, die Herrlichkeit des Reiches Gottes im Elend des Lebens und hinter der Schwelle des Todes zu erhoffen. In die Fußstapfen des Galiläers traten daher nach den Fischern vornehmlich alle »Mühseligen und Beladenen«, und davon gab es im Imperium Romanum jede Menge. Die Botschaft wurde aber offensichtlich so überzeugend verkündet, gelebt und erfahren, daß nach und nach auch Sklaven ihre Herren, Analphabeten Intellektuelle, Arme Reiche, Heilige Sünder und Ohnmächtige Mächtige überzeugen konnten. Spätestens mit Konstantin und Theodosius strömten dann allerdings auch Massen von Pragmatikern, antiken Wendehälsen, Karrieristen und Gleichgültigen in die Kirche.

Wenn wir heute vielfach den letzteren Eindruck von Kirche haben und erleben, dann wollen diese Zeilen an der Schwelle des dritten Jahrtausends daran erinnern,

daß es auch weiter Menschen jeden Standes, jeden Alters, jeder Schicht und jeden Temperamentes gibt, die in die Fußstapfen des Nazareners treten und an den Anbruch des Reiches Gottes glauben, seinen Einbruch im Leben erfahren, ja sogar vermitteln und seinen endgültigen Durchbruch im Tod erwarten.

In seiner Nachfolge leben bedeutet nicht, sich bloß in das System eines Denkers gedanklich einzuklinken, sondern in seine Fußstapfen zu treten, seinen Glauben an die Besiegbarkeit des Todes zu teilen und der *ars moriendi* schon eine *ars vivendi* vorausgehen zu lassen, so daß erstere nur eine Spezifikation der letzteren sein kann. Nicht umsonst ist die kleine hl. Theresia, die nie eine Universität von innen gesehen hat, zur Kirchenlehrerin erhoben worden. Mutter Teresa hat den *kleinen Weg* der neuen Kirchenlehrerin, der zwar auch auf einem Schreibtisch für die Nachwelt festgehalten wurde, so überzeugend auf den Straßen Kalkuttas gelebt, daß ihr Tod selbst im Schatten von Lady Dianas Begräbnis von der Weltöffentlichkeit noch bemerkt worden ist, und eine Woche später sammelte sich abermals alles, was in der Welt Rang und Namen hatte an ihrem Grab. Der kleine Weg der beiden »kleinen« Frauen zwang selbst die »Großen« am Grab um Hillary Clinton und Sonia Gandhi, ihm ihre Reverenz zu erweisen.

Die *ars vivendi* in der Nachfolge des Mannes aus Nazareth ist nichts anderes als der klassische Gegenentwurf zu den großen, an Schreibtischen entworfenen philosophischen Konzepten unseres Jahrhunderts, in denen der Tod seinen Schatten schon in das Leben wirft. Die Hinfälligkeit menschlichen Daseins und die damit verbundene Aussicht auf den Tod verdüstert nicht schon das Leben. Seine undurchdringlich erscheinende Finsternis wird vielmehr durch das Licht durchbrochen, dem man in den Fußstapfen des Galiläers entgegengeht. Wer ihm nachfolgt, »wird nicht im Finstern wandeln« (Joh 8,12). Das Licht seiner Botschaft erhellt nach wie vor das »Denken im Schatten des Nihilismus« (Alexander Schwan), der sich über das letzte Jahrhundert des vergehenden zweiten Jahrtausends gelegt hat.

Es wird gesagt, der Tod sei »ein Meister aus Deutschland«, mit Bezug auf den Holocaust. Zwei Weltkriege, die maßgeblich von deutschem Boden ausgingen, und philosophische Gedanken in der Nachfolge Heideggers geben dieser Ansicht auch darüber hinaus Gewicht. Es bedurfte eines Polen, der darauf hinwies, daß in unserem Land Menschen, sinnigerweise in der Nachfolge des »Meisters aus Israel«, die Gegenläufigkeit dieser These lebten. In Berlin, der Stadt, aus der die ersten Angriffsbefehle 1914 und 1939 ergingen, hat Johannes Paul II. bei seinem letzten Deutschlandbesuch auf zwei Männer hingewiesen, deren Leben den Fußstapfen des Galiläers folgte und deren Tod nicht Schatten, sondern Licht auf ihr bzw. das Leben überhaupt geworfen hat.

Mit Bernhard Lichtenberg und Karl Maria Leisner hat der Pole in den Schuhen des Fischers Männer selig gesprochen, deren Leben im Widerspruch zu den großen philosophischen Entwürfen unseres Jahrhunderts und der jüngsten Geschichte unseres Volkes steht.

Spätestens seit Nietzsche scheint es nämlich eine ausgemachte Sache zu sein, daß menschliches Leben radikal zeitlich zu begreifen ist. Die Millionen und aber Millionen Tote der Kriege unseres Jahrhunderts scheinen Nietzsches Rede von der radika-

len Zeitlichkeit des Lebens als Unheilsprophezie des 19. Jahrhunderts im 20. Jahrhundert durch Fakten zu bestätigen. Die Erde Nordfrankreichs, in der eine ganze Generation der männlichen Jugend Europas und Nordamerikas ihre letzte Ruhe fand – noch im Tode geschieden durch schwarze und weiße Kreuze –, war der fruchtbare Boden für Heideggers (1889–1976) Rede vom »Sein zum Tode« in seinem Hauptwerk »Sein und Zeit« von 1927. Es ist noch zu wenig bedacht, welches Licht oder besser welchen Schatten das größte Gräberfeld der Menschheitsgeschichte auf eine der folgenreichsten Philosophien des 20. Jahrhunderts geworfen hat. Menschliches Leben, Sein überhaupt, gibt es nach Heideggers Auffassung nur am brüchigen Faden der Zeit. Sein gibt es nur *in* der Zeit, weder *davor* im Schoß eines Gottes, noch *danach* in Himmel oder Hölle. Das schlechthinnige Gegenüber des so verstandenen Seins in der Zeit ist das Nichts.

Es war nur konsequent, daß ein weiteres Kultbuch der Intellektuellen unseres Jahrhunderts »Das Sein und das Nichts« heißen *mußte*. Es wurde 1943 in Kenntnis des Werkes Heideggers von Jean Paul Sartre (1905–1980) verfaßt. Schon bei Heidegger war unser Leben bzw. das Sein überhaupt ein »Hinaushängen in das Nichts« und das Nichts »der Schleier des Seins«, so daß der absolut nichtende Tod schon als überall sichtbarer Schatten über dem Leben lag.

Wenn dann in der Mitte des Jahrhunderts nach einem noch mörderischeren Krieg in einem dritten Kultbuch (Prinzip Hoffnung 1955 von Ernst Bloch, 1885–1977) erstaunlicherweise wieder die Rede von Hoffnung war, dann war diese Hoffnung allerdings nur *in* der Zeit und *aus* der Zeit zu verstehen. Ernst Bloch machte aus dem Gott *über* der Zeit einen Gott *in* der Zeit. Dieser überraschende Perspektivenwechsel, der den Schatten des Todes noch einmal aus dem Leben bannte, ist nur so zu verstehen, daß Bloch weder einen Toten des ersten Weltkriegs noch einen des zweiten Weltkriegs zu Gesicht bekommen hat. Ab 1914 war er in der Schweiz und ab 1933 im europäischen Ausland und den USA. Nur so konnte er offenbar der bedrückenden Rede vom Tod unter Aufrechterhaltung der puren Zeitlichkeit des Lebens entgehen. Der Thronerbe des Gottes *über* der Zeit wurde der Gott *in* der Zeit: *Homo homini Deus* – der Mensch ist des Menschen Gott. In dieser Abwandlung des berühmten Diktums von Thomas Hobbes *homo homini lupus* – der Mensch ist des Menschen Wolf – ist der Mensch der Nachfolger des von Nietzsche gemordeten Gottes. Im Kielwasser dieses philosophischen Dogmas bewegen sich trotz vielfältiger Unterschiede alle drei Denker.

Was aber ist Hoffnung, wenn sie auf eine so armselige Existenz gebaut ist, wie sie der frühe Heidegger und Sartre in ihrer Loslösung von jedem Gedanken an Gott eindrücklich beschrieben haben? Schon die erste Generation, die nach dem Prinzip Hoffnung geboren wurde, muß diese nichtige Basis geahnt haben, wenn sie »no future« und »Null Bock« zu geflügelten Worten machte.

Dem Problem und dem Ernst des Todes sind also nur zwei der drei genannten Kultbücher gerecht geworden: Was mit dem Strampeln in der Wiege beginnt, endet unweigerlich mit der Leichenstarre im Sarg.

Wenn es aber so ist, sollte es geraten sein, die Beweglichkeit des Lebens so weit wie möglich zu genießen und nicht vorzeitig ihr Ende riskieren. So gesehen scheinen

Bernhard Lichtenberg und Karl Maria Leisner schlecht beraten worden zu sein. Hätten sie nicht besser den Mund gehalten? Wie schon eingangs erwähnt, lebten und dachten sie gegenläufig zu den großen philosophischen Zeitströmen, die unser Jahrhundert beherrschen und beherrschten. Leben als »Sein zum Tode« wurde von ihnen geglaubt als Sein *durch* den Tod zu einem »Leben in Fülle« (Joh. 10,10). Sie glaubten an ein Sein, das die Zeit überwindet und durchbricht, an ein Sein, das nicht hinaushängt in das Nichts, sondern hineingenommen ist in die Liebe, in die Liebe des dreifaltigen Gottes, aus dessen Hand wir *vor aller Zeit* kommen und in dessen Herrlichkeit wir *nach aller Zeit* gehen. Nur ein solcher Gott kann tragender Grund für ein »Prinzip Hoffnung« sein. Die Worte aus dem Hebräerbrief »Jesus ist der derselbe gestern, heute und in Ewigkeit« haben ihre Gültigkeit behalten: Der Lebemeister aus Nazareth und seine besten Nachfolger in den folgenden Jahrhunderten stehen in allen Zeiten und nicht zuletzt an der Schwelle des dritten Jahrtausends gegen die Mode der jeweiligen Schreibtischtäter. Wenige Jahrzehnte haben genügt, die *Mode* daran aufzudecken: Heidegger kokettierte mit dem Nationalsozialismus, Bloch war zeitweise blind gegenüber dem Stalinismus, und Sartre vermochte den politkriminellen Charakter der Baader-Meinhof-Bande nicht zu durchschauen.

Was in dieser kleinen Reflexion nur beschrieben worden ist und am Ende als Glaube bekannt wird, ist von den neuen Seligen nicht bloß akribisch *bedacht* – wie es ihre berühmteren Zeitgenossen taten –, sondern mit vollem Risiko *gelebt* worden. Deshalb währte ihr Leben auch nicht so lang wie das der genannten Philosophen, an dessen Ende, wie diese glaubten, die Leichenstarre steht.

Das Leben Karl Maria Leisners (1915–1945) war besonders kurz, obwohl er den Tod nicht gesucht hat. Er hat ihn aber nicht als puren Schatten und Schreckgespenst des Lebens begleitet, obgleich er ihm wie keinem anderen der genannten Denker, in Dachau auf Schritt und Tritt bis zur menschenledernen Handtasche der Frau des KZ-Kommandanten in grausamster Weise begegnet ist. Wie wir glauben, hat er den Tod schließlich erfahren, nicht als Übergang vom Sein ins Nichts, sondern als Tor zum »Leben in Fülle« (Joh. 10,10).

Das letzte Jahrhundert dieses Jahrtausends trägt den Geist der genannten Kultbücher wie Wundmale an sich. Der Papst aus Polen möchte anstatt der *Kultbücher*, in seinem Pontifikat, einen alten *Kult* neu beleben, indem er immer wieder Menschen feiern und ehren möchte, die es gewagt haben, dem Zeitgeist gegenüber gegenläufig zu leben. Er wünscht vor allem in seinem Schreiben *tertio millenio adveniente*, daß das nächste Jahrhundert, das gar ein neues Jahrtausend werden wird, aus einem anderen Geist leben möge, vielleicht von einem lebendigen Kult geprägt, der das Jahrgedächtnis von Menschen in der Liturgie feiert, deren Verständnis von Tod nicht Schatten, sondern Licht auf ihr und das Leben überhaupt wirft. Die Hinfalligkeit menschlichen Daseins und die damit verbundene Aussicht auf den Tod verdüstert nicht schon das Leben. Seine undurchdringlich erscheinende Finsternis wird vielmehr durch das Licht durchbrochen, dem man in den Fußstapfen des Galiläers entgegenght: »Wer mir nachfolgt, wird nicht im Finstern wandeln« (Joh 8,12).

Vätertheologie

St. Augustinus – Der Lehrer der Gnade. Prolegomena Band 2: Die Auslegung des Briefes an die Galater – Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer – Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66–68. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Eingeführt, übertragen und erläutert von Thomas Gerhard Ring OSA. Würzburg: Augustinus-Verlag 1997, 480 S., ISBN 3-7613-0186-3, Halbleinen mit Schutzumschlag, DM 174,00.

Vorliegender Band enthält drei Schriften zum Gnadensbegriff Augustins, die wichtige Etappen darstellen auf dem Weg zu seiner Gnadentheologie, wie er sie bereits in seinem Erstlingswerk in bischöflicher Zeit, in *Ad Simplicianum* (entstanden zwischen 396–398), ausformuliert hat – und das schon Jahre vor Ausbruch seines Kampfes (ab 410) gegen die Pelagianer. Augustins Gnadentheorie ist also lange vor Pelagius begründet, sie wird in der Auseinandersetzung mit Pelagius nur weiterentwickelt. Mit Blick auf diese Chronologie weist Th. G. Ring mit Recht in seinem Vorwort (S. 7) darauf hin, daß man die Gnadentheorie Augustins eigentlich nicht antipelagianisch, sondern eher die Gnadenvorstellung des Pelagius und seiner Anhänger antiaugustinisch nennen müßte.

Die Geschichte augustinischer Gnadentheologie hat ihre Wurzeln im systematischen Bibelstudium, das Augustinus mit Nachdruck betrieb, seit er Presbyter in Hippo Regius (391) geworden war. Insbesondere wuchs und reifte seine Gnadenauffassung beim Studium der Gedanken des Apostels Paulus im Römer- und Galaterbrief. Eine theologische Reihe wie ALG, die die Übertragung und Kommentierung der gesamten augustinischen Gnadenschriften zum Ziel hat, darf sich nicht auf die antipelagianischen Arbeiten Augustins beschränken, sondern muß auch jene Schriften beinhalten, welche für die Erhellung der Entwicklungsgeschichte augustinischer Gnadentheorie bedeutsam sind. Hierzu zählen die im Band »ALG Prolegomena 2« vorgelegten drei Schriften:

»Die Auslegung des Briefes an die Galater« [*Expositio epistolae ad Galatas liber unus*] (S. 86–223), übrigens die einzige Kommentierung eines ganzen Paulus-Briefes durch Augustinus, entstanden um 394/395. Darin mag für die heutige moderne Fragestellung hinsichtlich der Sozialgeschichte der Alten Kirche gerade Augustins Kommentierung von Gal 3, 28 bedeutsam erscheinen, derzufolge »zwar der Unterschied von Volk oder Stand oder Geschlecht von der Einheit des Glaubens [ab unitate fidei] beseitigt (ist), er bleibt aber

im sterblichen Leben (bestehen), und seine Ordnung muß auf diesem Lebensweg eingehalten werden [...]. Manches gibt es nämlich, das wir in der Einheit des Glaubens ohne jeden Unterschied einhalten, anderes wiederum halten wir gemäß der Ordnung dieses Lebens [...] ein« (S. 147).

»Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer« [*Epistolulae ad Romanos inchoata expositio liber unus*] (S. 224–279) war von Augustinus als erster Band eines vollständigen Kommentars zum Römerbrief geplant, wie er noch am Ende des Werkes äußert: »Wir werden den nachfolgenden Text seines Briefes, falls es der Herr will, (noch) in weiteren Bänden erforschen [...]« (S. 279). Tatsächlich blieb sein Kommentar zum Römerbrief aber ein Torso, der sich auf die Auslegung von Röm 1, 1–7 beschränkt. Als bedeutsam, wenn auch thematisch im Anschluß an Röm 1, 7 nicht leicht nachvollziehbar, muß man den darin enthaltenen Exkurs über die »Sünde wider den Heiligen Geist« (Mt 12, 31–32) ansehen, der immerhin den größten Teil (S. 251–279) seiner Ausführungen einnimmt. In der Datierung der Schrift für »Sommer/Herbst 354« (S. 48) ist ein Druckfehler unterlaufen; es muß korrekterweise heißen »394«.

Die zuletzt angeführten »Fragen 66–68« (S. 280–321) gehören zur Sammlung, die unter dem Namen »Über dreiundachtzig verschiedene Fragen (De diversis quaestionibus)« überliefert ist; wahrscheinlich verfaßt im Jahre 395 (S. 63). Die genannten drei Quaestiones daraus enthalten eine gnadentheologische Kommentierung von Versen aus Röm 7, 8 und 9, woraus sich für den Bearbeiter und Übersetzer die Berechtigung und Notwendigkeit ergab, auch diese drei Quaestiones in dem vorliegenden Sammelband zur Gnadentheorie Augustins zu präsentieren.

Die beiden erstgenannten Schriften werden hier erstmals in deutscher Übertragung vorgelegt.

Die Form der Darstellung (Einführung mit ausführlicher Besprechung der Einleitungsfragen, lateinischer Text nach CSEL bzw. CCL mit Berücksichtigung kritischer Verbesserungsvorschläge und parallel dazu die deutsche Übersetzung, sodann der Kommentar in Form von erläuternden Anmerkungen) folgt dem bewährten Schema der früheren Ausgaben der Reihe ALG. Ein reichlich ausgearbeitetes Register (Schriftstellen-, Autoren- und Sachverzeichnis) hilft, die Texte systematisch zu erschließen.

Man hat dem Übersetzer und Kommentator zu danken, daß hier wiederum in gewohnt zuverlässiger und souveräner Art und Weise dem deutschen

Leser eine wichtige Etappe augustinischer Theologiegeschichte zugänglich gemacht worden ist.

Adalbert Keller, Augsburg

Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes. Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung 1: Christliche Mystik 14). Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998, VI und 296 S., ISBN 3-7728-1934-6, Leinen, DM 88,00.

Das briefliche Œuvre Augustins ist sehr umfangreich und umfaßt inklusive der 1981 neu entdeckten immerhin 299 Briefe. Daß es sich dabei nicht nur um persönliche Mitteilungen handelt, wie uns der deutsche Begriff »Brief« vielleicht insinuiert will, sondern auch um für die Öffentlichkeit bestimmte Traktate in Briefform, das gehört zur gattungsgeschichtlichen Besonderheit der antiken und christlich-spätantiken *Epistula*.

So haben im Briefkorpus Augustins mindestens 14 *Epistulae* den Charakter von Abhandlungen, darunter die Ep. 147 *De videndo deo* (Über die Gottesschau) und die Ep. 187 *De praesentia dei* (Über die Gegenwart Gottes), aus deren Verbindung die Titelüberschrift des vorliegenden Buches »Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes« resultiert.

Auf Anfrage einer gewissen Paulina, ob Gott, der Geist ist, sinnlich durch die Augen des irdischen oder des verklärten Leibes oder nicht doch nur durch die Augen eines reinen Herzens gesehen werden könne, gibt Augustinus in Ep. 147 ausführlich Antwort (118–191). Er führt den Nachweis, daß Gott selbst gesehen wird, und zwar mit reinem Herzen, also nicht mit den leiblichen Augen. Aber er läßt letztlich die im Raum stehende Frage unbeantwortet, was denn die Augen des auferstandenen, verklärten Leibes vermögen. Im »*Erinnerungsschreiben an Fortunatianus*« (*Commonitorium*), das als Ep. 148 in seiner Briefsammlung überliefert ist, greift er das Thema nochmals auf; E. Naab hat es im Anschluß an Ep. 147 ebenfalls in dem hier vorliegenden Textband (192–213) abgedruckt.

Anders geartet ist die Anfrage des Dardanus, eines hohen kaiserlichen Beamten aus Gallien, dem der dritte hier vorgestellte (214–259) Text Augustins gewidmet ist. Dardanus' Spekulationen richteten sich nach dem Ort des Heils, nach dem Paradies, in dem der Herr nach seiner Verheißung mit dem reuigen Schächer am Tag seines Sterbens war. Augustinus versteht in seiner Antwort die an den Schächer ergangene Verheißung, wie E. Naab in

seiner ausführlichen Einführung verdeutlicht (114–115), nicht von der Menschheit, sondern von der Gottheit Christi her. Gott ist gegenwärtig in allen mit ihm in Christus verbundenen Menschen, die er zu seinem Tempel erbaut und zu dem Leib bildet, der Christus zum Haupt hat. Dabei geht die Aktivität nicht von der Fassungskraft der Menschen aus, sondern – wie Augustinus antipelagianisch betont – vom Sich-Entäußern des menschengewordenen Gottes und der Teilnahme an seinem Opfer. Seine einwohnende Gegenwart geht der Kenntnis um sie voraus; mit ihr beginnt ein Übergang, in welchem der von Gott bewohnte Mensch im Prozeß der Rechtfertigung umgewandelt wird.

Beide Texte zur Gottesschau und Gottesgegenwart, die hier erstmals parallel zum lateinischen Original in deutscher Sprache veröffentlicht sind, sowie das *Commonitorium* an Fortunatianus haben wirkungsvoll die spätere theologische Diskussion befruchtet – man kann hier namentlich Hrabanus Maurus, Johannes Scottus Eriugena, Hugo von St. Viktor und natürlich Thomas von Aquin nennen.

Der vorliegende Textband präsentiert drei mystisch-theologische Abhandlungen aus dem Briefkorpus Augustins als leserfreundliche Studienausgabe in lateinischer und deutscher Sprache, versehen mit einer gewissenhaft recherchierten Einführung (1–116). Bibelstellen- und Personenverzeichnis (287–291) schließen sich an.

Adalbert Keller, Augsburg

Keller, Adalbert: Translationes Patristicae Graecae et Latinae. Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen. Erster Teil: A-H, Verlag Anton Hiersemann 1997, XXXIV, 454 S., ISBN 3-7772-9729-1, geb., DM 440,00.

Der erste Teil des auf zwei Bände konzipierten Werkes verzeichnet in alphabetischer Reihenfolge die Schriften von 220 lateinischen und griechischen christlichen Autoren der nachneutestamentlichen Zeit bis hin zu Isidor von Sevilla im Westen und Johannes von Damaskus im Osten. Dazu werden – anders als es der Titel vermuten lassen könnte – deutsche, englische, französische, italienische und spanische (katalanische) Übersetzungen aufgelistet, bzw. es wird ein Nichtvorhandensein moderner Übersetzungen vermerkt. Neben dem Titel wird als Referenz nicht die entsprechende Clavis-Nummer, sondern eine maßgebliche Edition hinzugesetzt. Berücksichtigt werden soweit möglich nur zuverlässige und vollständige Übertragungen. Weitgehend nicht aufgenommen sind Fragmenta,

Liturgica, Anonyma, Pseudepigrapha, Acta Conciliorum, Dubia und Spuria, ferner die gnostischen und orientalischen Texte. Ein Namenindex (S. 1–7) erleichtert den Zugriff.

Bei einer solch umfangreichen Arbeit können gewisse Mängel nicht ausbleiben. Es fehlen der Römerbriefkommentar Kyrills von Alexandrien (italienische Übersetzung von V. Ugenti, 1991), die französische Übersetzung der monastischen Schriften Kolombans von A. de Vogue (1989), die lateinisch-französische Ausgabe der Libri Matheseos des Firmicus Maternus von P. Monat (1992 und 1994) und die englische Übersetzung von Eusebius, Preparation for the gospel (Grand Rapids/Mich. 1981). Eusebius starb 339 (S. 301). Seine Demonstratio ist nicht identisch mit den Eclogae prophetae [= Generalis elementaria introductio] (S. 302). Die Übersetzung von E. P. Meijering, Athanasii contra gentes erschien in der Reihe Philosophia Patrum Nr. 7. Manches verwirrt: In der Regel steht nach dem Erscheinungsjahr eines Titels die betreffende Seitenzahl der Textedition bzw. der Übersetzung; bei Teilübersetzungen stehen statt dessen die übersetzten Kapitel, ohne daß dies erkennbar wäre (z. B. S. 289: H. Donner, Stuttgart 1979, 1–23 [= Egeria itinerarium 1–23]). Ferner werden die Schriften mancher Autoren in der Reihenfolge des Clavis aufgeführt, die der meisten Autoren aber nicht.

Trotz dieser Unebenheiten handelt es sich insgesamt um ein gewissenhaft zusammengetragenes, im Druckbild außergewöhnlich benutzerfreundlich arrangiertes und sehr hilfreiches Werk. Der selbstlosen Initiative des Verfassers gebührt Dank, denn er leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung patristischer Literatur im europäischen Raum. Sein Werk kann als Bestandsaufnahme für weitere Übersetzungsunternehmen dienen und somit auch die Beschäftigung mit den Urtexten anregen. Ärgerniserregend ist freilich der horrend Preis, den der Verlag zu verantworten hat. Vielleicht wäre es von Vorteil gewesen, das Werk auf CD-Rom oder als Datenbank anzubieten, die dann immer wieder auf den neuesten Stand gebracht werden könnte.

Stefan Heid, Neuss

Angstenberger, Pius: *Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert* (Hereditas 12) Bonn: Verlag Norbert M. Borengässer 1997, LVII u. 373 S., ISBN 3-923946-31-7, DM 74,00.

In seiner von J. H. Vogt betreuten Dissertation legt Pius Angstenberger die Ergebnisse seiner in-

tensiven Forschungen über die Interpretation von 2 Kor 8,9 bei 60 Kirchenvätern, bei griechischen, syrischen, armenischen und lateinischen Autoren vor. Im ersten Kapitel gibt er Auskunft über die Auslegung dieser Schriftstelle bei heutigen Exegeten, über die philologische Bedeutung von »Reich« und »Arm«, über die verwandten und deshalb öfter mit 2 Kor 8,3 angeführten anderen Schriftstellen. Das Ergebnis vorwegnehmend stellt Vf. schon in diesem Kapitel fest: »Der christologische Bekenntnissatz hat in folgender Hinsicht einen Einfluß ausgeübt: Erstens unter dogmatisch-christologischem Gesichtspunkt als beanspruchte Belegstelle für die Entwicklung der Lehre von den zwei Naturen in dem einen Christus, zweitens als Hinweis auf die soteriologische Rolle Christi und des in ihm geschehenen Tausches »unseretwegen«, drittens als ethisches Motiv in der Nachahmung der Demuthaltung Christi und viertens als Exemplum für Asketen und Mönche in der Nachahmung des Armutslebens Jesu Christi und als Paränese einer »Option für die Armen«, mit denen sich der arme Christus durch die ganze Geschichte hindurch solidarisiert« (S. 5).

Im Rahmen einer Rezension kann unmöglich auf die jeweilige Interpretation der einzelnen Autoren eingegangen werden. Im 6. Kapitel versucht Vf. die vielfältigen Aussagen zu ordnen. In christologischer Hinsicht stehen »Reichtum« und »Armut« für die Gottheit und Menschheit Christi, wobei die Stelle auch im antihäretischen Kampf (Arianismus; Monophysiten, welche die Niedrigkeitsaussagen unterschlagen) häufige Verwendung fand. Auch das Modell des deus latens, der durch die Armut verdeckten Gottheit, klingt an. Die Identität des Präexistenten mit dem Inkarnierten wird unterstrichen. Christus ist einer. Das soteriologische Motiv Christi, der Tauschgedanke, wird bei vielen Vätern hervorgehoben. Die Freiwilligkeit des Handelns Christi bei der Menschwerdung und im Leiden (S. 131, 133, 168, 173) wird von den Vätern immer wieder betont. Wichtig sind die verschiedenen Aspekte der »Armut«: Sie besagt einmal als Existenzaussage die Sterblichkeit des Menschen, sie bedeutet demütige Gesinnung, aber auch den Ruf nach Solidarität mit den Armen und die Verpflichtung zu sozial-karitativen Handeln.

Beim Studium der Interpretation von 2 Kor 8,9 durch 60 Autoren findet der Leser, wie nicht anders zu erwarten, viele Wiederholungen, aber ebenso viele Neuansätze und Fortentwicklungen. Den Dogmenhistorikern und Dogmatikern, ebenso den Sozialethikern und Lehrern der Spiritualität ist die Lektüre dieses ausgezeichneten Werkes wärmstens zu empfehlen. Letzte Begründung der Armut ist

nicht das vorbildliche Verhalten des irdischen Jesus (wie es heutzutage oft dargestellt wird), sondern das freiwillige und deshalb nicht (wie es Nietzsche den Christen vorwirft) ressentimentgeladene Armwerden Christi: Nicht im Exemplarischen, sondern im Sein Jesu Christi wurzelt die christliche Armutsbewegung, wie immer sie sich dann im Konkreten

ausfaltet, ob in der monastisch-asketischen inneren Armut oder im sozialen Engagement. Franz von Assisi hat diese letzte Verwurzelung im Sein Christi klar erkannt, wenn er seine Armutsbewegung von der Menschwerdung des Sohnes Gottes her motiviert hat.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Kirchengeschichte

Kolletzki, Claudia: »Christus ist unsere wahre Mutter«. *Feminine Konnotationen für Christus im Denken der Julian von Norwich* (Frankfurter Theologische Studien 56), Frankfurt am Main: Josef Knecht 1997, 355 S., ISBN 3-7820-0777-8, brosch., DM 72,00.

Die englische Inklusin Juliana von Norwich (ca. 1420) ist Verfasserin der »Revelation of Love«, der ersten religiösen Erbauungsschrift in der mittellenglischen Nationalsprache. Das Werk ist entstanden als Ausdruck und Deutung von Visionen am 13. Mai 1473. Bei der Interpretation der Schauungen (323) kommt eine ausführliche Schilderung der »Mutterschaft Christi« vor, die zumal im angelsächsischen Raum schon wiederholt behandelt wurde und nun in der vorliegenden theologischen Dissertation Gegenstand einer umfassenden Untersuchung geworden ist. Die Verfasserin versteht sich als Feministin (13) und beruft sich auf die von Elisabeth Schüssler-Fiorenza so genannte »Hermeneutik des Verdachts« (3f), die im konkreten Fall dazu führt, die fromme Beterin Juliana als verborgene Feministin zu deuten, die nach dem Prinzip des »double voice discourse« unter einer kirchlichen Oberfläche die Allversöhnung andeute und die göttliche Mutterschaft in den Vordergrund der ganzen Theologie stelle (222f.242.324). Auch wenn diese »Verdächtigungshermeneutik« fragwürdig scheint, so werden doch Dimensionen sichtbar, die Aufmerksamkeit verdienen. Ein erster Teil der Arbeit stellt die »Revelation of Love« in den zeitgenössischen Kontext, ein zweiter Teil untersucht die bildhafte Rede von Gott bei der Visionärin, und ein dritter Teil behandelt »Julian von Norwich und das mittelalterliche Motiv der Mutterschaft Christi«. In den bei Julian anklingenden Motiven sieht die Verfasserin eine Zusammenschau aller traditionellen weiblichen Metaphern zum Wirken Jesu, einschließlich der Weisheitstheologie (276). »Mutterschaft« erscheint so als umfassender Ausdruck für das Wirken Gottes gegenüber dem Menschen (310).

Aus dem vorgelegten Befund schließt die Autorin, die vorwiegend männliche Symbolsprache für Gott sei zu relativieren: »Das Göttliche zeigt sich uns in diesem Leben noch mit verschiedenen Gesichtern, wobei für Julian von Norwich das mütterliche Antlitz hilfreicher erscheint« (325). Dies sei wichtig zu betonen, denn die »Symbollogik« der christlichen Botschaft (wenn auch nicht deren Substanz) sei »frauenfeindlich« (333), beispielsweise die Schilderung des Verhältnisses Christus – Kirche mit dem Bild von Bräutigam und Braut (305). Eine solche Deutung verkennt den Charakter der christlichen Botschaft als Offenbarung (gerade im Blick auf die »Vater«-Anrede) und das Gewicht der Inkarnation, die in Jesus Christus nicht geschlechtsneutral ist. Von daher läßt sich nicht behaupten: »Der Auferstandene, die Sophia, ist weder männlich noch weiblich« (325). Von Jesus Christus als »die Muttergott« zu sprechen (326 u.ö.) stößt sich auch mit der vorgestellten Visionärin, welche die weibliche Bildlichkeit konsequent auf das männliche Subjekt »Er« (he) bezieht, »eine Rückbindung an den *historischen Jesus*, dessen Geschichte sie im Rückgriff auf biblische Bilder auslegt«! (323; vgl. 269). Schon im Blick auf Juliana läßt sich fragen, ob tatsächlich ein »weiblicher« Christus geschildert wird, der nur »scheinbar männlichen Geschlechts« ist (86). Überspannt scheint auch die Deutung, wonach es (laut Juliana) in der zeitlosen Sicht Gottes »keinen Sündenfall und keine Verfehlung des Menschen« gebe, da Gott »integrativ« tätig sei »und vor aller Trennung enge Solidarität mit den Menschen hält« (328). Auf ein gespanntes Verhältnis Kolletzkis zur Mariologie weist neben anderem die Sprachregelung vom »Marienmythos« (128). Trotz dieser Verunklärung des Ganzen sind einzelne Hinweise hilfreich, so die Feststellung, daß die Spiritualität des Spätmittelalters »ganz entscheidend und in seltener Weise« von Frauen mitgeprägt war (137). Beachtenswert ist auch die Analyse der »Mutter«-Symbolik, welche die Nähe und Immanenz Gottes betont, obwohl die Autorin befürchtet, hier werde im Grunde »eine pa-

triachale Orientierung« tradiert (280).

Als Merkmal spätmittelalterlicher Frömmigkeit, auch bei Juliana, betont Kolletzki »das Herauslösen von Details aus dem Gesamtzusammenhang« (91). Ebendiese Prozedur beherrscht leider den Duktus der Arbeit, welche die Geschlechtersymbolik von der Offenbarung und der Inkarnation ablöst. Von daher erklärt sich auch mancher Seitenhieb gegen die Tatsache, daß die Kirche das Amtspriestertum Männern vorbehält (247.332; vgl. 164), das in der Tat auf der Vertretung Jesu als des »Bräutigams« und »Hauptes« der Kirche beruht. Die männliche Gestalt Jesu enthält auch »weibliche« Züge, wird aber dadurch nicht zum Neutrum.

Manfred Hauke, Lugano

Rodríguez, Pedro: El Catecismo Romano aute Felipe II y la Inquisición española. Rialp, Madrid 1998, 246 S., ISBN 84-321-3218-7.

Pedro Rodríguez, Ordinarius für systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität von Navarra (Pamplona), ist neben seinen ekklesiologischen Publikationen ausgewiesener Fachmann in bezug auf den Catechismus Romanus, der im Auftrag des Konzils von Trient 1566 durch Pius V. promulgiert wurde. Erinnert sei an zwei folgende Werke des Autors: *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento*, Pamplona 1982, 502 S., und: *El manuscrito original de Catecismo Romano*, Pamplona 1985, 210 S. Nach der Entdeckung und Herausgabe dieses Originals war er Direktor einer Kommission für die kritische Herausgabe dieses Katechismus. In dem vorliegenden Werk stellt der Autor unter strenger wissenschaftlicher Dokumentation die überraschende Tatsache dar, daß dieser Katechismus nach seinem Erscheinen im Jahr 1566 bald aus dem Lateinischen in die wichtigsten Sprachen übersetzt wurde, aber die spanische Übersetzung trotz ausdrücklichen Auftrags des Papstes erst zweihundert Jahre später herauskam, nämlich 1782.

In Kap. I wird die Diskussion in Spanien dargestellt, die eine Publikation der – verschollenen – spanischen Übersetzung im 16. Jh. verhinderte. Stein des Anstoßes war die angeblich nicht im strengen Sinn vertretene Notwendigkeit der Taufe (*necessitas de praecepto*). Nachdem die einzelnen *dramatis personae* (Requesens, spanischer Botschafter beim Heiligen Stuhl und Kardinal Espinosa, Vorsitzender des Rates von Kastilien und der Inquisition) und ihre Argumentation vorgestellt

waren, wird im Kap. II (S. 70–137) das »Problem der spanischen Übersetzung« erörtert. Die Anregung zur Übersetzung ist vom König ausgegangen. Espinosa beauftragte den Kanoniker von Salamanca, Fuentidueñas. Da tauchte jedoch eine aus privater Initiative von Cristóbal Cabrera angefertigte Übersetzung auf. Die Inquisition verweigerte aus formalen Gründen die Druckerlaubnis, ließ aber dabei ihre grundsätzliche Ablehnung erkennen. Cabrera sollte die Übersetzung dem Rat von Kastilien vorlegen. Espinosa gab das Exemplar, das er, wie Rodríguez vermutet, zum Vergleich mit der Übersetzung von Fuentidueñas zurückbehalten hat, nie an Cabrera zurück. Fuentidueñas legte dann seine Übersetzung vor, aber der Dominikaner Diego de Chaves äußerte grundsätzliche Bedenken gegen die Veröffentlichung. Der Inquisitionsrat lehnte sie ebenso ab. Espinosa, Auftraggeber an Fuentidueñas und – beim Entschluß abwesender – Vorsitzender des Inquisitionsrates, konnte auch bei Philipp II. keine Annullierung dieses Beschlusses erreichen. Fuentidueñas, der aus anderweitigen Gründen nach Rom reiste, konnte zwar einen erneuten Vorstoß zugunsten der Übersetzung erreichen, aber drängendere politische Fragen und der Gesundheitszustand des Papstes ließen 1572 die Frage der Publikation zurücktreten.

Im dritten Kapitel werden die Gründe für die Ablehnung des Druckes dargestellt. Die Gründe waren nicht doktrinäer Art, sondern politischer und pastoraler. Die Gegner der Veröffentlichung in Spanisch glaubten, der Katechismus würde mit der Widerlegung reformatorischer Thesen das Volk zugleich damit vertraut machen; in Spanien wäre die reformatorische Lehre nicht bekannt und deshalb bedürfe es auch keiner Widerlegung. Manche Themen wären zudem für das Volk zu hoch. Rodríguez erwähnt aber ebenso die Gegenstimmen: Das Gut der Belehrung des Volkes wäre höher als die mögliche Verwirrung einzelner. – Im Anhang werden die dazugehörigen Dokumente abgedruckt.

Insgesamt eine sehr detaillierte Darstellung der Auseinandersetzung um den Druck des Trienter Katechismus in der spanischen Übersetzung, wobei die Ablehnung gegen den ausdrücklichen Wunsch des Papstes durch die Inquisition in vielfacher Hinsicht aufschlußreich ist.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Dogmatik

Hauke, Manfred: Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn, Paderborn: Bonifatius 1999, 524 S., ISBN 3-89710-074-6, geb., DM 78,00.

»Was bringt (mir) die Firmung?« fragt manche(r) Jugendliche(r) bei der Vorbereitung auf das Sakrament der Firmung. »Was ist das Besondere der Firmung gegenüber der Taufe?« fragt mancher Theologe. Oder ist es von der biblischen Grundlage her gar unhaltbar, von einem eigenständigen Sakrament der Firmung zu sprechen? Und wenn schon bei der Kindertaufe die Firmung von der Taufe getrennt wird, in welchem Alter sollen dann die Heranwachsenden die Firmung empfangen: bei »Erlangung des Vernunftgebrauches«, vor oder zusammen mit der Erstkommunion, in der Pubertät, bei Eintritt der Volljährigkeit? Dies sind die bekannten Fragen, die auch Vf. als Ausgangspunkt seiner Darlegung aufzeigt (vgl. 3–8). Ziel des Vf.s ist es nun nicht, eine weitere Materialsammlung als Anleitung zur gemeindlichen oder schulischen Firmkatechese vorzulegen, sondern einen Beitrag zu leisten »vor allem zum systematischen Verständnis der Firmtheologie«, wozu »freilich eine biblische und historische Grundlegung« notwendig ist (9). Dabei weiß sich Vf. der »vom II. Vatikanum [OT 16] nahegelegten Methodik ... verpflichtet«, zunächst die biblischen Grundlagen und die geschichtliche Entfaltung der Glaubenswahrheiten vorzulegen, bevor die »Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer durchdrungen« und so weit als möglich erhellt werden können (200).

Dieser Vorgabe entsprechend folgt auf das erste einleitende als zweites Kapitel die Biblische Grundlegung (10–51). Zunächst wird die Verheißung des göttlichen Geistes als endzeitliche Heilsgabe im AT entfaltet, die ihre Entsprechung findet in der Geistsalbung Christi und dessen Verheißung der Geistsalbung für die Jünger. Diese Verheißung, insbesondere wie sie im Johannes-evangelium entfaltet wird (21–25), sieht Vf. als entscheidend für die »christologische Rückbindung des Firmsakramentes« (443) an. Ihre Erfüllung findet die Verheißung in der österlichen Sendung des Heiligen Geistes und im Pfingstereignis (27). »Die Gnade des Pfingstfestes« wiederum wird in der Apostelgeschichte (Apg 8; 19) aktualisiert durch die Handauflegung der Apostel, wobei sowohl der enge Bezug als auch die Unterschiedenheit von Taufe und Geistmitteilung durch Handauflegung der Apostel mit vorausgehendem Gebet betont wird (29–30). Für die Diskussion, wie weit die in Apg 8

und 19 geschilderte Trennung von Taufe und Geistmitteilung auf historischer Grundlage beruht oder eine lukanische Konstruktion darstellt, hält es Vf. für bedeutsam, daß der Begriff Taufe in den ntl. Schriften sowohl das ganze Geschehen um Taufe und Firmung beschreiben kann als auch die Taufe im engeren Sinn. Deutlich werde dadurch zweierlei: »1. zwischen Taufbad und Handauflegung gibt es einen engen Zusammenhang; 2. trotzdem sind beide Vorgänge grundsätzlich trennbar, wobei die Fülle des Heiligen Geistes durch die Handauflegung vermittelt wird« (36). Die liturgischen Riten der Salbung und Stirnbezeichnung lassen sich jedoch im NT noch nicht nachweisen (444).

Der dritte Teil (52–225) verfolgt ausführlich den geschichtlichen Werdegang des Firmsakramentes in den verschiedenen Entwicklungslinien von der Väterzeit (Tertullian, Cyprian, Hippolyt, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Innozenz I., Cyrill von Jerusalem, Basilius, Serapion von Thmuis, Pseudo-Dionysius, Johannes Chrysostomus, Apostolische Konstitutionen, Theodor von Mopsuestia und die Liturgien des Westens und des Ostens) über die Ausprägung des Firmsakramentes im Mittelalter (Karolingerzeit, Thomas von Aquin, Konzil von Florenz, Nikolaus Kabasilas) hin zu den theologischen Linien der Neuzeit (Leugnung des Firmsakramentes und Einführung der Konfirmation bei den Reformatoren, die Antwort des Konzils von Trient und deren Entfaltung im »Römischen Katechismus«, die Herausforderung durch den Modernismus, die Firmung in den Dokumenten des II. Vatikanums und im »Katechismus der Katholischen Kirche«).

Das vierte Kapitel hat nun die Aufgabe, das bisher gesammelte Material in eine »Systematische Darlegung der Firmtheologie« (226–347) zu bündeln. Ausgangspunkt ist dabei die Definition des Konzils von Trient, daß die Firmung »ein wahres und eigentliches Sakrament« (DH 1628) und damit von Christus eingesetzt ist, mit der daraus folgenden Konsequenz, daß die Firmung von der Taufe zu unterscheiden ist, »was von Papst Pius X. gegen die modernistischen Thesen Loisy's ausdrücklich herausgestellt wird« (226). Entsprechend folgt die Darlegung der Einsetzung durch Christus, die Erläuterung der Struktur und des Sinngehaltes des äußeren Zeichens und der Spendeformel.

Doch was ist nun die spezifische Gnade der Firmung? Eine klare Antwort gibt »die gallische Pfingstpredigt *Advertamus* [5. Jh.], deren Kernaussage die lateinische Theologie der Folgezeit prägte: in der Taufe gibt der Heilige Geist »die Fülle zur

Unschuld, in der Firmung verleiht er das Wachstum zur Gnade, eine Stärkung und Festigung zum geistlichen Kampf« (290). Ähnlich formuliert es später Thomas von Aquin: »In diesem Sakrament wird dem Getauften der Heilige Geist zum Starksein gegeben (*datur baptizato Spiritus Sanctus ad robur*)« (315), was an die Verheißung der Ausgießung der »Kraft des Heiligen Geistes« vor der Himmelfahrt Jesu (Apg 1,8) erinnert (vgl. 291). Somit wird das unterschiedliche Wirken und die unterschiedliche Gnadengabe des Heiligen Geistes in Taufe und Firmung deutlich: Während bei der Taufe Vergebung der Schuld und Neuschöpfung des Menschen zum Kind Gottes durch die Einwohnung des Heiligen Geistes geschieht, verleiht der Heilige Geist in der Firmung die Kraft zum geistlichen Kampf, d. h. zum Üben der Tugenden, zum Kampf gegen die Versuchung. Hinzu kommt »die Sendung und Kräftigung zum Zeugnis« (296). Vf. betont, daß sich dabei jedoch die »Gabe der inneren Heiligung« (297) und der Auftrag und die Befähigung zum apostolischen Zeugnis durchaus die Waage halten: »Ein »aktivistischer« Akzent auf das apostolische Zeugnis ... ist der altkirchlichen Tradition fremd« (ebd.). Der Vergleich Geburt – Heranwachsen für Taufe und Firmung wird von Thomas von Aquin weiter entfaltet. Er spricht erstmals vom »geistlichen Vollalter« (*aetas perfecta*), das in der Firmung geschenkt wird (329). Die mit dem Firmsiegel Bezeichneten sind die »geistlich Fortgeschrittenen«, die sich von den »neugeborenen Kindern« unterscheiden. Wie sich der Mensch mit dem Geborenssein nicht begnügen kann, sondern die Kraft zum Heranwachsen braucht, um das Erwachsensein zu erlangen, so braucht der in der Taufe Wiedergeborene die Gnade und Kraft der Firmung, um das »geistliche Vollalter« zu erlangen, was Thomas freilich nicht an ein bestimmtes Lebensalter gebunden wissen will.

In einem gänzlich anderen Sinn erscheint die Firmung als »Sakrament der Mündigkeit« in der neueren Zeit, etwa bei Otto Betz. Auch hier ist die Firmung das Sakrament des Heranwachsenden, jedoch nicht in dem Sinn, daß durch das Sakrament eine objektive Gnade mitgeteilt werde. Vielmehr zeigten die Sakramente nur an, was in der subjektiven Verfassung des Menschen ohnehin geschehe. So wird Firmung zum Sakrament, das im Alter des Heranwachsenden »eine reife personale Entscheidung« für den Glauben zum Ausdruck bringt (331).

Daraus ergibt sich in Kapitel 5 (348–379) die Frage nach dem passenden Firmalter und ihr theologischer Hintergrund. Zur Entscheidungsfindung für das richtige Firmalter nennt Vf. u. a. folgende Kriterien: 1. Die Firmung wird gespendet zur Vollendung des persönlichen Heiles und für das Glau-

benzeugnis. 2. Die Firmung als sakramentaler Vorgang ist Handeln Christi am Menschen. 3. Die Auswirkung der Firmgnade hängt jedoch auch ab von der inneren Verfassung des Empfängers. 4. Die Firmung ist keine sakrale Überhöhung menschlicher Reifungsprozesse im Sinn einer »Jugendweihe«. 5. Die Reihenfolge der christlichen Initiation (wie sie in den ersten Jahrhunderten deutlich wird und im Osten bis heute erhalten ist) verlangt, daß im Regelfall die Firmung der Erstkommunion vorausgeht. Wenn nun die Firmung den Getauften die »innigere seinsmäßige Verbindung mit Christus« (376), die Gnade zum geistlichen Kampf, zum Heranwachsen zum Vollalter des Christen schenkt, dann drängt alles »auf eine möglichst baldige Spendung der Firmung nach der Taufe« (375). So plädiert Vf. für eine Spendung der Firmung vor oder möglichst bald nach der Erstkommunion (376; 378). Damit wird der Zusammengehörigkeit der Initiationssakramente ebenso Rechnung getragen wie der Vorgängigkeit der Gnade in den Sakramenten. Die Firmung ist eben nicht zuerst die Ratifizierung der (Kinder-)Taufe durch den mündigen Christen, sondern Gnadengabe Gottes für das Wachstum im Glauben und das Zeugnis für Christus.

Wenn dem gegenüber vielfach die Sakramente als kirchliche Feier zu den »Knotenpunkten« des Lebens (Geburt: Taufe; Schulentlassung, Erwachsenwerden: Firmung) gesehen werden, so verweist Vf. in diesem Zusammenhang auf SC 60, das für die Heiligung des Lebens »in seinen verschiedenen Gegebenheiten« die Sakramentalien empfiehlt. Entsprechend wäre zu überlegen, »an das Ende der Schulzeit (für etwa 14- oder 18jährige) ein feierliches Sakramentale zu setzen und so die Firmung vom Geruch eines sozialen »rite de passage« zu befreien«.

Kapitel 6 (380–400) befaßt sich mit dem Spender der Firmung, Kapitel 7 (401–442) mit ökumenischen Fragen, wobei Vf. vor allem die Ökumene mit den orthodoxen Kirchen am Herzen liegt. Nach einer ausführlichen Zusammenfassung (443–468) folgen Literaturverzeichnis und ausführliche Register.

So läßt sich sagen: Manfred Hauke legt in diesem Band ein gelungenes Kompendium zum Sakrament der Firmung vor, das sich sowohl durch die Fülle des gebotenen Materials als auch das wohl abgewogene Urteil auszeichnet.

Den Schluß des Werkes bildet ein Ausblick auf Marias Beitrag zur Ausgießung des Heiligen Geistes: »Wie Maria mit ihrer Fürsprache zur pfingstlichen Ausgießung des Heiligen Geistes beitrug, so bittet sie auch im Blick auf die liturgische Aktualisierung dieses Ereignisses in der Firmung. Schon die Herabkunft des Heiligen Geistes bei der In-

karnation ist vom Jawort Mariens abhängig (Lk 1,26–38). Eine Analogie zeigt sich auch zwischen der Erziehung Jesu durch Maria, ihrem mütterlichem Beistand bei der Erziehung des Getauften und der Wirkung der Firmung, welche die Taufgnade stärkt und vollendet.« (476f) Wie der Mensch in jeder Lebenslage von der Geburt bis zur Bahre nach der Mutter ruft, so ist auch heute jeder gut beraten, der in Theologie und Praxis mit dem Sakrament der Firmung zu tun hat, seine Zuflucht zur Gottesmutter zu nehmen. Möge sie als Mittlerin aller Gnaden die Gabe des wahren Glaubens und des richtigen Handelns erleben.

M. Kreuzer, Augsburg

Riedl, Gerda: *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext* (= *Theologische Bibliothek Töpelmann*, Bd. 88), Berlin – New York: Walter de Gruyter 1998, 523 S., ISBN 3-11-015814-0, DM 198,00.

Im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und angesichts kirchlicher Verantwortung für die heutige Welt suchte Papst Johannes Paul II. bereits vor mehr als einem Jahrzehnt nach einer überzeugenden Initiative des Glaubens für den bedrohten *Frieden auf Erden* (Lk 2,14): »Der Hl. Stuhl möchte dazu beitragen, eine Weltgebetsbewegung für den Frieden ins Leben zu rufen, die über die Grenzen der einzelnen Nationen hinweg die Gläubigen aller Religionen einbezieht und die ganze Erde umfassen soll.« (1; 9) So kam es am 27. Oktober 1986, im UNO-»Jahr des Friedens«, zum ersten Weltfriedens-Gebetstag in der Geschichte des Christentums und der übrigen Religionen.

Bei allem Lob entwickelte sich bekanntlich auch eine scharfe Polemik um dieses große Ereignis: »Überspitzte Ausschließlichkeitsforderungen, starke Konservierungsbedürfnisse und umfassende Berührungängste charakterisieren dabei die Verfechter des christlichen Exklusivitätsanspruches.« (14) Die Mißverständnisse sind bis heute nicht ausgeräumt, die Kritik ist nicht verstummt. Daher ist die vorliegende Studie von Gerda Riedl, die Sinn und Wert des interreligiösen Gebetstreffens in aller Tiefe darstellt, sehr zu begrüßen. Die lesenswerte Arbeit wurde unter dem Titel »Modell Assisi. Das christliche Gebet im Kontext des interreligiösen Dialogs. Plädoyer für eine heilsgeschichtliche Deutung« von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg 1997 als Inauguraldissertation angenommen.

Im ersten Teil zeichnet Frau Riedl die Vorbereitung, den Verlauf und die Wirkungsgeschichte der Friedensgebete von Assisi nach. (1–27) Als Papst

Johannes Paul II. auf die Notwendigkeit eines respektvollen Umgangs miteinander jenseits aller Konfessions- und Religionsgrenzen verwies, sollte ausdrücklich keinen synkretistischen Tendenzen Vorschub geleistet werden. So betonte Bischof Jorge Mejía – Vizepräsident der Päpstlichen Kommission »Justitia et Pax« – schon im Vorfeld des Gebetstreffens: »Eine gewisse Einheit im Glauben könnte uns veranlassen, irgendeine – jedoch begrenzte – Form des gemeinsamen Gebetes zu empfehlen. Eine viel größere Verschiedenheit läßt davon abraten.« (2) Die Angehörigen verschiedener Religionen wollten sich nicht gegenseitig in das Gebet der jeweils anderen einschalten, sondern sie hatten den Wunsch, gemeinsam zu bezeugen, daß jeder Mensch in seiner Art zu beten respektiert wird und daß jedem erlaubt wird, sich in der Fülle seines Glaubens auszudrücken. Diese Solidarität aller gläubigen Menschen wurde auf eine für unmißverständlich erachtete Formel gebracht: »Zusammen sein, um zu beten.« (3) Sie beinhaltet eine tiefe Achtung der Christen vor den religiösen Entscheidungen der anderen und zugleich den festen Glauben, daß die eigene Religion die Fülle der Offenbarung enthält. In der Schlußansprache des ersten Gebetstreffens bekannte Papst Johannes Paul II. ausdrücklich: »Ich wiederhole demütig hier meine eigene Überzeugung: Friede trägt den Namen Jesu Christi.« (7) Viele verstanden das Anliegen und ahmten es nach: das »Ereignis Assisi« wurde bald zum »Modell Assisi«.

Gerda Riedl betrachtet in den drei folgenden Teilen ihres Werkes die »Gebete der Völker« aus verschiedenen Perspektiven: ausgehend von religionswissenschaftlichen Überlegungen zum »Phänomen des Gebetes« (28–92) vertieft sie sich in das »Zeugnis der Heiligen Schrift« und die biblischen Entwürfe im Kontext des interreligiösen Dialogs (93–188); anschließend beschäftigt sie sich mit dem »Gebet der Christen«, das in der gewandelten Situation des 20. Jahrhunderts zunehmend auch innerhalb einer »Theologie der Religionen« zu fassen versucht wird. (189–291) So zeigte etwa das Zweite Vatikanum eine entschieden positive Haltung gegenüber den nicht-christlichen Religionen: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selbst für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.« (271) Auch an diesen Aussagen schied sich die theologischen Geister.

In einem fünften Teil entfaltet die Autorin die systematischen Konklusionen. (292–318) Sie be-

ginnt mit einer ausführlichen Abhandlung über das trinitarische Proprium genuin-christlichen Betens, das den Handlungsspielraum normiert: Das christliche Gebet ist ein Dreifaltigkeitsgebet; es richtet sich stets – explizit ausgesagt oder implizit mitgemeint – im Heiligen Geist durch Jesus Christus an Gott den Vater. (292) In diesem Rahmen kann es gemeinsam mit anderen Betern vollzogen werden, ja es ist sogar wünschenswert, es mit den Anhängern anderer Religionen zu vollziehen: »Insofern der trinitarische Gott durch Jesus Christus alle Menschen erlösen will (1 Tim 2,4) und sich im Heiligen Geist niemandem unbezeugt läßt (Hebr 1,1; 11,6), begründet er für die Gläubigen seiner einen heiligen Kirche zuerst, aber »in jenen Tagen« auch für alle Anhänger nicht-christlicher Religionen

(Röm 2,10f.) »guten Willens« eine eschatologisch- endgültige Heilsmöglichkeit.« (316) Die interreligiösen Dialogbemühungen sind folglich als zeichenhafte Antwort auf Gottes Heilsplan zu verstehen und keineswegs als Aufforderung, vom christlichen Missionsauftrag abzusehen. Gerade weil die Christen nicht an der Fülle ihres Glaubens zweifeln und zugleich den anderen Religionen tiefen Respekt bezeugen, entfalten die weltumspannenden Gebetstreffen die Anziehungskraft der Glaubwürdigkeit.

Das gelungene Werk wird durch ausführliche Schriftstellen-, Personen- und Sachregister abgerundet und läßt nur einen Wunsch offen: daß es in einer etwas schlichteren Sprache geschrieben wäre!

Jutta Burggraf, Pamplona

Hagiographie

Kleinmann, Dorothee: Radegunde. Eine europäische Heilige. Verehrung und Verehrungsstätten im deutschsprachigen Raum, Graz u.a.: Styria 1998, 255 S., ISBN 3-222-12639-9, DM 58,00.

Das vorliegende Buch versucht eine Annäherung an eine Heilige, die zwar weniger populär ist, aber eine durchaus wichtige Rolle in einer Zeit spielte, in der sich das Christentum gegenüber den alten heidnischen Kulturen langsam durchsetzte. Mit akribischer Sorgfalt scheint die Autorin Diözesanarchive durchforstet, Bibliotheken durchgesehen sowie zahlreiche Pfarrer und Heimatpfleger mit großer Hartnäckigkeit zur Mitarbeit bewegen zu haben. Das umfangreiche Werk gliedert sich in drei Teile: Zunächst versucht Kleinmann in einem ersten Teil, das Leben der Radegunde nachzuzeichnen und von zahlreichen Legenden und Märchen zu entrümpeln. In einem zweiten Teil wird der Radegundekult detailliert nach deutschsprachigen Gebieten dargestellt. Ein dritter Teil skizziert schließlich die volkswissenschaftlichen Hintergründe der Radegundeverehrung, wobei festgestellt werden kann, wie es auch Christoph Kardinal Schönborn, Erzbischof von Wien, in seinem Geleitwort tut, daß »ganz Europa mit einem Netz von Stätten überzogen« ist, an denen man am Gedächtnis und an der Verehrung der Radegunde festhält.

Zu Beginn bemüht sich Kleinmann um eine Annäherung an die »historische Gestalt« des 6. Jahrhunderts, was als ein sehr schwieriges Unterfangen erkannt wird, da die Jahrhunderte ein Bild der Frau gezeichnet haben, das der wirklichen Radegunde nicht mehr entspricht: »Sie läßt sich nicht in einer Formel einfangen. Weder in der einer ka-

tholischen Heiligen noch in der einer Merowingerkönigin. Die flüchtende Prinzessin, die demütige Nonne, die Quellheilige, die Gelehrte, die wunder-tätige Legendengestalt verschmelzen zum Bild der Frau schlechthin. Eine Frau, die jede Zeit nach ihrer Art deutete, weil sie zu allen Zeiten Wesentliches verkörperte.«

Was bleibt also übrig von den Radegundedarstellungen? Objektiv sei keine von den zwei Viten, weder die von Venantius Fortunatus noch die der Baudonivia, obwohl beide Verfasser die Heilige persönlich gekannt haben. »Die Gestalt dieser außerordentlichen Frau verkümmerte zu einem Heiligenbildchen, wie man sie in Gebetbücher legt.« Kleinmann gewinnt anhand ihrer Studien ein völlig anderes Radegunde-Bild: »Radegunde, die Thüringer Prinzessin, die Königin des Merowingerreiches von Soissons, hat es aber verstanden, Heiligkeit und Majestät zu vereinen. Die politische Rolle, die König Chlotar ihr zugeordnet hatte, hat sie übernommen, nicht als blindes Werkzeug ihres Gatten, sondern indem sie seine Pläne mitgestaltete.« Die Autorin zeigt auf, daß Radegunde geradezu über politischen Instinkt verfügt hat. Auch später im Kloster scheint diese unter mangelndem Selbstbewußtsein nicht gelitten zu haben. Kleinmann verweist auf Gregor von Tours, der geschrieben habe, daß Radegunde zur Zeit des Bischofs Marovech und mit dem Schutze Sigiberts ihre Kompetenzen überschritten habe: »Damit kann nach Lage der Dinge nur die Ausweitung ihrer dia-konischen Privilegien gemeint sein. Nirgends ist die Rede von einem Priester, der den geistlichen Übungen im Kloster vorgestanden hätte, vielmehr wird die Predigt, die »Predication« der außerge-

wöhnlich schriftgelehrten Radegunde gerühmt.« Zudem habe sie sich »manche Freizügigkeit in liturgischen Belangen« gewährt.

Auch das Bild König Chlotars, den die Nachwelt stets als bösen Gegenspieler Radegundes beschrieben hat, müsse korrigiert werden: »Bei genauerem Hinsehen erscheint uns Chlotar eher als das nötige aktive und leitende Prinzip ihres Lebens. Er war es, der sie der »Barbarei« der fernen thüringischen Wälder entriß, um sie ins Frankenreich, ins Zentrum der sich gerade herausbildenden merowingischen Kultur, zu holen. Er war es, der sie zur Königin machte und ihr so den nötigen Rang für ihr späteres Wirkungsfeld gab. Er war es, der ihr dazu die solide Basis verschaffte, ihr Kloster.«

Im zweiten Teil beschreibt die Verfasserin, daß die Verehrung der Heiligen, die den größten Teil ihres Lebens in Frankreich verbracht hat, vor allem dort starke Verehrung findet. »Während neun französische Gemeinden den Namen Ste. Radegonde tragen, gibt es, auf 42 Départements verteilt, 150 weitere Orte, wo Radegunde in der einen oder anderen Form verehrt wird.« Aber auch im deutschsprachigen Gebiet fänden sich noch etwa 40 Radegundeorte. Kleinmann zeigt in mühevoller Zusammenstellung die ursächlichen Zusammenhänge dieser Kultorte auf und beschreibt detailliert den Umfang und die Ausformung der momentanen Heiligenverehrung.

Im dritten Teil ihrer Arbeit untersucht Kleinmann die volkskundlichen Hintergründe der Radegundeverehrung und betont, daß sie dabei die über 1400 Jahre währende Geschichte des Radegundekultes im Blick habe. Dabei stellt sie schon aufgrund der Etymologie des Namens Radegundes zahlreiche Berührungspunkte mit alten heidnischen Religionen fest. Für die Autorin wurde im Kult weniger die christliche Heilige oder die thüringische Prinzessin gemeint, sondern eine »archetypische Gestalt, die, als ihre früheren Erscheinungsformen nach dem Untergang ihrer Trägerkulturen verblaßten, die Züge Radegundes annahmen«. Das stört Kleinmann nicht übermäßig, denn auch »eine Göttin, welchen Ursprungs sie sei, trägt nur die Züge einer Vorläuferin weiter. Gerade das ist ja das Wunderbare an der Verehrung des Göttlichen, das

sich im kollektiven Gedächtnis weiter und weiter vererbt, seit das Bewußtsein der Menschen zur Anbetung und Verehrung erwacht ist«, meint die Autorin und beweist, daß sie den Sinn und das Wesen christlicher Heiligenverehrung nicht verstanden hat. Bei einem Vergleich mit keltischen und gallischen Mythologien entdeckt sie Parallelen zwischen der »sagenhaften« siebenfachen Flucht Radegundes und einer Naturgöttin die »jährlich zu feststehendem Datum sich dem Himmelsgott vermählte, dann vom Himmel unter die Erde verschwand, um einem chthonischen Gott anzugehören ... Radegunde verläßt ihren »alten« Gemahl Chlotar, um Jesus, dem strahlenden Helden des jungen Christentums, zu folgen.« In diesem Sinne versteht sie auch die äußerst strenge Askese Radegundes in der Fastenzeit: »Auch hier wieder das zyklische Verschwinden, bei dem das körperliche Leben durch die Unterernährung fast aufhörte, während der Geist in mystischer Vereinigung mit Christus weilte; dann das Wiedersehen am Auferstehungstag, dem alten Frühlingsfest Ostaria.« Selbst der Tod der heiligen Radegunde wird von Kleinmann archetypisch gedeutet: »Radegundes Todesdatum ist ohne Zweifel Mittwoch, der 13. August 587. Es liegt im Bereich des keltischen Hauptfestes Lugnasad. Wieder könnte man sagen, daß das ein Zufall ist und weiterer Überlegungen nicht wert. Die große Heilige – ein Spielball des Zufalls im Kosmos?«

Alles in allem gesehen handelt es sich bei dem vorliegenden Buch um ein esoterisches und auch politisches Werk einer Autorin, die bereits im Jahr 1993 von einer Studientagung des Arbeitskreises für Erdstall- und Souterrainforscher berichtet hat. Der Radegundeband wurde mit historischer Fleißarbeit erstellt, gewinnt aber selbst durch drei Geleitworte hochkarätiger Kirchenmänner nicht an Wert für die Theologie. Während Bischof Paul-Werner Scheele von Würzburg in seinem Geleitwort Radegunde als eine Heilige bezeichnet »gerade unserer Zeit, die erfüllt ist von Kriegsnot und Flüchtlingseleid«, erkennt die Verfasserin in Radegunde nur noch eine Schutzpatronin gegen die atomare Gefahr.

Sabine Düren, Buttenwiesen

Liturgiewissenschaft

Wenz, Helmut: *Körpersprache im Gottesdienst: Theorie und Praxis der Kinesik für Theologie und Kirche*. 2. erw. Aufl. – Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 1996, 198 S., ISBN 3-374-01575-1.

Nimmt man »das Zeugnis der Evangelisten von der Körpersprache Jesu« ernst, so sind Mimik,

Blick, Gesten und Körperbewegung, sogar Körperkontakt ebenso bezeugt wie nonverbale Elemente u. ä. Daraus folgt für uns: »Wenn wir in der Nachfolge Jesu stehen wollen, dann sollten wir nicht nur wie er reden, sondern zugleich auch wie er handeln« (S. 160). Was zu tun ist und wie es zu tun ist, zeigt Vf. für den evangelischen Gottesdienst in

verschiedenen Kapiteln anschaulich auf. Es geht um verbale und nonverbale Kommunikation im Gottesdienst, um die Besonderheiten der Körpersprache und die historischen Gründe für ihre Vernachlässigung. Detailliert werden einzelne nonvokale Signale im Gottesdienst erörtert: Gesichtsausdruck, Blick, Gesten und Körperbewegung, Körperhaltung, Körperkontakt oder -berührung (Tast-sinn), räumliches Verhalten, Kleidung und andere Aspekte der äußeren Erscheinung, Geruchs- und Geschmackssignale. Dann folgen vokale Signale: Stimme, Musik, andere Laute und Geräusche. Als

besondere nonverbale Signalkomplexe im Gottesdienst werden Tanz und Verkündigungsspiel erörtert. Hilfreich sind die Ausführungen zu den verschiedenen Rollen im Gottesdienst.

Vieles von dem, was sachkundig vorgestellt und erläutert wird, soll dazu dienen, diese – im katholischen Gottesdienst immer noch (?) geläufigen – Elemente evangelischen Gottesdienstleiter/innen »schmackhaft« zu machen. Auch Katholiken lesen dieses Buch mit Gewinn. Rezensent verhehlt nicht, daß ihn das konsequent gebrauchte »Binnen-I« irritiert. Kurt Küppers, Augsburg

Ethik

Wuketits, Franz M.: Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusion der Moral. Stuttgart: Hirzel Verlag 1999, 275 S., ISBN 3-7776-0938-2, DM 38,00.

»Ich verstehe unter Moral generell die Summe der Regeln oder Normen, die von den Individuen einer Gesellschaft zu befolgen sind, damit diese funktionsfähig bleibt und überleben kann.« (8) Vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie von Charles Darwin, die der Vf. als unumstößlichen Ausgangspunkt seiner Ausführungen betrachtet, erscheint der pragmatische Ausgangspunkt der Moral als »Naturgesetz«, dessen Hinterfragung einer Leugnung unserer Geschichte gleichkommen würde.

Der Vf. anerkennt, dass die Menschen die einzigen (uns bekannten) Lebewesen sind, die zwischen »gut« und »böse« unterscheiden können. Im Unterschied zum christlichen Moralverständnis gibt der Vf. jedoch zu erkennen, dass die Moral (Normen, Werte, Gewissen etc.) sich erst in der Geschichte herausgebildet hat (»unser moralisches bzw. unmoralisches Verhalten ist nichts weiter als die ›Verlängerung‹ und ›Verfeinerung‹ uralter, in der Stammesgeschichte entstandener Verhaltensweisen, die ursprünglich nichts mit moralischen Kategorien zu tun hatten« [88]).

Den zentralen Antrieb des Menschen sieht der Vf. im Egoismus begründet, ohne den die Menschheit in ihrer stammesgeschichtlichen Entwicklung nicht überlebt hätte. Dieser Egoismus, der sich bei Tieren instinktmäßig ausdrückt und auch im Menschen tief verwurzelt ist, ist durch die Herausbildung von moralischen Maßstäben in gewisse Bahnen gelenkt worden. Für den Vf. steht unumstößlich fest, dass es die längste Zeit in der Evolution kein Gewissen gegeben hat, keine Tugenden und keine Zehn Gebote. Da die Relativität von gut und böse sich nach Ansicht des Vf. evolutionsbiologisch belegen läßt, erscheint nicht nur das Gute,

sondern auch das Böse als (pragmatische) Notwendigkeit: »Die Abwesenheit oder die Nicht-Existenz des Bösen gäbe dem Menschen gar keinen Grund, gut sein zu wollen. Sein Wille zum Guten – was auch immer konkret darunter verstanden wird – beburdet den Menschen nicht nur mit dem ständigen Kampf gegen das Böse, sondern veranlaßt ihn auch dazu, das Böse zu pflegen, damit sich dieser Kampf nicht im luftleeren Raum abspielt. Der Mensch scheint also des Bösen dringend zu bedürfen, es liefert ihm die Motivation für seine Moral- und Rechtssysteme.« (41)

So ist beispielsweise die Existenz der Lüge eine Notwendigkeit, wenngleich der Vf. eingesteht, dass eine Gesellschaft, in der Trittbrettfahrer überhandnehmen, in ihrem Bestand gefährdet ist: »Der Betrug zahlt sich also nur aus, wenn ihn bloß wenige begehen.« (62) Vor der evolutionsbiologischen »Tatsache«, dass »wir Menschen modifizierte Affen sind und nicht das bevorzugte Geschöpf eines gütigen Gottes« (115), ist die heutige Gesellschaft aufgerufen, ihre »animalische Natur« in den Mittelpunkt ihrer Forschung zu rücken und notwendige Konsequenzen daraus zu ziehen.

Aufgrund seines evolutionsbiologistischen Weltbildes warnt der Vf. vor »Moralaposteln«, die das »Gute« predigen, aber in Wirklichkeit nur den lebensnotwendigen Egoismus des Menschen überdecken wollen. Zu den Moralisten zählt der Vf. in gleicher Weise das von der Aufklärung propagierte Ideal der Brüderlichkeit, wie die Moralvorstellungen der katholischen Kirche. Den Grund, warum auch Egoisten hilfsbereit sind, führt der Vf. im letzten immer auf egoistische Motive zurück, weswegen der Hilfsbereite, der Freundliche etc. nur ein Täuschungsmanöver vornimmt, da er nicht anders kann, als seinen Vorteil zu suchen. Mit zahlreichen Beispielen verdeutlicht der Vf., dass die Menschen das Böse unbedingt »brauchen« und auch suchen (Boxwettkämpfe, Gewalt im Fernsehen etc.).

Der Vf. versucht mit seinen Ausführungen, den

evolutionsbiologischen Ansatz konsequent vorzutragen, doch lässt er entscheidende Fragen, die den evolutionstheoretischen Ansatz relativieren würden, erst gar nicht aufkommen. So thematisiert er an keiner Stelle die Frage, *wie* es in der Evolution zur Entstehung des Menschen – im Unterschied zum Tier – kommen konnte. Es muß bedenklich stimmen, dass die Evolutionstheoretiker bei dieser Frage – im Vergleich zu den Ausführungen von Darwin – scheinbar keinen Schritt weitergekommen sind. Den Vf. verbindet mit dem australischen Moralphilosophen Peter Singer ein »methodischer Atheismus«, doch ist letzterer in seinen Ausführungen konsequenter, wenn er die Evolutionstheorie nicht als unfehlbares Dogma, sondern als Weltanschauung betrachtet.

In seiner vordergründig so einleuchtenden und mit Beispielen belegenden Form bleiben letztlich jedoch zahlreiche Aspekte bei Wuketits im Unklaren: Mit seiner Abneigung gegenüber jeglichen Idealen, Tugenden etc. (Wuketits: »Plädoyer für eine illusionslose Ethik«) reduziert er zum einen die Anthropologie im wesentlichen auf die Frage »wie der Mensch *ist*«. (238) Wenn er nachfolgend zum anderen ausführt, dass »wir mit einer begrenzten Moralfähigkeit rechnen« (238) müssen, die von einer Vielzahl von Faktoren (die nach dem Vf. nur evolutionsbiologischer Natur sein können) beeinflusst wird, so verflüchtigt sich diese »Moralfähigkeit« zu einer reinen Situationsethik, deren oberster Grundsatz immer der Egoismus ist.

Aufgrund seines methodischen Monismus baut der Vf. eine künstliche Barriere auf, wenn er einerseits dafür plädiert, dass wir uns nach Kräften bemühen müssen, die Bereitschaft zur Kooperation und die Freude am sozialen Leben durch Erziehung, Tradition und Kultur zu stärken (240), andererseits jedoch »abstrakte Normen, Gebote und Verbote« (240) strikt ablehnt. Jeder seriöse Pädagoge weiss jedoch, dass Erziehung, Tradition, Kultur etc. nicht ohne Normen und Ge-/Verbote auskommen können, deren »Abstraktheit« sich keineswegs einhellig bestimmen lässt.

Dem Vf. ist zuzustimmen, wenn er vor moralistischen Auswüchsen warnt, die in der Geschichte viel Unheil angerichtet haben (»Heiliger Krieg« etc.), doch ist sein gewähltes Beispiel der »Clinton-Affäre« wohl kaum ein Beleg dafür, dass die USA ein »sittenstrenges Land« sind – wie der Vf. meint –, sondern die Affäre ist im wesentlichen ein Ausdruck der Macht und »Moral« der Medien.

Wenn der Vf. darauf verweist, dass der Börsenspekulant in unserer Zeit sich in vergleichbarer Weise über einen fetten Gewinn freut wie der steinzeitliche Jäger über die Erlegung eines großen Tie-

res, so ist dieser durchaus nachvollziehbare Vergleich eher ein Beleg *für* die Übereinstimmung grundlegender Verhaltensweisen, wobei sowohl die Tat des Erwerbens von Gewinn als auch des Erbeutens eines Tieres für sich genommen nicht moralisch qualifiziert werden kann, sondern hier entscheiden die Umstände über die Moralität der jeweiligen Handlung.

Es ist ein besonderes Anliegen des Vf., zu betonen, dass sich Moral lediglich in Spielregeln ausdrücken lässt, dass Gut und Böse lediglich Erfindungen des Menschen sind (208) und dass es keine absolut gültigen Normen gibt. Doch wie will der Vf. dann die von ihm häufig angesprochene *absolute* Verwerflichkeit des Handelns Hitlers begründen? (»Die Sünden eines Adolf Hitler sind unverzeihlich und können daher nicht vergeben werden.« [235]). Der Vf. betont zwar die Anwesenheit des Bösen in der Welt, bietet zahlreiche Beispiele hierfür und weisst durchaus realitätsnah darauf hin, dass wir keinen Grund für die Annahme haben sollten, »dass es so etwas wie eine Entwicklung zum Guten gibt« (213), doch solange er Gut und Böse als Artefakte des Menschen betrachtet, die also vom Menschen selbst geschaffen worden sind und somit lediglich als ein Glied in der Kette der Evolution aufgefasst werden müssen, bleibt er eine Begründung schuldig, weshalb das Verhalten bestimmter Menschen »unverzeihlich« ist.

Wuketits leugnet aber nicht nur die Existenz des Bösen im objektiven Sinne, sondern er kann uns auch keine *hinreichende* Antwort auf die Frage »Warum uns das Böse fasziniert« (den Titel seines Buches aufgreifend) geben, denn wenn Gut und Böse lediglich Erfindungen des Menschen sind, ist die Menschenfreundlichkeit des Egoisten grundsätzlich kein Thema der Moral, sondern – mit Wuketits konsequent zu Ende gedacht – eine durch die Evolution determinierte Handlung.

Dort, wo das Christentum bzw. die Religion zurückgedrängt wird, treten alsbald »Ersatzreligionen« (Sekten, Esoterik, Satanskulte, Konsumismus etc.) auf. Der »Glaube« von Wuketits ist *allein* der Glaube an die Evolutionstheorie, womit auch diese für den Vf. die Form einer »Ersatzreligion« annimmt. Doch kann diese säkulare Form von Glauben etwa Hoffnung oder gar Liebe begründen? Wohl kaum. Die Aussage, dass der Mensch »unheilbar religiös« ist, sollte Wuketits zu denken geben. Die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe stehen keineswegs im Rahmen einer »illusionären Ethik« (Wuketits), sondern im Schnittpunkt von Philosophie und Theologie, womit wir allemal der Wirklichkeit näherkommen. Clemens Breuer, Augsburg

Rauscher, Anton (Hg.): *Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven* (= *Mönchengladbacher Gespräche 19*), Köln: J. P. Bachem Verlag 1999, 200 S., ISBN 3-7616-1427-6, DM 24,80.

Die alljährlich in Mönchengladbach stattfindende »Sozialethiker-Tagung« hat sich 1998 mit grundlegenden Fragen des Selbstverständnisses der Christlichen Soziallehre bzw. Gesellschaftslehre befaßt, wobei in dem vorliegenden Band die Breite der gewählten Vorträge hervorstricht: Zwei Referate behandeln das 1997 erschienene Gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« (E. Jünemann, A. Schüller); zwei Beiträge beschäftigen sich mit dem Verhältnis von Caritas und katholischer Soziallehre (M. Junglas, A. Rauscher). Schließlich beleuchtet der Leiter des Katholischen Büros Bayerns, Valentin Döring, das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, und H.-J. Höhn geht auf die Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik ein.

In ihrem Beitrag »Wie wurde das Gemeinsame Wort der Kirchen aufgenommen?« stellt E. Jünemann ausführlich die Reaktionen auf die angesprochene Schrift vor, die neben Zustimmung auch Kritik erfahren hat. Während Politiker sich zunächst vornehmlich positiv zu dem Kirchenpapier geäußert haben, nehmen Sozialethiker zumindest zu einzelnen Punkten kritisch Stellung: B. Sutor moniert beispielsweise die Unbestimmtheit des zentralen Begriffs der »sozialen Gerechtigkeit«. Insgesamt ist das »Gemeinsame Wort« jedoch von einem breiten wohlwollenden Interesse begleitet worden, das sich nicht zuletzt durch die zahlreichen Veranstaltungen ausgedrückt hat, wengleich nicht zu übersehen ist, dass die Kirchen nicht verhindern konnten, dass »schon bald die alte »Normalität« einkehrte« (A. Rauscher), oder: »Die Kirchen klagten, das Wort werde totgelobt, in Umarmung erstickt – und waren machtlos« (42).

Vornehmlich kritische Aussagen zum »Gemeinsamen Wort« kennzeichnen die Ausführungen des Ökonomen A. Schüller. Zunächst unterscheidet Schüller zwischen dem Individual-/Personalprinzip auf der einen und dem Kollektivprinzip auf der anderen Seite. Das Individualprinzip beruht wesentlich auf dem Gedanken der Personalität, aus dem sich Solidarität und Subsidiarität ableiten lassen. Als Vertreter des Individualprinzips nennt Schüller W. Eucken und A. Müller-Armack. Das Kollektivprinzip wird von Schüller in entgegengesetzter

Richtung verlaufend charakterisiert: »Die staatlich organisierte Solidarität wird vorrangig, das Prinzip Personalität nachrangig verstanden« (117). Aus dieser Blickrichtung leitet Schüller die Auffassung ab, dass beim Kollektivprinzip die »verantwortliche Gesellschaft« leicht personifiziert wird, woraus ein falscher Individualismus, ein »unverbindliches Gemeinschaftsgefühl« erwachsen kann. Schüller lässt keinen Zweifel daran, dass allein das Individual-/Personalprinzip das einzig richtige ist, wogegen er in dem »Gemeinsamen Wort« eine deutliche Prioritätensetzung zugunsten des Kollektivprinzips ausfindig macht.

Sicherlich ist es grundsätzlich hilfreich, die beiden »Strömungslinien« (hier: Prinzipien) zu verdeutlichen und diese mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu konfrontieren. Dieses Vorgehen darf jedoch nicht zu einem »Schubladendenken« führen, dem Schüller zumindest an einer Stelle – in Fragen der Familienpolitik – verfällt, wenn er die Einführung eines Elterngelds für die ersten drei Jahre und anschließend eines Erziehungsgehalts bis zum 6. Lebensjahr als eine (dem vorherrschenden Kollektivprinzip) typische Forderung erwähnt. Entgegen dieser Forderung ist die überwiegende Auffassung in der Gesellschaft doch eher dahingehend auf einen Nenner zu bringen, dass in Zeiten, in denen das Eingehen einer Ehe und der Zeugung und Erziehung von Kindern nicht mehr als Selbstverständlichkeit angesehen wird, diejenigen in geistiger und materieller Hinsicht besonders gefördert werden müssen, die Kinder aufziehen. In dem Maße, in dem die in früheren Jahrhunderten und in nicht wenigen (eher gering entwickelten) Ländern noch heute geltende Maxime »Kinder sind die beste Altersvorsorge« wegfällt, steht der entwickelte Industrie- und Dienstleistungsstaat in der Pflicht, einen Ausgleich für die entstehende Belastung der Familien mit Kindern zu schaffen, ohne das eigene Engagement der Eltern dadurch zu unterlaufen.

Gleichwohl ist Schüller recht zu geben, wenn er grundsätzlich die in unserer Gesellschaft vorherrschende Anspruchsmentalität kritisiert, die dem Kollektivprinzip sehr nahe kommt: »Die Anspruchserwartung gegenüber dem Staat und die Ausweichhandlungen der Belasteten entwickeln im politischen Prozeß systemzerstörende Kräfte« (123). Auch ist Schüller zuzustimmen, wenn er auf »Ungereimtheiten« in dem »Gemeinsamen Wort« hinweist: die mehrfache Rede vom »Abschied vom Wohlfahrtsstaat« ist nur schwer mit zahlreichen Passagen in Einklang zu bringen, in denen ausschließlich dem Sozialstaat ein »eigenständiger moralischer Wert« beigemessen wird.

In seinem Aufsatz »Neue Ansätze zur Begründung kirchlicher Caritas« geht der Caritasdirektor

der Diözese Mainz, M. Junglas, auf die gegenwärtige Situation ein, die eine modifizierte Form der Begründung der kirchlichen Caritas notwendig macht: »Caritas gehört ›wie‹ Liturgie und Verkündigung, nicht ›auch‹ zum Selbstvollzug der Kirche (...) sondern legt auch eine Gleichursprünglichkeit und Finalität nahe« (167).

In seinem Beitrag »Zum Verhältnis von Caritas und katholischer Soziallehre« betont A. Rauscher die gemeinsame Herkunft beider Bereiche. Während bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts die Parallelität in den Ansätzen und Grundlagen der beiden Bereiche als selbstverständlich angesehen worden ist, hat sich nachfolgend teilweise eine Eigenständigkeit entwickelt, die beiden Fächern nicht gerecht wird. Zwar ist die »Sorge um Arbeitslose, die in Not sind, und das Bemühen um wirtschaftliche und soziale Strukturen, um die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen oder ihr vorbeugen zu können, (...) zwei Paar Stiefel« (190), doch ist die »Sorge um die Investitionen (...) nicht weniger ethisch als das karitative Bemühen um Hilfe für die Notleidenden« (192).

Unter den Beiträgen sticht der erkenntnistheoretische Artikel »Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik« von H.-J. Höhn hervor, dem es um den Nachweis geht, dass »je moderner die moderne Gesellschaft wird, Ethik nicht um so verzichtbarer wird, sondern sich als alternativlos erweist für die Bewältigung von Fragen, die Ökonomie, Politik und Technik hervorbringen« (52). Die Christliche Sozialethik sieht Höhn vor die Forderung gestellt, »theorieproduktiv« tätig zu werden (55), damit sie im öffentlichen Diskurs bestehen kann. Höhn übernimmt zunächst von Diskursethikern (Apel, Habermas) die Formulierung vom »nachmetaphysischen Zeitalter« (58; 73; 75) um sich nachfolgend dem Vergleich des *gegenwärtigen* Naturrechtsdenkens mit der Diskursethik zu widmen. Bezüglich des Naturrechtsdenkens gelangt Höhn zu der bedeutsamen Frage: »Stellt die Ableitung von normativen Verbindlichkeiten aus Strukturen des naturalen Seins nicht einen logischen Fehlschluß dar?« (71) Unter der von Höhn gewählten Voraussetzung – dem »nachmetaphysischen Denken« – kann er diese Frage nur mit einem »Ja« beantworten. Indem Höhn grundsätzlich dem diskursethischen Ansatz verhaftet bleibt, der unter anderem beinhaltet, dass Metaphysik jenseits der

Vernunft anzusiedeln ist, kann die Ethik keinen Zugang zum (klassischen) Naturrechtsdenken finden. Dieser Hiatus wird auch in den weiteren Ausführungen von Höhn deutlich, wenn grundlegende Aspekte der Diskursethik vorgestellt werden, bei denen das kommunikative Handeln selbst als Ursprungs- und Erkenntnisort ethischer Normen angesehen wird (88).

Sittliche Normen sind zwar – darin ist Höhn recht zu geben – keine Eigenschaften der Natur »an sich« (90), doch folgt daraus nicht die von Höhn vorgetragene Auffassung, dass Normen allein »Resultat empirischer Erkenntnis, rationaler Urteilsbildung und diskursiv erzielter Willensübereinkunft« sind (90). Der Normbegriff einer sozialwissenschaftlichen Theorie, der für den sozialen Bereich durchaus zutreffend sein kann, darf nicht als Normbegriff *schlechthin* aufgefasst werden. Im Unterschied zu sozialen Normen, die für ihre Gültigkeit der Zustimmung der Betroffenen bedürfen, verdanken sich moralische Normen grundsätzlich nicht der Anerkennung durch die Gesellschaft. Konkrete Normen müssen zwar durch das Bemühen der menschlichen Vernunft gefunden werden, doch sind sie deswegen nicht einfach das »Resultat empirischer Erkenntnis ...« (s.o.), da die Normfindung im Licht der eingegebenen Prinzipien erfolgt: »Die Lehre des [II. Vatikanischen] Konzils unterstreicht einerseits die aktive Rolle der menschlichen Vernunft bei der Auffindung und Anwendung des Sittengesetzes: Das sittliche Leben erfordert die Kreativität und den Einfallsreichtum, die der Person eigen und Quelle und Grund ihres freien und bewußten Handelns sind. Andererseits schöpft die Vernunft die Wahrheit und ihre Autorität aus dem ewigen Gesetz, das nichts anderes als die göttliche Weisheit ist. (...) Die richtige Autonomie der praktischen Vernunft bedeutet, daß der Mensch ein ihm eigenes, vom Schöpfer empfangenes Gesetz als Eigenbesitz in sich trägt. Doch die Autonomie der Vernunft kann nicht die Erschaffung der Werte und sittlichen Normen durch die Vernunft bedeuten.« (Enzyklika Veritatis splendor, Nr. 40).

Der Tagungsband bietet vielfältige Beiträge zur Christlichen Soziallehre in der gegenwärtigen Zeit, die hoffen lassen, dass alle Beteiligten in ihrem gesellschaftlichen Wirkungsfeld hiervon etwas weitergeben können.

Clemens Breuer, Augsburg

Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau

Von *Uwe Michael Lang, Oxford*

Bernardo Brons sexagenario

Einleitung: Liturgiereform und Stellung des Liturgen am Altar

Eine der augenfälligsten Veränderungen im Zuge der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchgeführten Reform des römischen Meßritus ist die Errichtung eines zum Volke gewandten Altars. Es ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, zur Regel geworden, daß der Liturgen bei der Feier der Eucharistie hinter dem Altar steht im Gegenüber zu den Gläubigen. Die Einheitlichkeit, mit der sich in wenigen Jahren die Zelebration *versus populum* in der ganzen römisch-katholischen Kirche verbreitete, führte zu dem Mißverständnis, die Abwendung des Priesters vom Volk sei charakteristisch für den Alten Ritus nach dem Missale Papst Pius' V., wohingegen die Zuwendung des Priesters zum Volk zum *Novus Ordo Missae* Papst Pauls VI. gehöre¹. Auch wird in der allgemeinen Öffentlichkeit nicht selten angenommen, die Stellung des Zelebrenten *versus populum* in der Meßfeier sei gefordert, ja sogar vorgeschrieben von der durch das II. Vaticanum inaugurierten Liturgiereform.

Jedoch belehrt einen das Studium der relevanten konziliaren und nachkonziliaren Dokumente eines Besseren. In der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* ist weder von einer Zelebration *versus populum* noch von der Errichtung neuer Altäre die Rede. Angesichts dieser Tatsache ist es um so erstaunlicher, wie Josef Andreas Jungmann bereits im Jahre 1967 bemerkte, mit welcher Allgemeinheit landauf, landab »Altäre *versus populum*« aufgestellt wurden². Die Instruktion *Inter Oecumenici* vom 26. September 1964 enthält einen Paragraphen zur Frage des Altars. Die entscheidende Stelle des lateinischen Texts lautet:

¹ C. Schuler, »Macht hoch die Tür, die Tor macht weiter«, in: *F.A.Z.* vom Donnerstag, 23. Dezember 1999, Nr. 299, Seite 55, kommentiert eine Abbildung von einem Pontifikalamt, das von Kardinal Wendel im Jahre 1959 zelebriert wurde, mit den Worten: »An der Stellung des Altars erkennt man, daß der Zelebrent vor dem Konzil mit dem Rücken zur Gemeinde stand.«

² J. A. Jungmann, »Der neue Altar«, in: *Der Seelsorger* 37 (1967), 374–381, hier 375.

*Praestat ut altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit ...*³

Es wird als wünschenswert (*praestat*, wörtlich: »es ist besser«) bezeichnet, den Hochaltar von der Rückwand getrennt zu errichten, damit er leicht umschritten werden könne und eine Zelebration zum Volk hin gewandt *möglich* sei. Jungmann gibt zu bedenken:

Es wird nur die Möglichkeit betont. Und selbst dafür wird, wenn man den lateinischen Text der Bestimmung nach sieht, nicht einmal eine Vorschrift, sondern nur eine Empfehlung gegeben ... Durch die neue Ordnung wird nur gegenüber etwaigen Hemmungen oder lokalen Einschränkungen die allgemeine Erlaubtheit einer solchen Altaranlage betont⁴.

In einem Brief an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 25. Januar 1966 erklärt Giacomo Kardinal Lercaro, der Vorsitzende des *Consilium* zur Ausführung der Liturgiekonstitution, daß bei der Erneuerung der Altäre »Klugheit ... die Führung behalten« müsse:

Erstens ist die Wendung des Altars zum Volk hin für eine lebendige Teilnahme an der Liturgie nicht unentbehrlich: Der gesamte Wortgottesdienst der Messe wird am Priestersitz oder am Ambo, also im Gegenüber zur Gemeinde, gefeiert. Was den eucharistischen Teil betrifft, so ermöglichen nunmehr allgemein gewordene Lautsprecheranlagen die Teilnahme zur Genüge. Zweitens ist auf die Architektur und künstlerische Ausstattung zu achten, die in vielen Ländern auch von strengen bürgerlichen Gesetzen geschützt werden⁵.

Unter Verweis auf Kardinal Lercaros Mahnung zur Klugheit warnte Jungmann davor, aus der von der *Instructio* gewährten Möglichkeit »eine absolute Forderung und schließlich eine Mode« werden zu lassen, »der man sich gedankenlos unterwirft«⁶.

Inter Oecumenici erklärt die Feier der Messe *versus populum* für erlaubt, jedoch nicht für vorgeschrieben. Wie Louis Bouyer schon im Jahre 1967 unterstrich, wird hier nicht im geringsten angedeutet, diese sei überall und immer die bestmögliche Art der Meßfeier⁷. Die »Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch« wie

³ *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, Instructio ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam »Inter Oecumenici«*, 91: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgiae I*, ed. R. Kaczynski, Turin 1976 (Nachdruck: Rom 1990), 75.

⁴ Jungmann (1967), 375.

⁵ G. Lercaro, *Epistula »Consilii«: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Band 1. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973*, ed. H. Rennings – M. Klöckener, Kevelaer 1983, 311.

⁶ Jungmann (1967), 380; ebenso C. Napier, »The Altar in the Contemporary Church«, in: *Clergy Review* 57 (1972), 624–632, hier 624. Vgl. A. Lorenzer, »»Sacrosanctum Concilium«: Der Anfang der »Buchhalterei«. Betrachtungen aus psychoanalytisch-kulturkritischer Sicht«, in: H. Becker – B. J. Hilberath – U. Willers (ed.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform* (Pietas liturgica 5), St. Ottilien 1991, 153–161, hier 158: »Zwischen den Konzilsdokumenten und den Resultaten klafft eine bemerkenswerte Differenz. Wo die Texte noch vorsichtig-abwägend Möglichkeiten eröffnen, ist die reale Umstellung zum Rundumkahlschlag geworden.«

⁷ L. Bouyer, *Liturgie und Architektur*, Einsiedeln 1993 (dt. Übersetzung v. *Liturgy and Architecture*, Notre Dame 1967), 99–100.

auch die Rubriken des *Missale Romanum* Pauls VI. setzen eine Gleichrichtung im Gebet von Priester und Volk bei der Eucharistiefeyer voraus. Dies geht daraus hervor, daß beim *Orate, fratres*, beim *Pax Domini* und beim *Ecce, Agnus Dei* jeweils angeführt wird, daß der Priester sich hierbei dem Volk zuwendet (*versus ad populum, ad populum conversus, ad populum versus*)⁸. Diese Bestimmungen implizieren, daß der Zelebrant vorher dem Altar zugewandt ist⁹.

Diese Lesart der offiziellen Dokumente ist vor wenigen Jahren von der römischen Gottesdienstkongregation in deren Mitteilungsorgan *Notitiae* ausdrücklich bestätigt worden. Dort heißt es, die Errichtung eines Altars, der eine Zelebration *versus populum* erlaube, sei keine »*quaestio stantis vel cadentis liturgiae*«. Die Hinweise Kardinal Lercaros zu dieser Frage seien nur wenig in Rechnung gestellt worden im Augenblick der (nachkonziliaren) Euphorie, was auch für andere Aspekte der Liturgiereform gelte. So habe sich gezeigt, daß die Neuorientierung des Altars und der Gebrauch der Volkssprache zum wohlfeilen Ersatz für eine wirkliche Erschließung des theologischen und spirituellen Gehalts der Liturgie werden könne¹⁰.

An Stimmen, die sich kritisch zum Siegeszug der Zelebration *versus populum* äußerten, fehlte es somit schon in den sechziger Jahren nicht. Neben Jungmann und Bouyer ist auch der verstorbene Münchner Liturgiewissenschaftler Walter Dürig zu nennen, der für Durchschnittspfarreien den Altar *versus populum* ablehnte¹¹. Bemerkenswert sind die Anfragen des Konzilstheologen Joseph Ratzinger auf seiner international beachteten Bamberger Katholikentagsrede aus dem Jahre 1966:

Wer könnte des weiteren leugnen, daß es Übersteigerungen und Einseitigkeiten gibt, die ärgerlich und unangemessen sind? Muß eigentlich wirklich jede Messe *versus populum* zelebriert werden? Ist es eigentlich so wichtig, dem Priester ins Gesicht schauen zu können, oder ist es nicht oft recht heilsam, daran zu denken, daß er Mitchrist mit den anderen ist und so allen Grund hat, sich gemeinsam mit ihnen zu Gott hin zu wenden und so mit allen zu sagen »Vater unser«?¹²

⁸ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica*, Vatikanstadt 1970, *Ordo Missae cum populo*, 25, 128 und 133; *Instructio Generalis Missalis Romani*, 107 und 115 (jedoch nicht beim *Pax Domini*, 112).

⁹ Vgl. O. Nußbaum, »Die Zelebration *versus populum* und der Opfercharakter der Messe«, in: *ZKTh* 93 (1971), 148–167, hier 149: »Wie wenig die Liturgiereform jedoch die Eucharistiefeyer *versus populum* zur alleinigen Norm machen will, zeigt deutlich die Tatsache, daß bei der Überarbeitung des »Ritus servandus in celebratione Missae« und folglich auch im *Ordo Missae* von 1965 und 1967 der Zelebrant nach wie vor angewiesen wird, sich der Gemeinde zuzuwenden, wenn er sie, wie etwa beim liturgischen Gruß, unmittelbar anspricht. Daran hält auch der *Novus Ordo Missae* innerhalb der *Liturgia Eucharistica fest*.« Nußbaum ist sicher ein Befürworter der Zelebration *versus populum*, er räumt jedoch ein, daß ihr in der Liturgiereform gegenüber der Gleichrichtung von Zelebrant und Gemeinde nicht der Vorrang oder gar die Alleingültigkeit gegeben wurde, und spricht von einem »Sowohl – Als auch«, *ibid.*, 150.

¹⁰ »Editoriale: Pregare »ad orientem versus«, in: *Notitiae* 29 (1993), 245–249, hier 247: »Cambiare l'orientamento dell'altare e utilizzare la lingua vernacola risultarono essere cose molto più facili che l'entrare nel senso teologico e spirituale della liturgia, imbevversi del suo spirito, studiare la storia e il senso dei riti e analizzare le ragioni dei cambiamenti attuati e delle loro conseguenze pastorali.«

¹¹ W. Dürig, *Kirchenbau und Liturgiereform*, München 1966, 20.

¹² J. Ratzinger, »Der Katholizismus nach dem Konzil – katholische Sicht«, in: *Auf dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli 1966 in Bamberg*, Paderborn 1966, 245–264, hier 253.

Balthasar Fischer räumt unumwunden ein, daß die Wendung des Zelebranten zum Volk während der gesamten Meßfeier von der Liturgiereform niemals offiziell eingeführt oder vorgeschrieben wurde. In nachkonziliaren Dokumenten wurde sie lediglich für möglich erklärt. Daß nun angesichts dessen die Zelebration *versus populum* zur nahezu ausschließlich herrschenden Praxis geworden ist, zeige das erstaunliche Ausmaß, in dem »die aktive Rolle des Volkes bei der Eucharistiefeier« – für Fischer die Grundaussage der Liturgiereform des II. Vaticanums – verwirklicht worden sei¹³. Die historischen und theologischen Überlegungen, die den Hauptteil dieses Essays ausmachen, sollen dazu dienen, die Gleichrichtung von Priester und Volk bei der eucharistischen Liturgie als geschichtlich früh bezeugte und angemessene Form der Feier aufzuweisen. Auf diese Weise soll auch deutlich werden, daß das ständige Gegenüber von Priester und Volk einer wirklichen Teilnahme der Gläubigen, wie sie vom II. Vaticanum gefordert wird, nicht zuträglich ist.

In der bereits angeführten Stellungnahme der Gottesdienstkongregation wird betont, daß die Redeweise »zum Volk hin gewandt zelebrieren« kein theologisches Konzept ist. Es handelt sich vielmehr um eine topographische Beschreibung¹⁴. Der Ausdruck *versus (ad) populum* scheint erstmals von dem päpstlichem Zeremoniär Johannes Burckard in seinem *Ordo Missae* vom Jahre 1502 verwendet worden zu sein¹⁵ und wurde aufgenommen in den *Ritus servandus in celebratione Missae* des *Missale Romanum* Pius' V. aus dem Jahre 1570. Dort wird der Fall behandelt, daß der Altar nicht nach Osten gerichtet ist, sondern zum Volk hin (*altare sit ad orientem, versus populum*)¹⁶, d. h. nicht zur Apsis hin, wie in den großen Basiliken und einigen anderen Kirchen der Stadt Rom. »*Versus populum*« ist nur als erklärende Beifügung anzusehen, nämlich im Hinblick auf die unmittelbar folgende Bestimmung, daß der Zelebrant sich in diesem Falle beim *Dominus vobiscum* nicht umzudrehen braucht (*non vertit humeros ad altare*), da er ja bereits *ad populum* gewandt ist. In diesem topographischen Sinne ist auch die Passage im *Rationale* des Durandus (gegen Ende des 13. Jahrhunderts) zu deuten, wo es heißt:

¹³ B. Fischer, »Die Grundaussagen der Liturgie-Konstitution und ihre Rezeption in fünfundzwanzig Jahren«, in: Becker – Hilberath – Willers (1991), 417–428, hier 422–423; ähnlich B. Neunheuser, »Eucharistiefeier am Altare *versus populum*. Geschichte und Problematik«, in: D. Gobbi (ed.), *Florentissima proles Ecclesiae. Miscellanea hagiographica, historica et liturgica Reginaldo Grégoire O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Trient 1996, 417–444, der allerdings die Orientierungspunkte der Gottesdienstkongregation von 1993 nicht berücksichtigt. O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 18), 2 Bde., Bonn 1965, I, 22 (Seitenangaben zu Nußbaum [1965] beziehen sich im folgenden stets auf den ersten Band), will den Vorrang der Feier *versus populum* ebenso aus dem in *Sacrosanctum Concilium* betonten Prinzip der *participatio actuosa* der Gläubigen ableiten. Zur »tätigen Teilnahme« in der Liturgie vgl. jetzt J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000, 147–152.

¹⁴ C. Cult. (1993), 249: »«celebrare rivolti al popolo» non ha un senso teologico, ma solo topografico-posizionale«.

¹⁵ *Ordo Missae Ioannis Burckardi*, ed. J. W. Legg, *Tracts on the Mass* (HBS 27), London 1904, 142; cf. Nußbaum (1971), 160–161.

¹⁶ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V Pont. Max. iussu editum*, Rom 1570 (Nachdruck der *editio princeps*: Vatikanstadt 1998), *Ritus servandus in celebratione Missae*, V, 3.

*In ecclesiis vero ostia ab oriente habentibus, ut Rome, nulla est in salutatione necessaria conversio, quia sacerdos in illis celebrans semper ad populum stat conversus*¹⁷.

Keineswegs ist in diesen Texten mit »*versus populum*« eine Verbindung des Volkes mit dem Geschehen am Altar in der Weise gemeint, daß nichts die Sicht der Gläubigen auf die Handlungen des Zelebranten erschweren, geschweige denn versperren sollte. Eine solche Auffassung war dem Liturgieverständnis von der christlichen Antike bis weit in das Mittelalter fremd – für die Ostkirche gilt dies noch heute –, weshalb auch bei Altaranlagen »*versus populum*« die Sicht erheblich eingeschränkt war, etwa durch Vorhänge, die zugezogen werden konnten, oder bereits durch die bauliche Anlage¹⁸.

Wie in den »Orientierungspunkten« der Gottesdienstkongregation betont wird, wird die theologische Dimension der eucharistischen Liturgie durch den Ausdruck »*versus populum*« nicht zur Geltung gebracht. Jede Feier der Eucharistie ist *ad laudem et gloriam nominis Dei, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*. Theologisch ist freilich die Messe als ganze, Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, immer zu Gott und zum Volk hin gewandt. In der Gestalt der Feier ist darauf zu achten, daß Theologie und Topographie nicht verwechselt werden, besonders wenn der Priester am Altar steht. Nur während der Dialoge am Altar spricht der Priester zum Volk. Alles andere ist Gebet zum Vater durch Christus im Heiligen Geist. Diese Theologie muß sichtbar sein¹⁹.

Kardinal Ratzinger hat ebenso herausgestellt, daß die Liturgie immer nur trinitarisch von Christus im Heiligen Geist zum Vater hin gefeiert wird. Wie läßt sich das am besten sinnhaft in der liturgischen Gebärde ausdrücken? Wenn wir mit jemandem sprechen, so wenden wir uns selbstverständlich ihm zu. Für die liturgische Versammlung gilt daher um so mehr, daß das Gebet von Priester und Volk eine gemeinsame Richtung oder Gleichwendung erfordert. Ratzinger wendet sich zu Recht gegen die irrige Vorstellung, in diesem Fall sei der Priester »zum Altar«, »zum Allerheiligsten« oder gar »zur Wand« hin gekehrt²⁰. Die Eucharistie wird gerade nicht »mit dem Rücken zum Volk gefeiert« – das hieße Theologie und Topographie verwechseln –, sondern in der Gleichwendung von Priester und Volk hin zu Gott. Hierin liegt die nicht aufgebare Bedeutung der gemeinsamen Ausrichtung im liturgischen Gebet.

¹⁷ Durandus, *Rationale divinorum officiorum* V, ii, 57: CCM 140A, 42–43.

¹⁸ J. A. Jungmann, Rezension zu: O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn 1965, in: *ZKTh* 88 (1966), 445–450, hier 447, nennt: »ein tief ins Schiff hineinreichender, hochumschränkter Raum für Sänger und Klerus, Altar unter Ziborium, von Klerikern umstanden; schlechte Verbindung aus dem Seitenschiff«; vgl. auch Nußbaum (1965), 418–419.

¹⁹ C Cult. (1993), 249: »Questa teologia deve poter essere visibile«.

²⁰ J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln³ 1993 (1981), 121–123.

1. Gebetsrichtung, Liturgie und Kirchenbau in der frühen Kirche

1.1 Das christliche Prinzip der Gebetsostung

Franz Joseph Dölger hat in seiner grundlegenden Studie über die Ostung in Gebet und Liturgie gezeigt, daß es bereits im Sonnenkult der heidnischen Antike ein weit- hin verbreitetes Prinzip war, sich im Gebet nach Osten zu wenden. Diese Praxis findet sich im ganzen Orient bis hin nach Indien²¹. Eine besondere Variante des Sonnenkults begegnet uns im Manichäismus, wovon Augustinus, der ja zeitweise »Hörer« dieser Religion war, berichtet. Offensichtlich folgten die Manichäer bei ihren Gebetsübungen dem Lauf der Sonne und richteten sich jeweils nach deren Stand aus. Von den Christen wurde diese Gewohnheit entschieden als glaubenswidrig bekämpft²². Die Wendung zur aufgehenden Sonne im Gebet finden wir ebenfalls bei den Griechen, etwa im theurgischen Neuplatonismus des Proclus. Auch in der religiösen Praxis der Römer war diese Orientierung gebräuchlich, und zwar abgelöst vom Sonnenkult und unabhängig von der Gebetszeit. Der Osthimmel galt als die Götterheimat und somit als Glückssymbol²³.

Zum Verständnis der christlichen Gebetsostung reicht es jedoch nicht aus, auf das Umfeld der heidnischen Antike zu blicken; vielmehr muß dieses Thema im Kontext der Unterscheidung des frühen Christentums vom Judentum behandelt werden. Juden in der Diaspora wandten sich zum Gebet nach Jerusalem, genauer gesagt, zur Gegenwart des transzendenten Gottes (*Schekhina*) im Allerheiligsten des Tempels²⁴. Auch nach der Zerstörung des Tempels war es im Synagogengottesdienst weitestgehend üblich, nach Jerusalem gekehrt zu beten, wodurch die eschatologische Hoffnung auf das Kommen des Messias, die Wiedererrichtung des Tempels und die Sammlung des Gottesvolkes aus der Zerstreung ihren sinnhaften Ausdruck erhielt. Die Gebetsrichtung nach Jerusalem war somit untrennbar verbunden mit der messianischen Hoffnung Israels²⁵. Gerade dieser Umstand mußte die Frage der Gebetsrichtung in den Brennpunkt der Auseinandersetzungen rücken, die letztlich zur Ablösung des Christentums vom Judentum führten. Dieser Prozeß kann jedoch nicht ausschließlich als einseitige Abgrenzung von seiten der frühen Kirche aufgefaßt werden. Auch die jüdische Tradition kannte das Gebet nach Osten (vgl. Weish 16,28²⁶), und zwar nicht nur Sekten wie die Essener, sondern auch das rabbinische

²¹ F. J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (LF 4/5), Münster ²1925 (¹1920), 20–38; vgl. auch A. Podossinov, »Himmelsrichtung (kultische)«, in: RAC 15 (1991), 233–286, mit neuerer Forschungsliteratur.

²² Augustinus, *C. Fortunatum* 3: CSEL 25, 84–85; *C. Faustum* XIV,11: CSEL 25, 411–412 und XX,5: 540,3–4.

²³ Vgl. Dölger (²1925), 38–60.

²⁴ So Daniel in Babylon: »In seinem Obergemach waren die Fenster nach Jerusalem hin offen. Dort kniete er dreimal am Tag nieder und richtete sein Gebet und seinen Lobpreis an seinen Gott, ganz so, wie er es gewohnt war« (Dan 6,11); auch 1 Kön 8,44,48; vgl. die entsprechende Bestimmung in *mBerakhot* 4,5 und *iBerakhot* 3,15–16.

²⁵ Vgl. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg i. Br. 1959, 1–4, und Bouyer (1993), 23–26.

²⁶ Zur Exegese dieser Stelle im hellenistischen Judentum Alexandriens siehe Dölger (²1925), 165–167

Judentum der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt. Tatsächlich sind Synagogen aus der Zeit vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert erhalten, deren Türen nach Osten ausgerichtet sind. Die Tosefta bezeugt, daß nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. in bestimmten Teilen des Judentums der Versuch unternommen wurde, die Ausrichtung des Tempels, dessen Allerheiligstes sich nach Osten öffnete, nachzuahmen; wenig später wurde jedoch gerade diese Anlehnung an den Plan des Tempels, die offensichtlich eine gewisse Verbreitung erfahren hatte, von einem palästinischen Rabbi verboten, wie aus dem babylonischen Talmud hervorgeht²⁷. Es ist anzunehmen, daß sich die Gemeinde in Synagogen mit Eingangsstütze zu den Türen hin wandte, nicht zur westlichen Mauer²⁸. Viele Synagogen aus der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels sind mit dem Eingang nach Jerusalem ausgerichtet, nicht mit der gegenüberliegenden Wand, vor allem in Galiläa²⁹. Dies entspricht der grundsätzlichen Empfindung der Antike, daß man Gebete wenn möglich zum offenen Himmel verrichten sollte. Daher wandte man sich in geschlossenen Räumen zur (geöffneten) Tür oder zum (offenen) Fenster. Martin Wallraff meint, daß bis zum zweiten Jahrhundert die Gebetsrichtung nach Osten einen ebenso breiten Traditionsstrom im Judentum wie die Gebetsrichtung nach Jerusalem darstellte. Im frühen Christentum habe es sich ähnlich verhalten, wie die Praxis der Elchasaiten und der Ebioniten zeige. Epiphanius von Salamis berichtet, daß Elchasai, der Stifter einer judenchristlichen Sekte gegen Ende des ersten Jahrhunderts, die Ostung zum Gebet, einen offensichtlich bereits bestehenden Brauch der Christen Palästinas und Syriens, verbot und die Ausrichtung nach Jerusalem vorschrieb³⁰. Die von Epiphanius suggerierte klare Abgrenzung zwischen Judentum und Christentum hält Wallraff für einen Anachronismus, der den komplexen Verhältnissen des ersten Jahrhunderts nicht gerecht werde, vielmehr hatte das frühe Christentum an beiden jüdischen Traditionen teil. Die Ausbildung der spezifisch christlichen Gebetsrichtung (ebenso wie der spezifisch jüdischen) kam nicht durch eine einseitige Ablösung des Christentums vom Judentum zustande, sondern durch einen Prozeß gegenseitiger Beeinflussung³¹.

²⁷ Cf. *tMegillah* 4[3], 22 und *bMenahot* 109b.

²⁸ Dies wird in dem sonst sehr kompetenten Aufsatz von J. Wilkinson, »Orientation, Jewish and Christian«, in: *Palestine Exploration Quarterly* 116 (1984), 16–30, nicht beachtet.

²⁹ Vgl. F. Landsberger, »The Sacred Direction in Synagogue and Church«, in: *Hebrew Union College Annual* 28 (1957), 181–203, A. R. Seager, »The Architecture of the Dura and Sardis Synagogues«, in: J. Gutmann (ed.), *The Dura-Europos Synagogue: A Re-evaluation (1932–1972)*, Missoula, Mont. 1973, 79–116, und »Ancient Synagogue Architecture: An Overview«, in: J. Gutmann (ed.), *Ancient Synagogues: The State of Research* (Brown Judaic Studies 22), Ann Arbor 1981, 39–47, sowie M. Wallraff, »La preghiera verso l'oriente. Alle origini di un uso liturgico«, in: *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini a Sant' Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 1998* (SEA 66), Rom 1999, 463–469, hier 466–468. In seinem ausführlicheren Beitrag »Die Ursprünge der christlichen Gebetsstung«, in: *ZKG* 111 (2000), im Druck – dem Autor sei an dieser Stelle herzlich dafür gedankt, daß er mir das Manuskript dieses Aufsatzes zur Verfügung stellte –, verweist Wallraff auch darauf, daß sich die ganze Gemeinde beim Empfang des Sabbat der Eingangstür der Synagoge zuwendet, um die »Sabbatbraut« zu begrüßen, während der Hymnus *Lecha dodi* gesungen wird; vgl. L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 57–58.

³⁰ Epiphanius, *Panarion, haer.* 19,3,5–6: GCS Epiph. I, 220; vgl. Dölger (²1925), 194–198. Über die Ebioniten s. Irenäus von Lyon, *Haer.* I,26,2: SC 264, 346: *Hierosolymam adorent quasi domus sit Dei.*

³¹ Vgl. Wallraff (1999), 468.

Wallraff zeigt überzeugend, daß das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum hinsichtlich der Gebetsrichtung in den ersten beiden Jahrhunderten differenzierter war als bisher angenommen. Tatsächlich gab es Juden, die sich zum Gebet nach Osten wandten, wie auch Christen, die nach Jerusalem hin beteten. Allerdings scheint es sich m. E. bei der jüdischen Gebetsostung um eine eher marginale Tradition zu handeln, die im Zuge der Abgrenzung von den Christen, die sich zum Gebet nach Osten wandten, schließlich aufgegeben wurde. Die Ausbildung der christlichen Gebetsostung ist nicht ausschließlich durch eine Absetzungsbewegung vom Judentum entstanden und kann tatsächlich auf jüdische Traditionen zurückgegriffen haben. Andererseits führte die Verbindung von Gebetsrichtung und messianischer Erwartung, gemäß dem Grundsatz: *lex orandi – lex credendi*³², an dieser Stelle wohl zu einem unvermeidlichen Konflikt zwischen Juden und Christen.

Schon von frühester Zeit an pflegten sich Christen zum Gebet nach dem geographischen Osten hin zur aufgehenden Sonne zu wenden. Sowohl für das private Beten wie auch für die Feier der Liturgie galt, daß man sich nicht mehr nach dem irdischen Jerusalem ausrichtete, sondern nach dem neuen, himmlischen Jerusalem. Wenn der Herr in Herrlichkeit wiederkommen wird, um die Welt zu richten, wird diese himmlische Stadt aus der Sammlung seiner Erwählten gebildet werden. Als angemessener Ausdruck für die eschatologische Erwartung der Parusie wurde unter den frühen Christen die aufgehende Sonne betrachtet. Auch wenn im NT die hervorragende kultische Bedeutung des Ostens vor den anderen Himmelsrichtungen nicht explizit ist, so ist diese Symbolik in der Tradition doch gesättigt mit biblischen Bezugspunkten, von denen hier nur einige aufgeführt werden: die Sonne der Gerechtigkeit (Mal 3,20), die Füße des Herrn auf dem Ölberge gegenüber Jerusalem von Osten her (Sach 14,4), das aufstrahlende Licht aus der Höhe (Lk 1,78), der Engel, der mit dem Zeichen des lebendigen Gottes vom Aufgang der Sonne aufsteigt (Offb 7,2), ganz zu schweigen von der johanneischen Lichtsymbolik. Zeichen der Ankunft des Menschensohnes wie der Blitz, der im Osten aufflammt (Mt 24,27), ist das Kreuz, das ihm vorausgeht (Mt 24,30).

Erik Peterson hat die enge Verbindung von Gebetsostung und Kreuz, die sich zumindest für die nachkonstantinische Zeit belegen läßt, herausgearbeitet. In der zeitgenössischen Synagoge zeigte die Nische mit dem Behälter für die Thorarollen die Gebetsrichtung (*Qibla*) nach Jerusalem an. Über diesem Thoraschrein konnten der Tempel, der siebenarmige Leuchter und das Opfer Abrahams dargestellt werden, wie in der großen Synagoge von Dura-Europos. Dem Umstand, daß diese parthisch-rö-

³² Vgl. Landsberger (1957), 181: »It is striking that the position taken in prayer and in the layout of sacred structures has not been left to chance but has been determined by the prevailing religious outlook.« Der babylonische Talmud überliefert die Anweisung des blinden Rabbi Schescheth (3./4. Jh.) an seinen Diener, dieser könne ihn zum Gebet in jede Himmelsrichtung stellen, nur nicht nach Osten, weil die Anhänger Jesu diese wählten, *bBaba Bathra* 2, 9–10 (25a) – zur textkritischen Schwierigkeit dieser Stelle siehe Wallraff (2000). Mit der Entwicklung eines festen Thoraschreins an der Wand gegenüber dem Eingang scheint es zu einem Konflikt gekommen zu sein zwischen der Verehrung für die Heilige Schrift und der Wendung in Richtung der Türen zum Gebet. Daher setzte es sich mit der Zeit durch, daß die Wand mit dem Thoraschrein und nicht länger der Eingang die »*sacred direction*« anzeigte; vgl. Landsberger (1957), 181–193. Zur Gebetsrichtung im Judentum siehe auch Podossinov (1991), 247–253.

mische Grenzstadt am Euphrat nach ihrer weitgehenden Zerstörung durch die Perser im Jahre 256 (oder kurz darauf) nicht wieder aufgebaut wurde, verdanken wir es, daß uns dort eine Synagoge aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts mit reichen bildlichen Darstellungen erhalten ist. In der Hauskirche derselben Stadt, dem einzigen christlichen Kultraum aus der vornizänischen Ära, dessen Gestalt auf uns gekommen ist, befindet sich an der Ostwand ein Kreuz zur Markierung der Gebetsrichtung, was einem allgemeinen Brauch entsprach, sowohl in Apsiden von Basiliken als auch in Privaträumen, etwa bei Aszeten³³. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch die Frage der Gebetsrichtung im Islam. Bevor die Wendung nach Mekka vorgeschrieben wurde, folgte Mohammed der jüdischen Gebetsrichtung nach Jerusalem. Später wurde in der islamischen Polemik die christliche Gebetsostung als Abfall zum Sonnenkult verdammt. Die islamische Qibla wurde vor der Einführung der Gebetsnische durch besondere Steine angedeutet, ähnlich der Markierung des Ostens in christlichen Kulträumen durch das Kreuzzeichen³⁴.

Wenden wir uns nun den wichtigsten literarischen Quellen zu, in denen das christliche Prinzip der Ausrichtung nach Osten im Gebet zur Sprache kommt. Auf diese in der epochalen Studie Dölgers zusammengetragenen Texte werden wir in der gebotenen Kürze eingehen³⁵.

Aus dem zweiten Jahrhundert sind Belege für die Gebetsostung aus verschiedenen Teilen der christlichen Welt überliefert. In der ersten Vision des *Pastor Hermae* sieht Hermas die zweite Frauengestalt, die ihm erschienen war, in Richtung Osten entschwinden. Dölger hat dies als einen Hinweis darauf aufgefaßt, daß sich Hermas zum Gebet nach Osten gewandt hatte, was wiederum dem Brauch der römischen Christen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entsprechen könnte³⁶. In den apokryphen Paulusakten, die von einem Presbyter aus Kleinasien um 180 n. Chr. verfaßt wurden, werden die letzten Momente vor dem Martyrium des Apostels wie folgt beschrieben:

Da stellte sich Paulus in der Richtung nach Sonnenaufgang (*πρὸς ἀνατολὰς*), erhob die Hände zum Himmel und betete lange³⁷.

Hätte Paulus vor seiner Hinrichtung Zeit zum Gebet gehabt, dann hätte er sich, auch wenn es noch nicht christlicher Brauch war, sicher nach Osten gekehrt, nämlich nach Jerusalem zu. Wir dürfen aber annehmen, daß die fiktive Darstellung der Paulusakten die kleinasiatische Praxis widerspiegelt, sich zum Gebet gegen Sonnenaufgang zu wenden. Für Nordafrika bezeugt Tertullian in seinen Schriften *Ad nationes*

³³ Peterson (1959), 10–14, und besonders 15–35. Vgl. O. Eißfeldt, »Dura-Europos«, in: *RAC* 4 (1959), 358–370.

³⁴ Zur islamischen Gebetsrichtung siehe Dölger (²1925), 185–186, und Peterson (1959), 12–13.

³⁵ Dölger (²1925), 136–286. Siehe auch C. Vogel, »Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien«, in: *RevSR* 36 (1962), 175–211, und »L'orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique«, in: *OrSyr* 9 (1964), 3–37.

³⁶ *Pastor Hermae, Visio I*: GCS Apost. Väter ²I, 1–4; anders Wallraff (2000), der diese Deutung für gezwungen hält.

³⁷ *Martyrium Pauli* 5: 115.13–14 Lipsius – dt. Übers. nach Dölger (²1925), 137.

und *Apologeticum* aus dem Jahre 197, daß die Wendung nach Osten im liturgischen und häuslichen Beten der Christen so selbstverständlich erscheint, daß sie nicht eigens begründet wird³⁸.

Um dieselbe Zeit bietet Clemens von Alexandrien in seinen *Stromata* folgende theologische Begründung für die Gebetsostung:

Da der Sonnenaufgang (*ἀνατολή*) das Bild des Geburtstages ist, und von dort zuerst das Licht »aus der Finsternis aufleuchtend« (*τὸ φῶς ... ἐκ σκοτόυς λάμψαν*) zunimmt, aber auch denen, die in Unwissenheit herumtaumeln, der Tag der Wahrheitserkenntnis wie die Sonne aufging, so [verrichten wir] nach dem Morgenaufgang [unsere] Gebete. Deshalb schauten ja auch die ältesten Tempel nach Westen, damit die vor den Götterbildern Stehenden gemahnt würden, sich nach Osten zu wenden³⁹.

Dieser Text ist voller biblischer Resonanzen. Der Ausdruck *τὸ φῶς ... ἐκ σκοτόυς λάμψαν* ist 2 Kor 4,6 entnommen: »Denn Gott, der sprach: ›Aus Finsternis soll Licht aufleuchten‹, ist aufgeleuchtet in unseren Herzen, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis der Herrlichkeit (*δόξα*) Gottes auf dem Antlitz Christi.« Jes 9,2 (aufgenommen in Mt 4,6) klingt an, wenn Clemens von denjenigen spricht, die in Unwissenheit umherirren, denen aber mit Christus der Tag der Wahrheitserkenntnis aufgegangen ist. Schließlich bietet der Text eine Deutung des heidnischen Tempelkultes als Erwartung der wahren Erleuchtung durch das herrliche Licht Christi, das der Sonne gleich von Osten aufsteigt. Angesichts der Vorliebe für allegorische Schriftdeutung bei alexandrinischen Exegeten ist es erstaunlich, daß Clemens die Symbolik der Sonne für Christus hier nicht weiterentwickelt, zumal er diese anderswo mehrfach aufgreift⁴⁰.

Der neutestamentliche Hymnus des Zacharias preist Christus als den Sonnenaufgang bzw. das aufstrahlende Licht aus der Höhe (*ἀνατολή ἐξ ὕψους*, Lk 1,78) und greift dabei das alttestamentliche Thema von Sonne und Licht als Sinnbild und Kundgabe des Heils auf: »Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen« (Mal 3,20 – vgl. Weish 5,6). Justin greift in seinem literarischen Dialog mit dem Juden Trypho auf dieses Motiv zurück:

Denn feuriger und leuchtender als die Sonne in all ihrer Kraft ist sein Logos der Wahrheit und Weisheit, und er taucht in die Tiefen des Herzens und des Geistes. Daher sagte der Logos: »Über die Sonne wird aufgehen sein Name« [Ps. 71(72),17], und Zacharias sagt: »Aufgang (*ἀνατολή*) ist sein Name« [Sach 6,12 LXX]⁴¹.

Dölger hält es für höchstwahrscheinlich, daß Justins Schriftauslegung von Philo oder zumindest der von diesem repräsentierten hellenistisch-jüdischen Tradition der

³⁸ Tertullian, *Ad nationes*, I,13: CSEL 20, 83–84, und *Apologeticum* 16,9–11: CSEL 69, 43–44.

³⁹ Clemens Alex., *Stromata* VII,7,43,6–7: GCS Clem. Alex. III, 32–33 – dt. Übers. nach Dölger (1925), 144–146.

⁴⁰ Darauf weist Dölger (1925), 148–149, hin.

⁴¹ Justin, *Dial. c. Tr.* 121,1–2: 240 Goodspeed – dt. Übers. nach Dölger (1925), 154. Zu Sach 6,12: H. Savon, »Zacharie, 6, 12, et les justifications patristiques de la prière vers l'orient«, in: V. Saxer (ed.), *Ecclesia orans. Mélanges patristiques offerts au Père Adalbert G. Hamman OFM = Augustinianum* 20 (1980), 319–333. Der masoretische Text liest an dieser Stelle »Sproß« für »Aufgang«.

Exegese abhängt. Im zweiten Jahrhundert bezeichnet Melito von Sardes Christus als »die Sonne des Aufgangs (ἡλιος ἀνατολῆς), die auch den Toten im Hades erschien und den Sterblichen auf Erden. Als allein [wahre] Sonne ging er auf vom Himmel her«⁴².

Besonders deutlich kommt die Begründung der christlichen Gebetsostung zur Geltung bei Origenes, der in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Alexandrien und Caesarea maritima wirkte⁴³. Origenes schreibt in *De oratione* (um 231 n. Chr.):

Nun ist auch noch einiges über die Himmelsrichtung zu sagen, nach welcher man beim Gebete hinschauen soll. Da es aber vier Himmelsgegenden gibt, nämlich gegen Norden und gegen Süden, gegen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang, wer sollte da nicht ganz von selbst zugestehen, daß die Himmelsrichtung nach Osten sinnfällig kundtue, daß wir dorthin gewandt unser Gebet verrichten sollen, zum Sinnbild, daß die Seele nach dem Aufgang des wahren Lichtes hinsehe⁴⁴.

Die theologische Begründung der christlichen Gebetsostung bei Origenes geht einerseits auf Motive zurück, die sich bereits in der alexandrinisch-jüdischen Exegese finden, andererseits ist sie durchdrungen von der Symbolik des Johannesevangeliums, das Christus als das Licht der Welt vorstellt⁴⁵. Wie aus Origenes hervorgeht, kommt der Gebetsostung bereits solche Selbstverständlichkeit zu, daß sie zu der Art von kirchlichen Bräuchen gehört, die zwar von allen befolgt werden müssen, deren Bedeutung aber nicht allen geläufig ist. Origenes bezeugt, daß die Wendung nach Osten zusammen mit anderen Riten »vom Hohenpriester und seinen Söhnen uns übergeben und anvertraut« wurden, d.h. ihren Ursprung bei Christus und seinen Aposteln haben⁴⁶. Dölger geht m. E. nicht zu weit, wenn er folgert, daß die erhaltenen Zeugnisse die christliche Praxis der Gebetsostung zumindest in das frühe zweite Jahrhundert hineinrücken.

Auch beim Sterben und bei der Bestattung wurde auf die Ausrichtung nach Osten Wert gelegt. Gregor von Nyssa schildert in der Lebensbeschreibung seiner Schwester Macrina, wie diese vor ihrem Tod zuletzt nur noch mit Christus gesprochen und ihn dabei unverwandt angeschaut habe, »denn ihr Bett war nach Sonnenaufgang gerichtet«⁴⁷. Der gleiche Gedanke, der hinter dem Wunsch steht, sich in den letzten Stunden des Lebens nach Osten zu wenden, führte zur Beisetzung der Toten in der Richtung nach Sonnenaufgang, wie es schon für frühchristliche Grabanlagen in Gallien, Italien und Nordafrika belegt ist⁴⁸.

Besonders wichtige Zeugen für die christliche Gebetsostung sind zwei frühe Kirchenordnungen. Die syrische *Didascalia Apostolorum*, ein Text aus dem vierten

⁴² Melito von Sardes, *De bapt.* 4 (Fragment): 72 Hall.

⁴³ Vgl. Dölger (²1925), 157–170, mit vielen Belegtexten.

⁴⁴ Origenes, *De oratione* 32: GCS Orig. II, 400.21–26 – dt. Übers. nach Dölger (²1925), 162–163.

⁴⁵ Vgl. *Contra Celsum* V,30: GCS Orig. II, 31–32, und *Hom. in Gen.* I,5: GCS Orig. VI, 7.

⁴⁶ *Hom. in Num.* V,1: GCS Orig. VII, 26.14–27.3 – s. Dölger (²1925), 167–170.

⁴⁷ Gregor von Nyssa, *Vita S. Macrinae*: PG 46, 984B.

⁴⁸ Zu diesem Thema sowie zur Frage der Ausrichtung des Grabes Christi s. Dölger (²1925), 258–272.

Jahrhundert, dem ein nur in wenigen Fragmenten erhaltenes griechisches Original aus dem dritten Jahrhundert (vermutlich aus dessen erster Hälfte) zugrunde liegt, enthält eine Vorschrift über die Platzordnung im Kirchenraum beim Gottesdienst:

So nämlich ziemt es sich, daß die Presbyter mit den Bischöfen an der Ostseite des Hauses sitzen, und danach die männlichen Laien und alsdann die Frauen, daß, wenn ihr steht, um zu beten, die Leiter zuerst stehen, danach die männlichen Laien und alsdann wiederum die Frauen. Nach Osten zu müßt ihr nämlich beten, wie ihr [ja] wißt, daß geschrieben steht: »Gebt Gott die Ehre, der im höchsten Himmel einherfährt nach Osten zu« [Ps 67(68),34]⁴⁹.

Die ganze liturgische Versammlung soll somit zum Gebet nach Osten ausgerichtet sein. Der zur Begründung angeführte Psalmvers wird als Weissagung der Himmelfahrt Jesu verstanden. Christus ist aufgefahren nach Osten, dem Ort des Paradieses (Gen 2,8)⁵⁰, von woher auch seine Wiederkunft erwartet wird. Die Himmelfahrt Jesu und die Wiederkunftshoffnung, die sich in den urchristlichen Rufen »Komm, Herr Jesus« (Offb 22,20) und »*Maranatha*« ausdrückt, stehen in engem Zusammenhang⁵¹. Die eschatologische Bedeutung der Gebetsostung kommt klar zur Geltung im ersten Kanon der syrischen *Didascalia Addai*, worauf F. C. Burkitt hingewiesen hat⁵²:

Die Apostel haben also bestimmt, daß ihr nach Osten beten sollt, weil, »wie der Blitz, der aufleuchtet im Aufgang und scheint bis zum Niedergang, so auch die Ankunft des Menschensohnes sein wird« [Mt 24,27], damit wir dadurch [d. h. durch die Gebetsrichtung nach Osten] erkennen und verstehen, daß er vom Osten her plötzlich erscheinen wird⁵³.

Diese beiden Texte sind um so aufschlußreicher, als in ihnen die Gebetsostung nicht von einem Theologen individuell begründet wird, sondern als kirchliche Satzung vorgeschrieben wird unter Rückgriff auf die Überlieferung. Diese Tradition wird, wie auch bei Origenes, auf die Apostel selbst zurückgeführt. Dölger kommt zu dem abschließenden Urteil: »Im Zusammenhang mit der scharf ausgeprägten Wiederkunftshoffnung des Urchristentums macht die Begründung der Canones den Eindruck höchster Altertümlichkeit und der Didaskalie gegenüber auch den Eindruck größerer Klarheit, verbunden mit einer der Gesetzformel angepaßten Einfachheit«⁵⁴.

⁴⁹ *Didascalia Apostolorum* 12: CSCO 407, 144; versehentlich wird bei Dölger (²1925), 171, ein wesentlicher Teil des Texts nicht zitiert. Zur Datierung: A. Vööbus, in: CSCO 402, 23*–28*. Siehe auch die Bearbeitung der syrischen Didaskalie in den *Constitutiones Apostolorum* (zwischen 375 und 400 n. Chr.), II, 57, 14: SC 320, 316.

⁵⁰ Zur Gebetsostung als Ausdruck der Sehnsucht nach dem Paradies: Dölger (²1925), 220–242.

⁵¹ Vgl. Dölger (²1925), 198–219: »Die älteste Begründung der christlichen Gebets-Ostung«.

⁵² F. C. Burkitt, Rezension zu Dölger (1920), in: *JThS* 22 (1921), 283–286, hier 283. Zu Ursprungs- und Datierungsfragen siehe jetzt W. Witkowski, »The Origin of the ›Teaching of the Apostles‹«, in: *IV Symposium Syriacum 1984* (OCA 229), Rom 1987, 161–171, der den Text für ein syrisches Original aus dem zweiten Viertel des 4. Jh. hält.

⁵³ *Didascalia Addai*, can. 1: CSCO 367, 201 – dt. Übers. nach Dölger (²1925), 172.

⁵⁴ Dölger (²1925), 179; vgl. Burkitt (1921), 283: »It is ... of the first importance to notice that the use of Matt. xxiv 27 in this connexion has nothing whatever to do with Sun-worship: the Syriac Canon as it stands is a relic of the eschatological hopes of the early Christians and belongs to the Jewish environment in which Christianity was born, before it was ever contaminated (if it was contaminated) with heathen ideas and customs.«

In den *Constitutiones Apostolorum* aus dem späten vierten Jahrhundert wird im achten Buch, dem der Text der sogenannten *Traditio apostolica* zugrunde liegt, ein Ritus für die Eucharistiefeier überliefert, wonach auf das allgemeine Gebet der Gläubigen – das auf den Knien verrichtet wurde – und den Friedensgruß die Entlassung der Katechumenen, der Ungläubigen und anderer folgt. Der Aufruf des Diakons hierzu schließt mit den Worten: »Aufrecht zum Herrn lasset uns mit Furcht und Zittern dastehen zum Opfern«⁵⁵. Man kann davon ausgehen, daß damit die Ausrichtung nach Osten gemeint ist, da in einigen griechischen, koptischen und äthiopischen Liturgien zu Beginn oder während der Anaphora ähnliche diakonale Rufe überliefert sind, mit der Aufforderung, aufrecht zu stehen und nach Osten zu schauen⁵⁶. In der ägyptischen Markus-Liturgie ruft der Diakon vor der Einleitung zum Trishagion: »Die ihr sitzt, erhebet euch ... Schauet nach Osten«⁵⁷.

In seinen vor 392 n. Chr. gehaltenen katechetischen Homilien erwähnt Theodor von Mopsuestia den Ruf des Diakons vor der Anaphora »Schauet auf das Opfer«⁵⁸. Aus diesem Ruf kann man nicht auf eine zum Volk gewandte Stellung des Liturgen und damit auf die Sichtbarkeit der Opfergaben schließen. In einer geosteten Kirche, wie es zu dieser Zeit in Syrien die Regel war, entspricht dieser Ruf dem »Schauet nach Osten« aus der Markus-Liturgie und anderen orientalischen Anaphoren. Der Diakon fordert die Gläubigen auf, daß sie sich ehrfürchtig auf den geosteten Altar hin ausrichten sollen, wo das eucharistische Opfer gefeiert wird⁵⁹. In dem der Anaphora vorausgehenden, allen liturgischen Traditionen gemeinsamen Dialog meint die auf *Sursum corda* folgende Antwort *Habemus ad Dominum* auch ein Hingewandtsein der Versammlung nach Osten. Die Erhebung der Herzen wird nicht nur von dem aufrechten Stehen, der Erhebung der Hände und dem Aufblicken zum Himmel, sondern auch von der Ausrichtung nach Osten als körperlicher Geste begleitet. Ein solcher Zusammenhang läßt sich in Märtyrerakten aus der Mitte des dritten Jahrhunderts ablesen. Beim Martyrium wandten sich die Christen zum Gebet nach Osten⁶⁰.

⁵⁵ ὀρθοὶ πρὸς Κύριον μετὰ φόβον καὶ τρόμον ἐστῶτες ὧμεν προσφέρειν, *Const. Apost.* VIII,12,2: SC 336, 176.

⁵⁶ Dölger (21925), 327–330; vgl. auch M. J. Moreton, »*Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε*. Orientation as a Liturgical Principle«, in: *StPatr* 18 (1982), 575–590.

⁵⁷ Nußbaum (1971), 154–155, weist zu Recht darauf hin, daß die ägyptische Markus-Liturgie zwar in Fragmenten aus dem 4./5. Jh. bekannt ist, die handschriftliche Überlieferung aber erst aus dem 12./13. Jh. stammt, vgl. G. J. Cuming, *The Liturgy of St. Mark* (OCA 234), Rom 1990, 11. Die ältesten Stücke enthalten nicht den entsprechenden Abschnitt der Anaphora, wo der erwähnte diakonale Ruf zu suchen wäre. Diesen Ruf verzeichneten erst zwei Diakonalien der sahidischen Liturgie vor dem 10. Jh. Dies spricht jedoch nicht *per se* gegen das hohe Alter der diakonalen Aufforderung zur Wendung nach Osten.

⁵⁸ Theodor von Mopsuestia, *Hom.* XV 44–45: 529–531 Tonneau-Devreesse (StT 145); vgl. *Hom XVI* 2: 537.

⁵⁹ K. Gamber, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit* (Studia patristica et liturgica 6), Regensburg 1976, 8, *pace* Nußbaum (1965), 117–118. Vgl. R. F. Taft, »Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition«, in: OCP 49 (1983), 340–365, hier 365: »the offering to which we must attend is the eucharist *tout court*«.

⁶⁰ Dölger (21925), 323–324; R. F. Taft, »The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. II: The *Sursum corda*«, in: OCP 54 (1988), 47–77, hier 74–75; anders Nußbaum (1971), 155. Vogel (1962), 180–181, meint, die in *Sursum corda* – *Habemus ad Dominum* implizierte Ausrichtung nach

Viele Predigten Augustins schließen mit einem Gebet, das mit Kurzformeln wie *Conversi (ad Dominum)* eingeleitet wird. Zuweilen werden diese auch ausgeschrieben, wie in *Sermo 67*:

*Conversi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque uberes gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, gubernet mentem, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducatur: per Iesum Christum Filium eius, Amen*⁶¹.

Augustinus fordert die Gläubigen auf, zum Gebet aufrecht zu stehen und sich nach Osten zu wenden, gemäß der uns aus Syrien und Ägypten bekannten Sitte. Dies geht klar aus seiner Rede über die Bergpredigt hervor: »*cum ad orationes stamus, ad orientem convertimur*«⁶².

Besonders deutlich wird die Bedeutung der Orientierung in der Taufliturgie, wie aus den Taufkatechesen des vierten Jahrhunderts, etwa bei Cyrill von Jerusalem und Ambrosius, hervorgeht. Bei der Apotaxis ist der Katechumene nach Westen gewandt, um dem Satan abzuschwören, und vollbringt darauf eine leibliche *conversio* nach Osten hin, um sich Christus zu übereignen⁶³.

Anstelle einer Zusammenfassung des bisher Gesagten sollen hier zwei Texte bedeutender Theologen zitiert werden, in denen das christliche Prinzip der Gebetsostung exemplarisch begründet ist. Am Ausgang des Kirchenväterzeit steht der große synthetische Denker der Ostkirche, Johannes von Damaskus, der in seinem Hauptwerk *Expositio Fidei* schreibt:

Nicht zufällig und ohne Grund beten wir nach Osten hin an. Sondern da wir aus einer sichtbaren und unsichtbaren, geistigen und körperlichen Natur zusammengesetzt sind, leisten wir dem Schöpfer auch eine doppelte Verehrung, die wir ja auch im Geiste und mit den Lippen unseres Körpers lobsingend, wie wir getauft werden mit Wasser und Geist und auf doppelte Art dem Herrn geeint werden, indem wir teilhaben an den Mysterien und zugleich an der Gnade des Geistes. Da nun Gott geistiges Licht ist und Christus in der Schrift Sonne der Gerechtigkeit und Aufgang genannt ward, so ist ihm auch die Seite des Sonnenaufgangs als Gegend der Anbetung zuzuweisen. Denn alles Gute ist Gott zuzuweisen, von dem alles Gute seine Güte erhält. Es sagt ja auch der göttliche David: »Königreiche der Erde, singet Gott, lobpreiset den Herrn, der aufstieg über den Himmel des Himmels nach Sonnenaufgang hin« [Ps 67(68),34]. Die Schrift sagt ferner: »Es pflanzte Gott einen Garten in Eden nach Osten. Dorthin setzte er den Menschen, den er gebildet« [Gen 2,8]; nach der Sünde aber trieb er ihn hinaus und ließ ihn gegenüber dem Paradiese wohnen [Gen 3,23], d. h. offenbar im Westen. Da wir nun die alte Heimat suchen, beten wir Gott an, indem wir nach ihr hin unsere Augen richten ... Aber auch der Herr schaute bei seiner Kreuzigung nach Westen, und so beten wir ihn an hinschauend nach ihm. Und bei seiner Himmelfahrt fuhr er nach Osten auf, und so beteten ihn die Apostel an, und so wird er wiederkommen, wie sie ihn haben hingehen sehen in den Himmel, wie der Herr selbst sagte: »Wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und leuchtet bis

⁶¹ Augustinus, *Sermo 67*: PL 38, 437 – weitere Belege bei Dölger (21925), 331–332.

⁶² Augustinus, *De sermone domini in monte II* 18,5: CCL 35, 108.

⁶³ Vgl. F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis* (LF 2), Münster 1918.

zum Untergang, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein« [Mt 24,27]. Da wir ihn erwarten, beten wir ihn nach Osten an. Dies ist eine ungeschriebene Überlieferung der Apostel. Denn vieles haben sie uns überliefert, was nicht in Schriften niedergelegt ist⁶⁴.

Die eschatologischen Motive, die sich in den Kirchenordnungen und bei den Theologen der ersten Jahrhunderte finden, kommen hier deutlich zum Ausdruck⁶⁵.

Thomas von Aquin führt bei der Begründung der Gebetsostung nicht eine Überlieferung der Apostel an, sondern spricht vielmehr von einer »gewissen Schicklichkeit (*secundum quandam decentiam*)«. Drei Gründe werden gegeben, zunächst die Offenbarung der göttlichen Majestät, die sich uns zeigt in der Bewegung des Himmels von Osten her, und zweitens der Ort des Paradieses nach Gen 2,8. Der dritte und entscheidende Grund ist jedoch christologisch und von der Erwartung der Wiederkunft Christi bestimmt:

*Tertio, propter Christum qui est lux mundi Io 8,12 et Oriens nominatur Zach 6,5 et qui ascendit super caelum caeli ad orientem Ps. 67,34; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Mt. 24,27: Sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus Filii hominis*⁶⁶.

Auch hier ist also die Begründung der Gebetsostung aus der frühen Kirche noch lebendig.

1.2 Gebetsrichtung und Stellung des Liturgen am Altar

Die Wendung nach Osten scheint in der Liturgie der ersten christlichen Jahrhunderte als Bewegung hin zu Gott auch ohne Rücksicht auf die bauliche Anlage der Kirche vollzogen worden zu sein, sie wurde jedoch schon früh bestimmend für den Kirchenbau. Für den Zusammenhang von Gebetsostung und Stellung des Liturgen am Altar ist eine gründliche Auseinandersetzung mit Otto Nußbaums wichtiger Studie, der dieser Frage anhand archäologischer und liturgiegeschichtlicher Quellen vor dem Jahre 1000 nachging, geboten. Nußbaum formuliert das Ergebnis seiner Untersuchung wie folgt:

Bei einer Eingangsostung steht der Altar stets zwischen dem Liturgen und der Gemeinde. Bei einer Apsisostung wurde zunächst die Stellung des Liturgen versus populum und von der Gemeinde abgewandt in gleicher Weise praktiziert. Da aber allem Anschein nach die Eingangs-

⁶⁴ Johannes Damascenus, *Expositio fidei* 85 (IV 12): 190–191 Kötter (PTS 12) – dt. Übers. nach Dölger (²1925), 237–238. Dölger weist auch auf die Begründung der Gebetsostung in der syrischen *Expositio officiorum ecclesiae*, die gewöhnlich Georg von Arbela zugeschrieben wird. R. F. Taft, »Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions«, in: *OCP* 34 (1968), 326–359, hier 332, datiert diese Schrift in das 9. Jh. Von besonderem Interesse ist dieser Text deshalb, weil er die Auseinandersetzung zwischen jüdischer und christlicher Gebetsrichtung widerspiegelt.

⁶⁵ J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*, Innsbruck 1960, 7, weist auch auf den eschatologischen Charakter der frühchristlichen Kunst hin. Vgl. auch E. Keller, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühkirchlicher und patristischer Zeit* (Studia Friburgensia, N.F. 70), Freiburg Schweiz 1989.

⁶⁶ Thomas von Aquin, *S. Th.* II–II, q. 84, art. 3, ad 3.

und die Apsisostung zunächst gleichwertig nebeneinanderstehen, kann man nur folgern: seit der Errichtung eigener Kultbauten hat es keine strenge Regel darüber gegeben, an welcher Altarseite der Liturgen seinen Platz haben soll. Er konnte bald vor, bald hinter dem Altar stehen. Als sich die Apsisostung dann zu Beginn des 5. Jh. durchzusetzen begann, änderte das zunächst nichts an den beiden bereits vorhandenen Möglichkeiten der Ausrichtung von Liturgen und Gemeinde. Erst zu einem späteren Zeitpunkt setzte sich dann die Stellung des Liturgen zwischen Altar und Gemeinde in der nun fast stets mit der Apsis geosteten Kirche durch⁶⁷.

Jedoch muß dieses Ergebnis nach einzelnen Gegenden differenziert werden. Laut Nußbaum stand in Syrien und Griechenland bereits bei den ältesten bekannten Kirchenanlagen der Liturgen zwischen Altar und Gemeinde, während in anderen Regionen, etwa in Ägypten und besonders in Italien, die Stellung des Liturgen *versus populum* erst im Laufe der Zeit zur Ausnahme wurde. Geht man davon aus, daß diese Interpretation der archäologischen Daten korrekt ist, so muß man immerhin feststellen, daß das Gesamtbild nicht so eindeutig ist, wie manche Autoren in der Mitte unseres Jahrhunderts meinten. Das Gegenüber von Priester und Volk war nicht die durchgängige Praxis der christlichen Antike, und wo es gebräuchlich war, war es keine »Hinwendung zum Volk« im modernen Sinne⁶⁸. Darüber hinaus ist Nußbaums Auswertung des archäologischen und literarischen Materials einer grundlegenden Kritik unterzogen worden. Die beachtenswerten Einwände Marcel Metzgers sollen im folgenden knapp zusammengefaßt werden.

Metzger gibt zunächst zu bedenken, daß in der Frage der Stellung des Liturgen am Altar das *onus probandi* bei denjenigen liegt, die für die Zelebration *versus populum* eintreten (113)⁶⁹. Können wir tatsächlich feststellen, ob dies die ursprüngliche Praxis gewesen ist? Eine Antwort hierauf ist nur dann möglich, wenn uns sichere Hinweise auf die Einrichtung frühchristlicher Kirchenräume zur Verfügung stehen. Von den ca. 560 Kirchen, die von Nußbaum im Detail untersucht werden, geben mehr als 360 keine Hinweise auf die Stellung des Liturgen, sei es daß vom Altar keine Spuren mehr vorhanden sind, sei es daß der Altar sowohl auf der Seite des Kirchenschiffs als auch auf der zur Apsis gewandten Seite benützt werden kann (115). Wenn man Aussagen über die Einrichtung dieser Kirchen treffen will, ist man auf Forschungshypothesen angewiesen. J. Lassus und G. Tchalenko gingen von der Annahme aus, die verschiedenen Kirchen einer bestimmten Region seien sich in ihrer baulichen Anlage ähnlich. So gelangten sie in ihren Untersuchungen über den antiken Kirchenbau in Syrien, ausgehend von den erhaltenen Monumenten, zu dem Ergebnis, daß im allgemeinen die Liturgen zur Apsis hin schauten, wobei sie meistens nach Osten gerichtet waren (117)⁷⁰.

⁶⁷ Nußbaum (1965), 408.

⁶⁸ Vgl. Jungmann (1966) in seiner Rezension zu Nußbaums Studie. Jungmann (1967), 376, bringt es auf den Punkt: »Die oft wiederholte Behauptung, daß der altchristliche Altar regelmäßig die Wendung zum Volke voraussetzte, erweist sich als Legende.«

⁶⁹ M. Metzger, »La place des liturges à l'autel«, in: *RevSR* 45 (1971), 113–145. Die Seitenangaben im Text (in Klammern) beziehen sich auf diesen Aufsatz.

⁷⁰ Für eine Übersicht über die Forschungsliteratur zu den frühen syrischen Kirchen, vgl. Taft (1968).

Nußbaum setzt a priori die Zelebration *versus populum* voraus, wenn die Einrichtung der betreffenden Kirche dem nicht widerspricht. Oft begnügt er sich mit der summarischen Vermutung, alles in einer Kirche spreche für die Stellung des Liturgen *versus populum*, oder zumindest gebe es keine Anzeichen, die dagegen sprächen⁷¹. Andererseits begründet er die Benützung eines Altares *versus populum* oft mit einer vorhandenen Kathedra oder einer Bank für die Presbyter in der Apsis. Dabei geht er davon aus, daß die Liturgen, wenn sie in der Apsis sitzen, zwangsläufig von der zur Apsis gewandten Seite an den Altar treten und damit *versus populum* gerichtet sind. Eine solche Interpretation ist keineswegs zwingend. Selbst wenn der Weg von der Kathedra zur Apsisseite des Altars kürzer ist als der zur Volksseite, kann dies nicht als Beweis dafür angesehen werden, daß der Liturge hinter dem Altar steht. Eine mindestens ebenso wahrscheinliche Annahme ist, daß er nach Empfang der Opfergaben vor dem Altar bleibt, sich zur Anaphora lediglich umwendet und nach Osten gerichtet zum Altar tritt. Nußbaum ist bemüht, so oft wie möglich auf eine Position *versus populum* zu schließen, berücksichtigt dabei aber nicht, wie wenig Platz dem Liturgen zwischen dem Altar auf der einen Seite und der Apsismauer oder dem erhöhten Platz für das Presbyterium bliebe. Zuweilen meint er, ein Meter sei genug, zuweilen sogar weniger, wie etwa in der Südkirche von Faras in Ägypten und in der Kirche von Borasi in Dalmatien (40 cm!)⁷². Daher kommt Nußbaum zu dem Ergebnis, daß in 192 von 560 Kirchen der Altar *versus populum* verwendet werden könnte. Dagegen wendet Metzger ein, daß dies vielmehr nur bei ca. 20 Bauten der Fall sei (117–119).

Der Grund dafür, daß Nußbaum der Zelebration *versus populum* methodisch den Vorzug gibt, ist seine Theorie, daß bei der ursprünglichen Form der Eucharistiefeier der Liturge zum Volk hin gestanden sei. Was nun das Letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern betrifft, so schließt sich Nußbaum der auch von anderen Forschern vertretenen Ansicht an, daß dafür ein sigma-, d. h. halbkreisförmiger Tisch benützt wurde. Dem damaligen Brauch gemäß, saßen (oder lagen) die Teilnehmer an der rückwärtigen Seite des Tisches, während die vordere Seite für das Auftragen der Speisen freiblieb. Der Ehrenplatz war nicht wie heute in der Mitte, sondern am rechten Ende des Tisches (*in cornu dextro*). Auf den ältesten Darstellungen des Letzten Abendmahls in Mosaiken und Buchmalereien vom fünften Jahrhundert bis weit in das Mittelalter wird diese Anordnung in der Regel wiedergegeben. Erst ungefähr ab dem 13. Jahrhundert wird zunehmend die zeitgenössische Tischordnung auf Abendmahlbildern übertragen. Jesus nimmt dabei auf der Rückseite des Tisches inmitten der Apostel Platz⁷³. Vermutlich hat die urchristliche Praxis die Verhältnisse im Abendmahlssaal beibehalten. Dabei nahm der Vorsteher beim Mahl, das in Privathäusern gefeiert wurde, den Platz Christi an der rechten Tischseite ein. Bei größeren Versammlungen wurden mehrere Tische verwendet, und schließlich wurde das eucharistische Mahl getrennt vom Sättigungsmahl gefeiert, so daß nur noch ein Tisch

⁷¹ Siehe z. B. Nußbaum (1965), 78, 98, 186, 238, 289, 290.

⁷² Vgl. Nußbaum (1965), 95–96 und 303.

⁷³ Nußbaum (1965), 373–376; ebenso K. Gamber, *Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgieform* (Studia patristica et liturgica 4), Regensburg 1972, 22.

für den Vorsteher benötigt wurde. Nußbaum nimmt an, die ersten Christen hätten den Wortgottesdienst im Tempel, das eucharistische Mahl jedoch in ihren Häusern gefeiert; erst mit der Zusammenführung beider Formen wurden der Ort der Wortverkündigung und der Mahltisch eins. Der Vorsteher stand nun, gleich dem Redner vor einer Versammlung, zum Volk hingewandt. Erst die Betonung des Opfercharakters der Eucharistie habe die »Abwendung« des Liturgen von den Gläubigen mit sich gebracht (119–120).

Wie Metzger betont, sind alle Aussagen über die Feier der Eucharistie in der Urkirche rein hypothetisch, da literarische Quellen hierzu äußerst dürftig und archäologische Monumente nicht erhalten sind. Zu berücksichtigen ist, daß die Eucharistiefeier nicht *ex nihilo* geschaffen wurde, sondern Elemente bereits bestehender kultischer Mahlfeiern in sich aufnahm, und zwar sowohl jüdische, wie das Paschamahl, als auch heidnische. Das soll selbstverständlich nicht heißen, man könne die Eucharistiefeier aus diesen Formen ableiten. Diese Mahnung Metzgers zielt vielmehr darauf, daß uns nichts berechtigt, die früheste Gestalt der Eucharistiefeier den zeitgenössischen Gebräuchen beim Sättigungsmahl zu entnehmen. Besonders die existierenden jüdischen Mahlfeiern bildeten den Kontext für Jesus und seine Jünger, die nicht in einem traditionsfreien Raum standen. Sich hier eine später verlorene Ursprünglichkeit vorstellen hieße sich einer Täuschung hingeben. Darüber hinaus können wir nicht einfach voraussetzen, das Letzte Abendmahl sei das ausschließliche Vorbild für die rituelle Gestalt der Eucharistiefeier gewesen. Auch wenn das Gemeinschaftsmahl die Urform der Eucharistie gewesen ist, kann im übrigen die Entwicklung der ersten Jahrhunderte von einem Sättigungsmahl hin zu einer kultischen Feier nicht rückgängig gemacht werden (120–121).

Nußbaum geht von einer ursprünglichen Trennung zwischen Wortverkündigung und »Mahlfeier« aus. Dagegen bemerkt Metzger, daß diese Hypothese nicht auf einer soliden Grundlage beruhe, auch wenn sie lange von Liturgikern vertreten wurde. Die Ortsbezeichnung *κατ' οἶκον* in Apg 2,46 und 5,42 bezieht sich wohl nicht nur auf den Ort des Brotbrechens und des gemeinsamen Mahles – d. h. auf ein dafür geeignetes Haus mit einem geräumigen Speisesaal⁷⁴ –, sondern auch auf den Ort, wo die Unterweisung stattfand. Wenn die ersten Christen zum Synagogengottesdienst gingen, taten sie das am Sabbath, die Eucharistie jedoch wurde am ersten Tag der Woche gefeiert. Jedenfalls ist die Hypothese, daß der Eucharistiefeier jedesmal Lesungen nach der Art des Synagogengottesdienstes vorangingen, zumindest ebenso plausibel wie die Hypothese einer ursprünglichen Trennung zwischen beiden Teilen (121–122)⁷⁵.

Wir wissen schlicht zu wenig, um auf die Frage nach der Stellung des Liturgen am Altar für die ersten zwei Jahrhunderte eine gesicherte Antwort geben zu können. Nußbaums These, der Übergang von der Betonung des Mahlcharakters der Euchari-

⁷⁴ Neben dem Obergemach (ὕπερθεον, *cenaculum*) in Jerusalem werden im NT u. a. genannt: das Haus in Troas (Apg 20,7–12), das Haus Priskas und Aquilas in Rom (Röm 16,3–4) und das Haus des Gaius in Korinth (Röm 16,23).

⁷⁵ Schwierig ist die Frage der Doppelkirchen, etwa in Aquileia. Nußbaum (1965), 380, gibt selbst zu be-

stie zur Betonung des Opfercharakters habe etwa vom Jahre 400 an die Abwendung des Zelebranten vom Volk mit sich gebracht, wird dadurch entkräftet, daß frühe Dokumente, wie etwa die *Didache*, bereits von einem Opfer sprechen. Die öffentliche Anerkennung der christlichen Religion durch Kaiser Konstantin im Jahre 313 als Wendepunkt zu sehen, wird unseren dürftigen Kenntnissen des christlichen Kultes der Frühzeit nicht gerecht, denn wir können nicht sagen, ob die Eucharistie zuvor wirklich weniger feierlich begangen wurde als in der Folgezeit (122–123).

Die Texte, die Nußbaum für eine Feier *versus populum* anführt, erlauben nicht den Schluß, daß gemeint sei, die Gläubigen könnten sehen, was am Altar vor sich gehe – abgesehen davon, daß man ja selbst bei einer Hinwendung zum Altar oft kaum etwas gesehen hätte, sei es aufgrund des großen Abstandes des Altars vom Schiff, sei es wegen der Vorhänge, die den Altar verhüllten. Diese Überlegungen führen Metzger zu dem Ergebnis, daß die Hypothese einer ursprünglichen Eucharistiefeier *versus populum* nicht haltbar ist als Erklärungsmodell für die Anlage der frühchristlichen Kirchengebäude. Auf wesentlich soliderem Grund ruht die Annahme, das Prinzip dieser Anlagen sei vielmehr in der Feier *versus ad orientem* zu suchen, zumal da die Gebetsostung in der frühen Christenheit allgemeine Geltung beanspruchte (123–124).

Auf die literarischen Zeugnisse, die schon mehrfach untersucht wurden, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Ausgehend von den in Nußbaums Studie untersuchten Kirchenbauten, die Hinweise auf die Stellung des Liturgen geben, kommt Metzger zu dem Ergebnis, daß die Ostung des Liturgen in der Tat allgemeine Praxis war, wenn es auch in einigen Regionen Ausnahmen zur Regel gab⁷⁶. Es ist nicht überraschend, daß keine kanonischen Bestimmungen von Synoden bekannt sind, worin die Wendung des Liturgen nach Osten vorgeschrieben wäre. Solche Überlieferungen werden in der Regel durch Praxis weitergegeben, während der Sinn einer gesetzlichen Bestimmung meistens darin liegt, einen bestehenden Brauch zu modifizieren oder eine in Frage gestellte Gewohnheit in Erinnerung zu rufen und zu bestätigen. Die Vorschrift der Gebetsostung in der *Didascalia Apostolorum* und der *Didascalia Addai* – als von den Aposteln überlieferte Bestimmung – kann als Beweis dafür aufgefaßt werden, daß es sich bereits im dritten Jahrhundert um einen etablierten Brauch handelt (125–134).

Zur Frage nach Eingangsostung oder Apsisostung sind drei Aspekte zu beachten: Erstens ist die Zahl der Kirchen mit Eingangsostung gering (8,4 % der von Nußbaum untersuchten ca. 560 Gebäude). Man findet sie vor allem in Rom und Nordafrika. Dies zeigt, daß die Ostung der Apsis ein *de facto* allgemeines Prinzip war, um so mehr als Kirchen mit Eingangsostung oft über Heiligengräber errichtet wurden, vor allem in der Stadt Rom. Es war die Anlage dieser hochverehrten Gräber, welche den

⁷⁶ In Zahlen ausgedrückt: Von 560 untersuchten Kirchen sind 512 mit der Apsis geostet (91,6 %); etwa 365 Kirchen (65 %) geben keine präzisen Hinweise auf die Stellung des Liturgen am Altar; in 173 Kirchen ist es offensichtlich, daß der Liturge sich nach Osten wandte – d. h. in 31 % aller untersuchten Kirchen und in 88,7% der Kirchen, die Hinweise auf die Stellung des Liturgen geben; in 22 Kirchen konnte der Liturge sich aufgrund der baulichen Gegebenheiten nicht nach Osten wenden – d. h. in 4 % aller untersuchten Kirchen und 11,2 % der Kirchen, die Hinweise auf die Stellung des Liturgen enthalten.

Kirchenbau bestimmte und die Orientierung der Apsis unmöglich machte. Zweitens war das Prinzip der Gebetsostung so stark, daß es Gegenden gibt, in denen wir keine Kirchen mit Eingangsostung finden (Kleinasien, Griechenland, Noricum, Dalmatien). Zudem wurden diese Kirchen mit Eingangsostung später oft umorientiert. Drittens war das Prinzip der Gebetsostung so bedeutend, daß der Liturgen in Kirchen mit Eingangsostung dem Kirchenschiff zugewandt war. Daraus kann man den Schluß ziehen, daß die Ostung des Liturgen nicht nur eine Option (»une pratique facultative«) war (134–135).

Die Fragestellung Nußbaums, wann es in einzelnen Regionen zu einem Übergang von der Zelebration *versus populum* zur »Abwendung« des Liturgen von der Gemeinde gekommen sei, erscheint vor diesem Hintergrund verfehlt⁷⁷.

Wie bedeutend das Prinzip der Ostung im liturgischen Beten bereits um die Wende zum fünften Jahrhundert war, wird deutlich im Falle des Pilgerheiligtums von Cimitile, einer Nekropole (der heutige Name ist eine Dialektform von *coemeterium*) vor den Toren der Stadt Nola in Kampanien, wo das Grab des Bekenner Felix verehrt wurde. Bischof Paulinus von Nola erbaute dort von 401 bis 403 eine neue Basilika zu Ehren des heiligen Felix, die er in einem Brief an Sulpicius Severus aus diesen Jahren beschreibt:

*Prospectus vero basilicae non, ut usitatio mos est, orientem spectat, sed ad domini mei beati Felicis basilicam pertinet, memoriam eius adspiciens*⁷⁸.

Allein aufgrund dieser Schilderung ist keine genaue Vorstellung von diesem Bau möglich. Nußbaum hält diese Briefstelle für einen Beleg dafür, daß die Ostung der Kirchenfassade zu Beginn des fünften Jahrhunderts die üblichere Anlage gewesen sei⁷⁹. Erst die archäologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte ergaben ein deutlicheres Bild. In den 330er Jahren wurde um das Grab des hl. Felix ein Gebäude mit einer Apsis nach Norden errichtet, die sogenannte *aula feliciana*. Zwischen 350 und 375 erfolgte der Bau einer dreischiffigen Basilika entlang der West-Ost-Achse, in der die Grabanlage integriert wurde. Die neue Basilika, von der Paulinus spricht,

⁷⁷ Zu demselben Urteil gelangt auch Gamber (1972), 24. Zur Kritik an Nußbaum: Gamber (1976), 7–27, mit weiterem Material. Vgl. auch J. Lara, »Versus Populum Revisited«, in: *Worship* 68 (1994), 210–221. Von »versus populum« zu unterscheiden ist der Ausdruck »super populum«. In dem vom Abt Andreas Agnellus verfaßten *Liber pontificalis* von Ravenna (9. Jh.) heißt es mit Bezug auf die Probus-Basilika in Classe: *missa super populum celebratur*. Die Besonderheit dieser Kirche lag offensichtlich darin, daß ihre Apsis im Westen lag und wahrscheinlich wegen der Gräber des hl. Probus sowie zweier anderer Bischöfe der Altar stark erhöht war, so daß der nach Osten gewandte Zelebrant »über das Volk« die Messe feierte. Vgl. K. Gamber, *Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums* (Studia patristica et liturgica 10), Regensburg 1981, 120–124, nachgedruckt in: *Zum Herrn hin! Fragen um Kirchenbau und Gebet nach Osten* (Studia patristica et liturgica, Beihefte 18), Regensburg ²1994 (1987), 76–80.

⁷⁸ Paulinus von Nola, *Ep.* 32, 13: CSEL 29,288.

⁷⁹ Nußbaum (1965), 399. Diese Interpretation scheint auf E. Weigand, »Die Ostung in der frühchristlichen Architektur. Neue Tatsachen zu einer alten Problemfrage«, in: W. Schellberg (ed.), *Festschrift Sebastian Merkle*, Düsseldorf 1922, 370–385, hier 375, zurückzugehen und hält sich durch bei Podossinov (1991), 280. Zur Anlage von Cimitile vgl. D. Korol, »Neues zur Geschichte der verehrten Gräber und des zentralen Bezirks des Pilgerheiligtums in Cimitile-Nola«, in: *JAC* 35 (1992), 83–118.

stand im rechten Winkel zur alten, war entlang der Nord-Süd-Achse auf das Grab des hl. Felix hin ausgerichtet und schloß mit einer Apsis im Norden ab. Das Ungewöhnliche an dieser Anlage war zweifellos diese Ausrichtung entlang der Nord-Süd-Achse und nicht entlang der West-Ost-Achse, wie damals üblich. *Prospectus* kann nicht schlechthin mit *facies* (Fassade) gleichgesetzt werden, vielmehr ist *prospectus basilicae* gleichsam als *pars pro toto* für die Basilika zu verstehen⁸⁰. Für diese ungewöhnliche Anlage können praktische Gründe geltend gemacht werden, denn der Garten im Norden der alten Basilika und der *aula feliciana* scheint der einzige freie Platz gewesen zu sein für den Bau der neuen Kirche.

Das Besondere an der nach Norden hin gelegenen Apsis der neuen Basilika waren zwei gebogene Nischen auf der linken und der rechten Seite. Paulinus schreibt weiter, daß der Zelebrant beim eucharistischen Opfer zur rechten Nische und somit nach Osten gewandt ist, während sich in der linken, westlichen Nische hinter ihm die Betenden befinden⁸¹. Da nur der Klerus Zutritt zur Apsis hatte, dürfen wir annehmen, daß mit *orantes* nicht das Volk gemeint ist⁸². Trotz der ungewöhnlichen Ausrichtung dieser Kirche wurde also das Prinzip der Ostung für das Hochgebet beibehalten. Auf den Standort des Volkes geht Paulinus nicht ein, offensichtlich wird dieser Frage keine Wichtigkeit beigemessen.

Schließlich soll noch auf einen Punkt hingewiesen werden. Wie Klaus Gamber bemerkt, verfügen wir über keine literarischen Belege, daß der Altar im frühchristlichen Kirchenbau als Ziel der Ausrichtung bei der liturgischen Feier angesehen wurde⁸³. Zwar ist die hohe Verehrung für den Altar vom vierten Jahrhundert an klar bezeugt. Seine Heiligkeit gründet sich darauf, daß auf ihm das eucharistische Opfer vollzogen wird, weshalb er als Abbild Christi verstanden werden kann⁸⁴. Das übergeordnete Prinzip für die Gebetsrichtung im Gottesdienst ist jedoch die allgemeine Wendung nach Osten, zum auferstandenen und erhöhten Christus, dessen Wiederkommen erwartet wird.

1.3 Kirchenbau und Liturgie

Die syrischen Kirchenordnungen *Didascalia Apostolorum* und *Didascalia Addai* schreiben die Wendung nach Osten beim liturgischen Beten vor und begründen diese mit einer apostolischen Überlieferung. Die ältesten syrischen Kirchen folgen dem Typus der Basilika wie die zeitgenössischen Synagogen, sind jedoch im Gegensatz zu diesen in der Regel mit ihrer Apsis orientiert. Besonders aufschlußreich sind die archäologischen Funde in Nordsyrien und Mesopotamien. Wo Hinweise auf die Position des Altars erhalten sind, was selten der Fall ist, steht dieser nur wenig ab-

⁸⁰ Insofern trifft auch die von Gamber (1976), 10, vertretene Deutung, die Briefstelle sei ein eindeutiger Hinweis darauf, daß zu dieser Zeit die Ostung der Apsis gebräuchlicher gewesen sei, nicht zu.

⁸¹ ... *tamen cum duabus extra laevaue conchulis intra spatiosum sui ambitum absis sinuata laxetur, una earum immolanti hostias iubilationis antistiti patet, alia post sacerdotem capaci sinu receptat orantes*, Ep. 32, 13: CSEL 29,288.

⁸² Wilkinson (1984), 16–17 und 22 (Fig. 6).

⁸³ Gamber (1972), 25–26.

⁸⁴ Belege bei Nußbaum (1965), 402–403.

gerückt von der Ostwand oder direkt davor. Die Orientierung des Kirchenbaus entspricht so dem allgemeingültigen Prinzip der Gebetsostung und drückt die eschatologische Erwartung des frühen Christentums auf das Wiederkommen Christi als Sonne der Gerechtigkeit aus. Aus dem Synagogenbau wurde das Bema übernommen, eine erhöhte Plattform in der Mitte des Raumes, wo die Heiligen Bücher vorgelesen und die Gebete gesprochen wurden. Im ostsyrischen (chaldäischen) Ritus saß der Bischof mit seinem Klerus an der Westseite des Bema im Hauptschiff mit Blick nach Osten. Dies war der Ort der Lesungen und Gebete, und wenn diese verrichtet waren, zog der Klerus mit den Opfern nach Osten zum Altar für die Feier der Eucharistie. Ob dieses »Syrian arrangement«, wie es in der Forschung geläufig ist, auch in der westsyrischen Tradition allgemein verbreitet war, ist fraglich. Archäologische und literarische Quellen bezeugen zwar, daß es diese Anordnung in westsyrischen Kirchen auch gegeben hat, sie allerdings nicht überall die Regel war. Andererseits gibt Robert Taft zu bedenken, daß liturgische Entwicklungen in dieser Region gewöhnlich von Westen nach Osten weitergegeben wurden, so daß sich die Anordnung mit Mittelschiffbema wahrscheinlich von Westsyrien nach Mesopotamien verbreitete. Im chaldäischen Ritus blieb sie erhalten, während sie im Westen, von Ausnahmen abgesehen, überwiegend aufgegeben wurde⁸⁵. Was den Ursprung des Bema betrifft, so verweist Bouyer darauf, daß im Nahen Osten kultische Elemente, die aus dem Judentum stammten, am längsten beibehalten wurden. Zu Recht betont er, daß die frühchristlichen Kirchen in Beziehung zum zeitgenössischen Synagogenbau, wo sich das Gottesvolk des Alten Bundes versammelte, gebracht werden sollten. Der französische Gelehrte vermutet sogar, daß die Lösung der ostsyrischen Kirche von der Reichskirche im fünften Jahrhundert ihren Grund nicht primär in den christologisch-dogmatischen Auseinandersetzungen hatte, sondern vielmehr dem Bemühen um die Bewahrung von semitischen Traditionen entsprang, die schon in der Väterzeit als archaisch angesehen wurden, da man fürchtete, diese seien durch die fortschreitende Hellenisierung in der byzantinischen Kirche gefährdet⁸⁶. Die Hypothese Bouyers, der Typus der syrischen Kirche mit Mittelschiffbema stelle auch die ursprüngliche Anordnung im byzantinischen Ritus dar, ist teils zustimmend, teils ablehnend aufgenommen worden⁸⁷. Daß im syrischen Raum jedoch die Ostung im Kirchenbau und in der Stellung des Liturgen am Altar weitestgehend üblich war, ist unbestreitbar.

Der Ursprung des spezifisch römischen Kirchenbaus stellt schon lange eine schwierige Frage für die Forschung dar, auf die noch keine allseits befriedigende Antwort gefunden werden konnte⁸⁸. Viele Theorien haben sich als falsch erwiesen, so wissen wir heute etwa, daß die Katakomben nicht als Versammlungsräume für den Gottesdienst genutzt wurden. Schon lange vor Ende der Verfolgungen hatten die Christen in der Stadt Rom eigene Gebäude für den Gottesdienst, die ihnen entweder geschenkt oder eigens zu diesem Zweck errichtet worden waren; diese frühesten Kir-

⁸⁵ Taft (1968), 358.

⁸⁶ Bouyer (1993), 16–42 und (1964), 185–228.

⁸⁷ Vgl. die Kritik Tafts (1968), 327 und 359.

⁸⁸ Bouyer (1993), 43–59.

chenbauten kennen wir jedoch nicht. Die ältesten erhaltenen Monumente sind die unter Kaiser Konstantin gebauten Basiliken. Ihre Anlage wurde aber oft grundlegend verändert, besonders zur Zeit Papst Gregors des Großen (590–604), wie etwa bei St. Peter im Vatikan. Am deutlichsten ist die konstantinische Anlage noch in der Lateranbasilika zu erkennen. Der Stuhl des Bischofs befand sich im Zentrum der Apsis, dem Ehrensitz, wo in den Basiliken, die als Gerichtshöfe verwendet wurden, der Regierungsbeamte Platz nahm, entsprechend dem Sitz des Kaisers im Senat. Bischöfe nahmen nun denselben Rang wie die hohen Staatsbeamten ein und genossen dieselben Ehrenbezeugungen. Der Altar war am Eingang der Apsis oder im Hauptschiff, wobei sein sakraler Charakter gewahrt wurde durch seine erhöhte Stellung, durch Stufen, die zu ihm führten, und durch ein Ziborium, zwischen dessen Säulen Vorhänge angebracht waren.

Basiliken mit geostetem Eingang sind hauptsächlich in Rom und in Nordafrika, wo man sich eng an die Bräuche der römischen Kirche anschloß, zu finden. Auf einem Mosaik aus dem vierten Jahrhundert, das die Kirche von Thabarca in Nordafrika darstellt⁸⁹, steht der Altar ungefähr in der Mitte der Kirchenschiffs. Dies war wohl auch der Fall bei St. Peter im Vatikan, bevor unter Papst Gregor dem Großen diese Einrichtung verändert und der Altar mit dem Grab des Apostels verbunden wurde. Die Petersbasilika war ein Martyrium, dessen Grundriß nicht primär von liturgischen Prinzipien, sondern von der Anlage der Confessio bestimmt wurde. Beim Apostelgrab befand sich ursprünglich eine *memoria* ohne Altar, die frei zugänglich für die Gläubigen war. Gregor der Große trug offensichtlich einer stärker bewußt gewordenen Verbindung von Eucharistiefeyer und Märtyrerkult Rechnung, als er den Altar mit der *memoria* verband. Dabei mußte der Zugang zum Apostelgrab freibleiben, so daß an der Ostseite des Altars eine Ringkrypta errichtet wurde, die den Gläubigen weiterhin freien Zugang zu der hochverehrten Stätte ermöglichte. An der Westseite des Altars befand sich ja die vom Hauptschiff durch Schranken abgetrennte Apsis mit dem Bischofsthron und den Bänken für das Presbyterium. Bei der Eucharistiefeyer stand der Liturge an der Westseite des Altars und schaute nach Osten, doch wohin war das Volk ausgerichtet?

Nach Bouyer waren die Gläubigen zusammen mit dem Zelebranten nach Osten gewandt und schauten in Richtung der geöffneten Tore hin zur aufgehenden Sonne⁹⁰. Diese Auffassung ist auf Widerspruch gestoßen, denn es sei undenkbar, daß sich das Volk vom Altar, der schon früh als heiliges Objekt, ja als Abbild Christi verehrt wurde, abgewandt hätten⁹¹. Eine ähnliche Hypothese ist von Gamber vorgeschlagen worden. Nach seiner Auffassung befand sich das Volk in den Seitenschiffen, von denen es in manchen Basiliken bis zu sechs gab, während etwa St. Peter und die Lateranbasilika nur vier davon besitzen. Das Hauptschiff blieb frei und diente für liturgische Handlungen wie den feierlichen Einzug des Zelebranten und seiner Assistenten. Somit standen die Gläubigen in den Basiliken mit Eingangsstörung während der Eucharistiefeyer nicht zum Altar gewandt, kehrten diesem aber auch nicht den

⁸⁹ Das Mosaik ist abgebildet im *DACL* IV/2, 2232–2233.

⁹⁰ Bouyer (1993), 56–57.

⁹¹ So u. a. Vogel (1962), 191–192, Nußbaum (1971), 155–157, und Lara (1994), 214.

Rücken zu, was in der Tat wegen der Heiligkeit des Altars und des auf ihm gefeierten Opfers undenkbar gewesen wäre. Den Gläubigen in den Seitenschiffen genügte eine leichte Körperdrehung, wobei sie den Altar mehr oder weniger zu ihrer Rechten oder zu ihrer Linken hatten. Während des Hochgebets blickten sie zusammen mit dem Zelebranten zu den geöffneten Kirchentoren, durch die das Licht der aufgehenden Sonne hereinfiel, das Symbol des auferstandenen, erhöhten und wiederkommenden Christus, wobei hier auch Konstantins Verehrung für die Sonne zum Tragen gekommen sein mag. Die Gottesdienstversammlung bildete so einen nach Osten offenen Halbkreis mit dem Zelebranten als Scheitelpunkt⁹². Zur Bestätigung seiner Hypothese verweist Gamber auf die erhaltenen Kirchenbauten von Ravenna, der Hauptstadt des Ostgotenreichs, die sich im wesentlichen nicht von den römischen und byzantinischen Kirchen derselben Zeit unterscheiden. In der heute S. Apollinare nuovo genannten Palastkirche Theoderichs des Großen († 526) fallen die Entsprechungen zum charakteristischen Aufbau der späteren griechischen Ikonostase auf, mit den Abbildungen des thronenden Christus und der Gottesmutter rechts und links der »königlichen Tür«. In dieser ravennatischen Basilika sind diese Darstellungen nicht am Triumphbogen, sondern an den Wänden des Hauptschiffes. Nach Gamber liegt der Grund für diese Anlage darin, daß sich das Volk bei der Feier des Gottesdienstes nach Geschlechtern getrennt in den Seitenschiffen befand. Die Männer erblickten auf der ihnen gegenüberliegenden Wand des Mittelschiffes den thronenden Christus und die Prozession der männlichen Heiligen, die Frauen auf der ihnen gegenüberliegenden Wand des Mittelschiffes die Gottesmutter mit dem Kinde und die Prozession der weiblichen Heiligen⁹³. Gamber hält Ravenna für den Ursprungsort des *Ordo Romanus IV* und sieht darin ein Zeugnis für die erzbischöfliche Liturgie, wie sie in der alten Kathedrale der Stadt gefeiert wurde. Dieser Bau ist zwar in seiner originalen Form nicht mehr erhalten, wir kennen aber den Grundriß dieser Kirche, der sogenannten *Basilica Ursiana*. Es handelt sich um eine fünfschiffige Basilika mit einer Apsis im Osten. Der Altar stand mitten im Kirchenschiff und war auf allen vier Seiten durch Schranken (*cancelli*) abgegrenzt. Gamber nimmt an, daß der Bereich zwischen dem Altarraum und der Apsis, also ein Großteil des Mittelschiffes, nach dem *OR IV* als Presbyterium verstanden wurde⁹⁴. Dieser Raum bot Platz für die Schola, für das Einsammeln der Opfergaben und für die Kommunionsspendung an die Gläubigen. Dort befand sich wohl auch der Ambo. Die Gläubigen, so Gamber, hätten nur in den Seitenschiffen Platz gefunden, von denen es in der Basilica Ursiana vier gab. Nach allgemeinem Brauch waren die Männer auf der vom Eingang aus gesehen linken und die Frauen auf der rechten Seite. Dies entspricht der Anweisung des *Ordo IV*, der Pontifex gehe beim Einsammeln der Opfergaben von der Männerseite »ad partem mulieris«⁹⁵. Einige stadtrömische Basiliken sind nicht entlang der Ost-West-

⁹² Gamber (1976), 23–25.

⁹³ Gamber (1976), 79–81.

⁹⁴ Gamber (1976), 134, weist darauf hin, daß die Anweisung des stadtrömischen *OR I*, 54: II, 85 Andrieu: »Et tunc tolluntur cereostata de loco in quo prius steterant, ut ponantur in una linea per mediam ecclesiam« redigiert wurde zu »et ponunt ea ante altare sicut ordinem habent« (*OR IV*, 23: II, 160 Andrieu).

⁹⁵ *OR IV*, 41: II, 162 Andrieu; cf. Gamber (1976), 131–136.

Achse orientiert, wofür verschiedene Gründe angeführt werden können. Viele Kirchen ruhten auf einem alten Fundament. Zudem wurden bereits unter Konstantin heidnische Tempel und Profanbauten zu christlichen Kirchen umfunktioniert. In anderen Fällen waren Abweichungen von einer genauen Ost-West-Ausrichtung bedingt durch die örtlichen Verhältnisse, besonders die Straßenanlage in Städten, wie im Falle der römischen Kirche S. Clemente, deren Eingang nach Südosten hin liegt. Hier hätte dem Priester – wie auch den Gläubigen in den Seitenschiffen – nur eine leichte Körperdrehung genügt, um sich beim eucharistischen Opfer nach Osten zu wenden. Ein Analogon zu dieser eigentümlichen Stehordnung stellt der heute noch im christlichen Orient vorhandene Brauch dar, sich lediglich an den Seitenwänden der frühchristlichen Kleinkirchen aufzuhalten, während der Raum unter der zentralen Kuppel für die Kulthandlungen freibleibt. Taft meint, es sei auch in Kirchen mit dem Altar am Eingang der Apsis oder in der Apsis und einem Ambo im Hauptschiff üblich gewesen, daß sich das Volk in den Seitenschiffen befand und die Mitte der Kirche größtenteils freigehalten wurde für die liturgischen Handlungen⁹⁶. Als im Laufe des Mittelalters das Verständnis für die profunde Symbolik der Gebetsostung schwand und die Gläubigen sich nicht mehr nach Osten wandten, kam es zu dem Gegenüber des Zelebranten am Altar und des Volkes. Dieser Eindruck entstand besonders in den römischen Basiliken, wo der Altar von der Mitte des Kirchenschiffs in die Apsis verlegt wurde, wie in St. Peter unter Papst Gregor dem Großen. So ist in einem langen, komplizierten Prozeß das entstanden, was wir heute den »Altar versus populum« nennen. Allerdings entsprach diese Anordnung nicht dem, was in jüngster Zeit damit in Verbindung gebracht worden ist.

Wie bereits erwähnt, ist die Auffassung, daß sich die Gläubigen in Basiliken mit Eingangsstütze zu den geöffneten Toren hingewandt hätten, umstritten. Freilich sollte unser Urteil hier nicht von modernem Empfinden geleitet werden. Dieser liturgische Gestus erscheint nämlich keineswegs so ungewöhnlich im Kontext der religiösen Praxis in der Antike. Man betete im allgemeinen zum offenen Himmel, was für geschlossene Räume bedeutete, daß man sich zur geöffneten Tür oder zum offenen Fenster hin wandte. Hierfür gibt es auch zahlreiche jüdische und christliche Quellen (z. B. Dan 6,11; Tob 3,11; Apg 10,9 – Petrus steigt auf das Hausdach, um zu beten). Im babylonischen Talmud wird das Verbot des Rabbi Hiyya bar Abba überliefert, in Räumen ohne Fenster zu beten⁹⁷. Origenes behandelt in seiner Schrift *De oratione* die Schwierigkeit, die auftritt, wenn ein Haus nicht nach Osten geöffnet ist. Er argumentiert, daß die Ausrichtung nach Osten ein höheres Prinzip als die Wendung zum freien Himmel ist⁹⁸. Wir haben bereits auf die Synagogen aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. verwiesen, die mit dem Eingang nach Jerusalem ausgerichtet sind. Zum Gebet war die Versammlung offensichtlich zu den geöffneten Türen hin gewandt und blickte damit in die Richtung der Heiligen Stadt. Vor diesem Hintergrund ist es durchaus plausibel, daß sich die Gläubigen

⁹⁶ Taft (1968), 327. Nußbaum (1971), 153–154, bestreitet zwar nicht, daß es diese Anordnung gegeben habe, bezweifelt aber, daß sie jemals allgemeine Praxis im Altertum gewesen sei.

⁹⁷ *bBerakhot* 5,1 (31a); 5,5 (34b).

⁹⁸ Origenes, *De oratione* 32: GCS Orig. II, 400.21–401.9; vgl. Peterson (1959), 1–4, und Wallraff (2000).

während der Hochgebets in Kirchen mit Eingangsostung zusammen mit dem Liturgen zu den geöffneten Türen hinwandten, um so mehr, wenn man bedenkt, welche Bedeutung das Prinzip des Ausrichtung nach Osten zum Gebet auch unabhängig von den baulichen Gegebenheiten hatte, wie etwa im Falle der von Paulinus von Nola errichteten Basilika in Cimitile⁹⁹.

Doch selbst wenn wir annehmen, daß das Volk schon in der Frühzeit während des eucharistischen Opfergebets in Richtung des Altars geschaut hätte, so wäre es nicht zu einem Gegenüber von Priester und Volk gekommen, da die Vorhänge zwischen den Säulen des Ziboriums wohl zugezogen gewesen wären. Im übrigen hätten sie nicht viel gesehen am Altar, da in der Frühzeit der Zelebrant in Orantenhaltung mit ausgebreitenden Armen und ohne weitere rituelle Gesten betete; diese kamen erst im Mittelalter hinzu. Der christlichen Antike wäre es sonderbar vorgekommen, das Schauen auf das Tun des Zelebranten mit Teilnahme am Gottesdienst gleichzusetzen. Jedenfalls war dem christlichen Altertum die Zelebration *versus populum* im heutigen Sinne unbekannt, und es wäre ein Anachronismus, als Prototyp dieser Feier die Praxis der römischen Basiliken mit Eingangsostung heranzuziehen.

Trotz ihrer Plausibilität können Gambers Hypothesen nur als vorläufige Antworten auf die schwierigen Fragen nach dem Ursprung und der Einrichtung der römischen Basiliken betrachtet werden. Es wird sich zeigen, was in der gelehrten Diskussion Bestand haben wird. Gerade der Vergleich mit dem Kirchenbau im Osten unterstreicht jedoch die Einsicht Bouyers, der den Gedanken, »die römische Basilika sei die ideale Form der christlichen Kirche, weil sie eine Zelebration erlaube, bei der sich Priester und Gläubige von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen«, entschieden zurückweist¹⁰⁰. Eine solche Deutung wird dem patristischen Liturgieverständnis nicht gerecht. Für Bouyer stellt der byzantinische Kirchenbau eine eigenständige Weiterentwicklung der Basilika dar, wobei all jene Elemente umgestaltet oder entfernt wurden, die der christlichen Liturgie nicht angemessen waren, und so ein neuer Gebäudetypus entstand. Bedeutsam war auch die Herausbildung einer Ikonographie, die in engem Zusammenhang zu den in der Liturgie gefeierten Mysterien steht und diese im künstlerischen Ausdruck sinnlich erfaßbar macht. Demgegenüber hat der Kirchenbau im Westen die Basilikastruktur nie ganz hinter sich gelassen. Die reiche, theologisch konzipierte Ausschmückung von Ostwand und Kuppel in byzantinischen Kirchen findet im Westen jedoch eine Entsprechung in den romanischen und ottonischen Wandmalereien und ebenso in den eindrucksvollen Altaraufbauten des Spätmittelalters, der Renaissance und des Barock, deren Thematik eng mit der Eucharistie verbunden ist und so auf den in der Meßfeier geschenkten Vorgeschmack der ewigen Herrlichkeit weist¹⁰¹.

⁹⁹ Wilkinson (1984), 26–29, ist der Auffassung, daß auch in der Kirche von Tyrus aus dem frühen 4. Jh. und im konstantinischen *martyrion* am Hl. Grab von Jerusalem die liturgische Versammlung nach Osten gewandt betete, d.h. in Richtung der vermutlich geöffneten Türen. Diese beiden bei Eusebius von Caesarea beschriebenen Bauten gehören zu den wenigen Kirchen in der Levante mit Eingangsostung.

¹⁰⁰ L. Bouyer, *Mensch und Ritus*, Mainz 1964 (dt. Übers. v. *Le Rite et L'Homme*, Paris 1962), 213.

¹⁰¹ Vgl. Bouyer (1993), 60–82.

Bezeichnenderweise ist es bis in die jüngste Zeit im Westen nicht zu einer Übernahme des »dem Volk zugewandten« Altars aus den konstantinischen Basiliken Roms gekommen. Außerhalb von Rom und Nordafrika war die einheitliche Gebets-ostung von Zelebranten und Volk allgemein üblich. Rom hat sich in diesem Punkte eher die zeremoniellen Gepflogenheiten der anderen westlichen Kirchen angeeignet denn umgekehrt¹⁰². In der ältesten uns überlieferten Gestalt des *Ordo Romanus I* aus dem siebten Jahrhundert heißt es, daß der Pontifex für das Gloria an seiner Kathedra nach Osten gekehrt steht (*stat versus ad orientem*). Eine fränkische Rezension des *OR I* aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts ist hier ausführlicher und bestimmt, daß der Bischof sich nach dem Ende des *Kyrie* zum Volk (*contra populum*) wendet und *Gloria in excelsis Deo* intoniert, worauf er sich sofort wieder nach Osten kehrt. Nach dem Gloria wendet er sich wieder den Gläubigen zu und grüßt sie mit *Pax vobis*. Darauf kehrt er sich zurück nach Osten zum *Oremus* und zur anschließenden Oratio¹⁰³.

2. Der theologische Gehalt von Ostung und Gleichwendung im liturgischen Gebet

2.1 Zur Relevanz der liturgischen Praxis in der frühen Kirche

Der historische Teil dieses Essays könnte auch dort, wo er auf Zustimmung trifft, die Frage aufwerfen, welche Relevanz die frühchristliche Regel der Wendung nach Osten und der gemeinsamen Ausrichtung im liturgischen Gebet heute noch habe, da sich immerhin die Zeiten und mit ihnen die Menschen geändert hätten. Tatsächlich müssen in der Übertragung liturgiegeschichtlicher Einsichten auf die Situation der Kirche in der Welt von heute Archäologismen vermieden werden, vor denen schon Papst Pius XII. in seiner Liturgieencyklika *Mediator Dei* warnte. Dort lehnte er etwa die Auffassung, der Altar sei nichts weiter als ein einfacher Tisch – wofür man die frühe Kirche als Beleg heranziehen zu können glaubte – als einen solchen Archäologismus ab¹⁰⁴. Es ist zweifelsohne ein Wesenszug des christlichen Glaubens, sich immer wieder zu beziehen auf die Lehre und die Praxis des Zeitalters der Kirchenväter, die diesen Titel nicht von ungefähr tragen. Ein patristisches Resourcement ist für das Leben der Kirche zwar unerlässlich, jedoch nicht allein hinreichend. Unter der Führung von Theologen wie John Henry Newman propagierte die anglikanische Oxfordbewegung eine Auffassung der Church of England als derjenigen Kirche, welche die Lehre und die Praxis des patristischen Zeitalters am reinsten bewahrt habe

¹⁰² Schon Weigand (1922), 381–382, hat mit Bezug auf den Kirchenbau in Aquileia und Ravenna darauf hingewiesen, daß der lateinische Westen nicht mit der Stadt Rom gleichzusetzen ist. Wenn in einigen karolingischen Kirchen, wie St. Gallen und Corvey, der Zelebrant an der Westseite des Altars stand und nach Osten in das Kirchenschiff blickte, so handelt es sich hier um eine bewußte Übernahme der stadtrömischen Praxis als Teil eines weit ausgreifenden kulturellen Programms; vgl. Lara (1994), 215–216.

¹⁰³ *OR I*, 51 und 53; II, 83 und 84 Andrieu; vgl. Nußbaum (1965), 307–308.

¹⁰⁴ Pius PP. XII, *Littera Encyclica de Sacra Liturgia »Mediator Dei«*: AAS 39 (1947), 545–546.

und somit die *Via Media* zwischen den Abirrungen und Auswüchsen der römischen Kirche und dem Rationalismus und Glaubensabfall des Protestantismus sei. Newmans große Einsicht war, daß bei diesem Rückgriff auf »Antiquity«, auf dem die Theorie von der *Via Media* ruhte, das Prinzip von der geschichtlichen Entfaltung der Glaubenslehre ignoriert wurde. Eine solche Entwicklung fand bereits im patristischen Zeitalter statt und erfuhr im Mittelalter und der Neuzeit eine authentische Fortsetzung, so daß die ausschließliche Bezugnahme auf die Lehre der Kirchenväter zu einer defizienten Fiktion wird. Mit anderen Worten: »The *Via Media* has slept in libraries; it is a substitute of infancy for manhood«¹⁰⁵. Wie Newman bemerkt, gilt dies nicht nur für die Glaubenslehre, sondern auch für die Liturgie¹⁰⁶. Am klarsten ist ein Fluß nicht an der Quelle, sondern erst, wenn er schon ein Stück Wegs zurückgelegt und sein Bett an Tiefe gewonnen hat, um ein Bild des großen englischen Theologen aufzunehmen.

Im Sinne Newmans äußerte sich auch Ratzinger, als er im Jahre 1966 feststellte, unter Theologen gebe es

einen gewissen Archaismus, dessen Ziel es ist, die klassische Gestalt der römischen Liturgie vor den mittelalterlichen und karolingischen Überwucherungen wiederherzustellen. Als Maßstab liturgischer Erneuerung fungiert dann nicht die Frage: Wie soll es sein, sondern die Frage: Wie war es damals? Dazu aber ist zu sagen: Obwohl das Damals uns unerläßliche Hilfe gibt, um das Heute zu bewältigen, ist es doch nicht einfach der Maßstab, den man der Reform zugrunde legen kann. Zu wissen, wie Gregor der Große es gehalten hat, ist wertvoll, aber kein zwingender Grund, daß es heute wieder so sein müsse. Mit diesem Archaismus aber hatte man sich doch vielfach den Sinn für das Legitime, das auch in späteren Entwicklungen liegt, verbaut und den Geschmack einer Periode dogmatisiert, der ehrwürdig ist, aber so wenig alleinseligmachend wie irgendein anderer Geschmack auch¹⁰⁷.

Ratzinger weist auch auf die eigentümliche Ambivalenz dieses Archaismus hin, insofern der hohe Gestus eines liturgischen Purismus umschlagen kann in ungezähmte Neuerungssucht. Als Beispiel führt er an, wie noch in den Jahren vor dem II. Vatikanum der gregorianische Choral als die einzig legitime Art von Kirchenmusik propagiert wurde und spätere Formen, wie die konzertanten Messen der Barockzeit und die Orchestermessen der Klassik und der Romantik, als der liturgischen Feier völlig unangemessen abgewiesen wurden, während in den sechziger Jahren »in plötzlich ausgebrochener Jazz-Begeisterung ganz andere Orchester als ehemals Ein-

¹⁰⁵ J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua. Being A History of His Religious Opinions*, London 1913, 111, vgl. 104–114.

¹⁰⁶ J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1888 (Nachdruck: Notre Dame 1989), 29–30: »... the increase and expansion of the Christian Creed and Ritual, and the variations which have attended the process in the case of individual writers and Churches, are the necessary attendants on any philosophy or polity which takes possession of the intellect and heart, and has had any wide or extended dominion; that, from the nature of the human mind, time is necessary for the full comprehension and perfection of great ideas; and that the highest and most wonderful truths, though communicated to the world once for all by inspired teachers, could not be comprehended all at once by the recipients, but, as being received and transmitted by minds not inspired and media which were human, have required only the longer time and deeper thought for their full elucidation. This may be called the *Theory of Development of Doctrine*.«

¹⁰⁷ Ratzinger (1966), 252.

zug ins Gotteshaus« hielten. Daher schließt Ratzinger: »Der bloße Archaismus hilft nicht und die bloße Modernisierung noch weniger«¹⁰⁸.

Ein deutliches Beispiel für einen solchen Archaismus ist der Gedanke, der Priester solle bei der Eucharistiefeyer zum Volk hin gewandt stehen, mit der Begründung, daß dies schon die Position Jesu beim Letzten Abendmahl mit seinen Jüngern gewesen sei. Nicht nur liegt dieser Idee die unhaltbare Annahme zugrunde, die rituelle Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer sei einfach eine Reproduktion der Verhältnisse in jenem Obergemach gewesen, wo Jesus mit seinen Jüngern das Letzte Abendmahl hielt. Im übrigen wäre es auch Archaismus, zu meinen, daß der Übergang im Verständnis der Eucharistie von einem Gemeinschaftsmahl im strengen Sinne zu einer Kultfeier, zur Liturgie als »Dienst vor Gott« (vgl. Dtn 17,12; Hebr 10,11) rückgängig gemacht werden sollte, ja könnte¹⁰⁹. Hinzu kommen in diesem Fall auch unhistorische, gewissermaßen romantische Vorstellungen von den Verhältnissen im Abendmahlssaal. Wie bereits gesehen, war es zur Zeit Jesu und weit darüber hinaus üblich, zum Mahl an der rückwärtigen Seite eines halbkreisförmigen Tisches Platz zu nehmen, mit dem Ehrenplatz am rechten Ende. Der neue, im Spätmittelalter sich durchsetzende Bildtypus, auf dem Jesus in der Mitte der Apostel an der Rückseite des Tisches dargestellt wird, scheint auch Martin Luther vor Augen gestanden zu sein, als er in seiner Schrift *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts* aus dem Jahre 1526 forderte, in der »rechten Messe« müßte der Altar nicht so bleiben wie bisher. Vielmehr müßte der Priester sich immer zum Volk kehren, wie ohne Zweifel Christus beim Abendmahl getan habe. Nichtsdestotrotz behielten die allermeisten lutherischen Gemeinden bis in die jüngste Zeit die Gleichwendung beim liturgischen Gebet bei; erst ab der Mitte unseres Jahrhunderts ist es üblicher geworden, daß lutherische Pfarrer dem Gottesdienst zum Volk hin gewandt vorstehen. Nur vereinzelt ist die Anregung Luthers in der Reformationszeit aufgegriffen worden, etwa bei den Reformierten im südwestdeutschen Raum, z. B. bei Martin Bucer in Straßburg¹¹⁰.

Von der Gottesdienstkongregation wird zu Recht bemerkt, daß die praktische Anwendung der symbolisch bedeutsamen Gebetsostung im Westen nach und nach verlorengegangen ist¹¹¹. Tatsächlich war die Ostung von Kirchenbauten in der lateini-

¹⁰⁸ Ratzinger (1966), 253. Etwa zwei Jahrzehnte später wiederholte er diese Kritik im Rückblick und fügte hinzu: »In Wirklichkeit ist die mittelalterliche Kirche (oder in mancher Beziehung auch die Kirche des Barock) auf eine liturgische Vertiefung zugeschritten, die erst mit Aufmerksamkeit geprüft werden müßte, bevor man sie beseitigt«, J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, 136–137; vgl. jetzt Ratzinger (2000), 71–72 und 74–79.

¹⁰⁹ In diesem Sinne äußert sich Jungmann (1967), 375; vgl. auch Ratzinger (2000), 68–69.

¹¹⁰ Bezeichnenderweise fügte Luther hinzu: »Nu, das erharre seyner zeyt«, *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*: WA XIX,80. Vgl. F. Schulz, »Das Mahl der Brüder. Herrenmahl in neuer Gestalt«, *JLH* 15 (1970), 32–51, hier 34. Gamber (1972) verweist zu Recht auf die Luther-Stelle, schießt aber über das Ziel hinaus, wenn er die Forderung nach einem Altar *versus populum* mit Luthers Ablehnung des Opfercharakters der Messe in Verbindung bringt. Es fehlen ausdrückliche Belege dafür, daß Luther eine solche Beziehung herstellte. Hier ist Nußbaum (1971), 162, gegen Gamber recht zu geben. Im Luthertum ist weiterhin die Gleichwendung im liturgischen Gebet beibehalten worden, trotz der Ablehnung des Meßopfers. Daß in einem anderen Kontext jedoch sehr wohl ein Zusammenhang zwischen der Stellung des Liturgen am Altar und dem Opfercharakter der Eucharistie gegeben ist, soll gezeigt werden mit Bezug auf die Bedeutung, die der einheitlichen Gebetsrichtung von der anglikanischen Oxfordbewegung im 19. Jh. beigemessen wurde.

¹¹¹ C Cult. (1993), 247.

schen Kirche spätestens seit dem 16. Jahrhundert kein allgemeines Prinzip mehr¹¹². Daraus wird der Schluß gezogen, daß sie nicht eine grundlegende Tradition der christlichen Liturgie darstellen könne; dies sei dahingestellt. Weiterhin wird mit Bezug auf die Enzyklika *Mediator Dei* Pius' XII. gefragt, ob man nicht ebenso »archäologisiere«, wenn man in der Anlage des Altares *versus orientem* den entscheidenden Schlüssel für eine korrekte Feier der Eucharistie sehe¹¹³. Diese Frage könnte bejaht werden, wenn es wirklich nur darum ginge, den Altar nach einer bestimmten Himmelsrichtung auszurichten. Auch wenn für die Christen in den ersten Jahrhunderten der Osten von besonderer theologischer und liturgischer Bedeutung war – versinnbildlicht die Wendung dorthin doch die höchstlebendige Erwartung der Wiederkunft des auferstandenen und erhöhten Christus zum Gericht sowie die Bewegung des pilgernden Gottesvolkes hin auf die künftige Herrlichkeit, deren Vorgeschmack ihm in der Feier des eucharistischen Opfers teilhaftig wird –, so könnte dem entgegengehalten werden, daß mittlerweile diese eschatologische Symbolik von ihrem kosmologischen Kontext losgelöst worden ist und der Versuch, diese Bindung zu restituieren, nur ein weiterer Archäologismus wäre, von ebenso zweifelhaftem Wert wie viele andere, die in den letzten Jahrzehnten probiert wurden. Bei der Gleichwendung im liturgischen Gebet handelt es sich m. E. schon deshalb nicht um einen Archaismus, weil dies die nahezu allgemeine Praxis der lateinischen Kirche bis in die jüngste Zeit gewesen ist und in der Ostkirche noch immer die Regel darstellt. Die zuständige römische Kongregation hat in der Instruktion *Il Padre incomprensibile* vom 6. Januar 1996 eindrücklich darauf hingewiesen, daß die Feier der Liturgie *versus orientem* und somit die einheitliche Gebetsrichtung von Liturgen und Volk eine von alters her überlieferte, bedeutungsvolle und lebendige Tradition darstellt, die im Bereich der mit Rom unierten orientalischen Kirchen zu bewahren ist¹¹⁴. Im folgenden muß es daher vor allem darum gehen, den theologischen Gehalt der Gebetsostung herauszuarbeiten, der auch dann noch gültig ist, wenn er von seinem strikt kosmologischen Kontext – der Wendung in eine bestimmte Himmelsrichtung – getrennt wird.

¹¹² In dem von Papst Paul III. im Jahre 1539 approbierten *Directorium divinarum officiorum iuxta Romanae curiae ritum* bezieht sich Ludwig Ciconiolanus auf ein früher aufgekommenes Dubium, ob man einen Altar nach Westen hin errichten könne. Ciconiolanus, ed. Legg (1904), 202, erklärt, daß es bei einem nach Westen ausgerichteten Altar für den Priester üblich war, an dessen Rückseite zu stehen und die Messe *versa facie ad populum* zu feiern. Nach der Entscheidung der Päpste und dem allgemeinen Brauch der Kirche feiere der Priester jetzt die Messe »mit dem Rücken zum Volk«. Es sei rechtlich nicht bestimmt, daß der Altar nicht gegen Westen errichtet werden dürfe. Daher stehe es uns frei, den Altar nach irgendeiner Himmelsrichtung hin aufzustellen; vgl. Nußbaum (1971), 161. Möglicherweise bezieht sich Ciconiolanus hier auf ein Dekret des Papstes Vigilius (537–555), wie auch Durandus, *Rationale divinarum officiorum* V,ii,57; CCM 140A, 42. Dölger (²1925), 333–334, stellte fest, daß ein entsprechendes Dekret aus den Schriften dieses Papstes nicht belegt werden könne.

¹¹³ C Cult. (1993), 247.

¹¹⁴ C Orient., *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* »Il Padre incomprensibile«, 107; *Enchiridion Vaticanum 15: Documenti ufficiali della Santa Sede 1996*, ed. E. Lora, Bologna 1999, 88–89.

2.2 Die theologische und liturgische Bedeutung der einheitlichen Gebetsrichtung

Der entscheidende Gesichtspunkt bei der Gebetsostung ist somit nicht die Ausrichtung des Altars nach einer bestimmten Himmelsrichtung, zumal da die kosmologische Bedeutung der Gebetsostung in der lateinischen Kirche offensichtlich verlorengegangen ist, sondern die Gleichwendung der Versammlung beim liturgischen Gebet. Es gilt, nicht auf die äußere Erscheinungsform der alten Tradition zu achten – so wertvoll sie auch ist –, sondern auf ihren inneren Sinn, wie schon Jungmann betonte¹¹⁵.

Die kosmische Symbolik der sakramentalen Feier

Im Anschluß an Jungmann betont Ratzinger den Sinn der Gleichwendung von Priester und Volk zum gemeinsamen Akt der trinitarischen Anbetung. Im Zeichen der Gebetsostung wird die Wendung zu Gott sichtbar dargestellt, wie sie dem bereits behandelten Gebetsruf des Augustinus nach der Predigt entspricht: *Conversi ad Dominum*. Auf konkrete, ja leibliche Weise wird die Symbolik der Eucharistiefeier ausgedrückt, und es eröffnet sich ihr wahrer Raum und ihr wahrer Rahmen, der ganze Kosmos. Die von Osten her aufgehende Sonne ist Auferstehungssymbol, »und insofern nicht nur christologische Aussage, sondern Hinweis auf die Macht des Vaters und das Wirken des Heiligen Geistes«. Die liturgische Gebärde weist so auf die christliche Parusie-Hoffnung, und in der kosmischen Orientierung erschließt sich zugleich eine auferstehungstheologische und darin trinitarische Deutung der Eucharistie, die Ratzinger »eine Theologie der Hoffnung« nennt, »in der jede Messe Zugehen auf die Wiederkunft Christi ist«. Kurz gefaßt ist die Gleichwendung von Zelebrant und Volk ein »Ausdruck einer kosmisch-parusialen Sicht der eucharistischen Feier«¹¹⁶.

Die kosmische Symbolik der sakramentalen Feier leistet die Gewähr für die Durchsichtigkeit der Welt auf die geistigen Wirklichkeiten, denn die Orientierung des Gebets reicht über den sichtbaren Altar hinaus zur künftigen Herrlichkeit, die in der Eucharistiefeier vorweggenommen wird. Bouyer fordert daher: »Die sakramentale Welt darf nie zu einer von der realen Welt getrennten Welt wer-

¹¹⁵ »Die Ostung beim Gebet und die ihr zugrunde liegende Symbolik hat für uns freilich ihre lebendige Bedeutung verloren. Aber der Grundsatz, daß beim Gebet alle, auch der Zelebrant, in einer Richtung nach Gott ausschauen sollen, dürfte auch weiterhin für den gleichen Standort des Zelebranten sprechen, wenigstens dann, wenn man den Gedanken als Grundlage festhalten will, daß die Kirche noch unterwegs ist und Gott noch nicht endgültig besitzt. Der Grundsatz entspricht auch der im Darbringen enthaltenen Bewegung. Wäre die Messe nur Lehrgottesdienst und Kommunionfeier, so würde allerdings die Wendung zum Volke hin das Gegebene sein; anders wenn sie vor allem Huldigung und Opfer an Gott ist«, J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien⁵1962 (¹1948), 333, Fn15.

¹¹⁶ Ratzinger (³1993), 122. Dieser Punkt wurde auch von der Gottesdienstkongregation aufgegriffen (1993), 246: »La disposizione dell'altare in modo che il celebrante e i fedeli guardassero ad oriente ... è splendida applicazione del carattere »parusiaco« dell'Eucaristia.« Vgl. jetzt auch Ratzinger (2000), 60–63 und 65–73.

den«¹¹⁷. Wenn sich der Liturge zusammen mit den Gläubigen beim Gebet dem Altar zukehrt, so ist er der sichtbare Anführer des pilgernden Gottesvolkes im gemeinsamen Aufbruch zum wiederkommenden Herrn. Übrigens hat diese Bewegung auf den Herrn hin in der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends seinen hervorragenden künstlerischen Ausdruck in der Ausgestaltung des Altarraumes gefunden, wo das Kreuz und der verklärte Christus den Zielpunkt der irdischen Pilgerschaft darstellen. Die gemeinsame Gebetsrichtung ist ein »Ausschauen nach dem Ort des Herrn«¹¹⁸ und hält den eschatologischen Charakter der Eucharistiefeier lebendig, die ausgerichtet ist auf eine künftige Vollendung in der Gegenwart des lebendigen Gottes. So ist die liturgische Versammlung als *Ecclesia peregrinans* offen auf die Versammlung der Heiligen in der himmlischen Stadt, wie der Hebräerbrief in Erinnerung ruft:

Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind; zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus, und zum Blut der Besprengung, das mächtiger ruft als das Blut Abels [Hebr 12,22–24].

Christoph Kardinal Schönborn hat die Ausführungen Ratzingers aufgegriffen und den Gedanken hinzugefügt, daß die gesamte liturgische Feier ein *obviam Sponso* ist, eine Vorwegnahme des endgültigen Kommens Christi, gemäß Mt 25,6: »Um Mitternacht aber erscholl der Ruf: Siehe, der Bräutigam! Kommt heraus, ihm entgegen!« Dabei betont Schönborn, wie wichtig sinnenhafte Zeichen, etwa die Gleichwendung im Gebet, sind, um den Glauben zu »inkarnieren«¹¹⁹. Umgekehrt ist auch dem geschlossenen Kreis, der durch das ständige Gegenüber von Zelebrant und Volk angedeutet wird, eine bestimmte Symbolik zu eigen. Das Ideal der christlichen Kirche ist nicht der Rundbau mit Altar, Ambo und Sessio im Zentrum, und es ist kein historischer Zufall, daß diese Form bis in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts kaum verwirklicht wurde. Tatsächlich ist die Gefahr der neuen Zelebrationsrichtung *versus populum*, daß die in sich gekehrte Gemeinde die transzendente Dimension der Eucharistiefeier nicht mehr wahrnimmt. Die Überbetonung des kommunitären Aspekts führt sozusagen zu einer geschlossenen Gesellschaft, die nicht offen ist auf die unsichtbare Versammlung der Heiligen im Himmel und auf die anderen irdischen Versammlungen der Christen. Gewissermaßen dialogisiert die Gemeinde mit sich

¹¹⁷ Bouyer (1993), 90. Vgl. Ratzinger (2000), 66: »Die Gebetsrichtung nach Osten ist Tradition vom Anfang her und grundlegender Ausdruck der christlichen Synthese von Kosmos und Geschichte, von Verankerung im Einmaligen der Heilgeschichte und von Zugehen auf den kommenden Herrn.« Die kosmische Dimension der Liturgie als ganzer wird in dem neuen Buch Ratzingers in exemplarischer Weise grundgelegt.

¹¹⁸ Vgl. Gamber (1976), 26–27: »Zwar ist richtig, wie Nußbaum sagt, daß der moderne Mensch für eine Orientierung beim Gebet nach Osten wenig Verständnis mehr aufbringt. Für ihn besitzt die aufgehende Sonne nicht mehr die gleiche Symbolkraft wie für den antiken Menschen. Etwas anderes hingegen ist es mit der Gleichrichtung von Priester und Volk beim Gebet zu Gott hin. Daß alle Gläubigen ›conversi ad Dominum‹ sein sollen, ist sicher zeitlos und auch heute noch sinnvoll.«

¹¹⁹ C. Schönborn, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*, Freiburg i. Br. 21998 (11997), 155–158.

selbst¹²⁰. Diese Ausblendung des Transzendenten geht einher mit einer Tendenz des Zeitgeistes, die nicht unterschätzt werden darf. Vor einem Aufgehen Gottes in der menschlichen Gemeinschaft warnte bereits Henri de Lubac¹²¹. Heute droht um so mehr ein »kultischer Immanentismus«¹²², dem eine statische Auffassung des christlichen Gottesdienstes zugrunde liegt. Auch der protestantische Religionssoziologie Peter L. Berger hat vor kurzem darauf aufmerksam gemacht¹²³. Es scheint, als ob letztlich nichts Außergewöhnliches stattfindet in dieser Versammlung von Menschen, deren Erfahrung von Gemeinschaft im Mittelpunkt steht. Berger will den Gemeinschaftsaspekt des Gottesdienstes keineswegs bestreiten, jedoch es geht ihm, wie auch Kardinal Ratzinger, um die aufsprenkende trinitarische und eschatologische Dynamik der einheitlichen Gebetsrichtung¹²⁴.

Paradoxaer Weise schlagen die Bemühungen um eine »gemeinschaftlichere« Gestaltung des Gottesdienstes um in eine neue Spielart des Klerikalismus durch die Trennung zwischen Priester auf der einen Seite und Volk auf der anderen Seite des Altars, der nun als Barriere wirken kann. Dadurch wird gerade das Gegenteil dessen bewirkt, was durch die Betonung des Gemeinschaftsmahles erreicht werden sollte. Hans Urs von Balthasar hat hell-sichtig auf diese eigentümliche Verbindung von liturgischer Gemütlichkeit und Klerikalisierung des Gottesdienstes hingewiesen:

Etwas Geschmackloses ist seit dem (falsch ausgelegten) Konzil in die Liturgie eingedrungen: die Jovialität, die Anbiederung des Zelebrierenden mit der Gemeinde. Diese ist zum Beten und nicht zu einem gemütlichen Austausch gekommen; seltsamerweise ist durch diese Mißdeutung der Eindruck der postkonziliaren Liturgie wesentlich klerikaler geworden als früher, da der Priester von vorneherein als bloßer Diener des Gefeierten auftrat. Die persönlichen

¹²⁰ Vgl. Ratzinger (³1993), 124; Jungmann (1966), 449.

¹²¹ H. de Lubac, *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954 (dt. Übers. von *Méditation sur l'église*, Paris ²1953), 156: »Zwar wird sich kein Christ geradezu zu einem »soziologischen Pantheismus« [nach der Art Auguste Comtes] bekennen. Aber heißt das auch, daß alle Christen in ihren Gefühlsregungen und in ihrem praktischen Verhalten gegen die zeitgenössische Neigung gefeit sind, Gott in der menschlichen Gemeinschaft aufgehen zu lassen?«; vgl. *ibid.*, 102–103.

¹²² A. Nichols, *Looking at the Liturgy. A Critical View of Its Contemporary Form*, San Francisco 1996, 97: »the danger, namely, of a congregation's covert self-reference in a horizontal, humanistic world«.

¹²³ P. L. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York 1992, 95–96: »This new position makes wonderfully clear that the sacred being that is worshiped exists not *outside* the gathered community but rather *inside* it. It is a powerful symbolic reversal ... what is happening here is a community worshipping itself. I strongly suspect that most of the time this is exactly what is happening. From a biblical point of view, what is happening is a form of idolatry.«

¹²⁴ Die uneingeschränkte Dominanz der Zelebration *versus populum* sowie andere einschneidende Neuerungen in der Liturgie gestatten laut Berger (1992), 96–97, folgenden Schluß: »It seems to me that all of this reflects a serious mistake about the nature of worship. All true worship is a difficult attempt to reach out for transcendence. It is this reaching *out* that must be symbolized, by whatever resources a particular tradition has at hand. The chosen form will certainly have a communal aspect. But the community itself is not the object of the exercise; at best it is the subject. I further think that in the Christian case, the religious community is what Wolfhart Pannenberg has called »proleptic«: The congregation itself is not what matters, but the community of the Kingdom of God which the gathered congregation feebly foreshadows. Nor is this proleptic community contained within the walls of a particular sanctuary: It includes the community of the living everywhere, and of the living and the dead; ultimately it includes the worshipping community of the angels and all creation.« Ebenso Napier (1972), 629.

Kontakte sind vor und nach dem Gottesdienst durchaus erwünscht, aber während der Feier blicken alle gleicherweise auf den einzigen Herrn¹²⁵.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, es gehöre zur Gestaltwerdung – gleichsam zur »Inkarnation« – des Glaubens in der Liturgie, daß die Handlungen, welche der Zelebrant am Altar vollzieht, sichtbar sein sollten, womit die Anlage des Altars *versus populum* begründet werden könnte. Wie bereits erwähnt, war eine solche Forderung den Christen von der frühen Kirche bis weit in das Mittelalter fremd, da es ihnen völlig unverständlich gewesen wäre, die Sichtbarkeit der kultischen Handlungen als Grundbedingung für eine wirkliche Teilnahme an der Eucharistiefeier zu betrachten. Ungleich wichtiger als das Prinzip der Sichtbarkeit war das der Hörbarkeit. Die Auffassung, die Gläubigen seien gleichsam Zuschauer des Geschehens am Altar, kann nur als ein Relikt aus jener Zeit bezeichnet werden, als ihnen gewissermaßen nichts anderes übrigblieb, da die Messe vom Priester still gebetet wurde. Diese Haltung ist letztlich ein Mißverständnis, was auch daraus ersichtlich ist, welche Auswüchse die Konzentration auf die rituellen Handlungen des Priesters in den Meßklärungen des Spätmittelalters gelegentlich zeitigte. Es liegt durchaus in der Intention der nachkonziliaren Liturgiereform, daß dem Hören wieder der angemessene Primat über das Sehen gewährt wird. In den Rubriken des *Novus Ordo Missae* sind die rituellen Gesten des Priesters ohnehin stark vereinfacht¹²⁶.

Zugunsten der Zelebration *versus populum* wird ebenfalls angeführt, daß sie unerläßlich sei für das dialogische Geschehen zwischen dem Liturgen und der Versammlung, dessen Bedeutung für Teile der Meßfeier hier freilich nicht bestritten werden soll. Jedoch ist das übergeordnete Prinzip des Gottesdienstes der Dialog des ganzen Gottesvolkes, das heißt die Liturgen eingeschlossen, mit Gott. Wird dies nicht be-

¹²⁵ H. U. v. Balthasar, »Die Würde der Liturgie«, in: *IkaZ* 7 (1978), 481–487, hier 484. Die Kritik des Soziologen und Psychoanalytikers Alfred Lorenzer, die sich ausdrücklich nicht im Rahmen der innerkirchlichen Diskussion vollzieht, richtet sich besonders gegen eine »Scheindurchsichtigkeit, die die Sinnlichkeit des Hantierens mit der Durchsichtigkeit des Mythos verwechselt«. Die sakralen Handlungen werden nun gleichsam vor Zuschauern vollzogen. Im Gegensatz zu jener Diskretion, die in der Ostkirche heute noch bewahrt wird und die auch der westlichen Liturgie bis vor kurzem zu eigen war, wird das Sakramentale in keiner Weise verborgen und dadurch geschützt. Die Folge ist, daß es in die Alltäglichkeit, ja Banalität herabsinkt; siehe *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt am Main 1984 (Originalausgabe 1981), 192. Lorenzers Kritik wird aus der Perspektive postmoderner Autoren wie Foucault und Derrida weitergeführt von J. Hoff, »Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der ›Wut des Verstehens‹ in der Liturgie«, in: *HerKorr* 54 (2000), 149–155, bes. 154.

¹²⁶ Vgl. Jungmann (1967), 379, und Napier (1972), 628–629: »If it survives in the new liturgy it means that the whole purpose of liturgical reform has not been understood, and nothing is more likely to help it survive than an arrangement which focuses attention on the priest's actions at the altar.« Vgl. auch Ratzinger (2000), 71: »Nicht der Blick auf den Priester ist wichtig, sondern der gemeinsame Blick auf den Herrn. Nicht um Dialog geht es nun, sondern um gemeinsame Anbetung, um den Aufbruch zum Kommenden hin. Nicht der geschlossene Kreis entspricht dem Wesen des Geschehens, sondern gemeinsamer Aufbruch, der sich in gemeinsamer Richtung ausdrückt.« Übrigens wandte sich Paul Claudel bereits im Januar 1955 – nur wenige Wochen vor seinem Tod – »mit aller Kraft« gegen die damals aufkommende Praxis der Meßfeier *versus populum*. Der Priester spreche »ins Leere hinein« mit den Gläubigen als »neugierige Zuschauer«; Paul Claudel, »La Messe à l'envers«, *Figaro littéraire* vom 29. 01. 1955 – zitiert nach Jungmann (1960), 126.

achtet, so wird die Eucharistiefeyer ununterscheidbar vom Lehrgottesdienst, ja von einer katechetischen Vorlesung. Der Gottesdienst der Synagoge, eine der Wurzeln des christlichen Kults, war nicht reiner Lehrgottesdienst, sondern besaß eine rituelle, ja sakramentale Dimension, nämlich durch die Hinwendung im Gebet auf die Thoralade und so auf das Allerheiligste im Tempel – was um so mehr vom Gottesdienst des Neuen Bundes gilt. Andererseits legt die Stellung des Liturgen *versus populum* nahe, daß sich die Eucharistiefeyer in der Katechese erschöpft. Metzger geht sogar so weit zu behaupten, daß sie nicht die wahre Gestalt der Kirche und des (Dienst-)Amts ausdrückt. Die Bezeichnungen »zum Volk hin« oder »mit dem Rücken zum Volk« schließen denjenigen aus, an den sich alle wenden, Gott. Der Priester feiert die Eucharistie nicht »zum Volk hin«, sondern die ganze Gemeinschaft feiert zu Gott hin gewandt, durch Jesus Christus. Dieser Dialog Gottes mit seinem ganzen Volk kommt hervorragend zur Geltung in der Feier *versus ad orientem* bzw. *versus apsidem*. Da die Menschen an Raum und Zeit gebunden sind, wird sich ihr Rufen zu Gott in Gebet und Lobpreis immer an konkreten Orten und zu bestimmten Zeiten vergegenwärtigen. Ohne daß diese Vergegenwärtigungen in dieser Welt jemals hinter sich gelassen werden könnten, müssen die Menschen jedoch stets auf Reinigung und Läuterung dieser Formen bedacht sein. Für Metzger ist die gemeinsame Orientierung zum Gebet die höchste Läuterung dieser räumlichen Vergegenwärtigung Gottes¹²⁷. Das Wesentliche dabei ist nicht die Ausrichtung nach einer bestimmten Himmelsrichtung, sondern die sinnenhafte Verdeutlichung der wahren Gestalt der Kirche (>le vrai visage de l'Eglise«) durch die Gleichwendung der Liturgen und der Gläubigen, in deren Namen jene Gott anrufen.

Die von Metzger vorgebrachten ekklesiologischen Aspekte sind, ebenso wie die von Kardinal Ratzinger herausgestellte eschatologische und trinitarische Dimension jeder Eucharistiefeyer, vor wenigen Jahren von der römischen Gottesdienstkongregation bestätigt worden. In der Eucharistie wird die Wiederkehr Christi in Herrlichkeit sakramental vorweggenommen. Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, ist sie zwangsläufig zum Herrn hin orientiert und richtet sich in Gemeinschaft mit ihm und durch seine Mittlerschaft an den Vater, in der Einheit des Hl. Geistes. Die Anlage des Altars in der Weise, daß der Zelebrant und die Gläubigen nach Osten schauen, läßt den parusialen Charakter der Eucharistie aufscheinen, denn das Geheimnis Christi wird gefeiert, *donec veniat in caelis*. Nur während der dialogischen Teile der eucha-

¹²⁷ Metzger (1972), 140: »Le grand reproche que l'on peut formuler contre la célébration >face au peuple« est qu'un telle manière de faire n'exprime pas le vrai visage de l'Eglise et du ministère ... En effet l'homme est lié à l'espace et au temps, il ne peut évoquer Dieu qu'en purifiant des représentations liées elles aussi à l'espace et au temps, il ne peut pas ne pas localiser Dieu (Les cieux!) tout en dépassant cette localisation. Or l'orientation pendant la prière apparaît comme l'ultime purification de cette représentation spatiale de Dieu.«

¹²⁸ C. Cult. (1993), 245–246: »La celebrazione eucaristica è, per definizione, vincolata alla dimensione eschatologica della fede cristiana. Lo è nella sua più profonda identità ... La disposizione dell'altare in modo che il celebrante e i fedeli guardassero ad oriente ... è splendida applicazione del carattere >parusiaco« dell'Eucaristia. Si celebra il mistero di Cristo >donec veniat de caelis«. Il sole che illumina l'altare durante l'Eucaristia è pallido riferimento al >sole che viene dall'altro« ... per celebrare con la sua Chiesa la vittoria pasquale.«

ristischen Liturgie spricht der Priester zum Volk. Davon abgesehen betet er stets zum Vater durch Christus im Hl. Geist¹²⁸.

Position des Liturgen und Opfercharakter der Eucharistie

Wir wollen uns jetzt einem Zusammenhang zuwenden, der von Jungmann in seiner Rezension zu Nußbaums Studie angeschnitten wurde. Die weithin übliche Ostung des Liturgen in der Eucharistiefeier und die Gleichrichtung des Volks kommt nicht von ungefähr. Es handelt sich nicht um eine unreflektierte Weitergabe einer überkommenen Gewohnheit, sondern um eine bewußte Hinwendung zu Gott im Gebet, die in besonderem Zusammenhang mit dem eucharistischen Opfer steht:

Man darf das Gesetz formulieren: je deutlicher in der Messe der Begriff des Opfers zur Geltung kommt, um so regelmäßiger wird für den Liturgen, wo immer der Altar stehen mag, die Ostung gefordert. Es ist kaum Zufall, daß die Ostrichtung der Liturgen am Altar dort am frühesten auftritt, wo auch der Opfercharakter der Messe am stärksten betont wird, bei den Syren.

Zur Bekräftigung dieser These verweist Jungmann auf die Diskussion in der anglikanischen Oxfordbewegung des 19. Jahrhunderts über die Gleichrichtung von Liturgen und Volk in der Eucharistiefeier¹²⁹. In den Rubriken des anglikanischen *Book of Common Prayer* von 1552 und 1661 für die Feier der hl. Kommunion heißt es, der Geistliche solle zu Beginn das Vaterunser beten, »standing at the north side of the Table«¹³⁰. Dies wurde in der Church of England schon im 16. Jahrhundert so ausgelegt, daß der Geistliche im Gottesdienst an der linken Seite des Tisches (in einer gesteteten Kirche) stehen und von dort die Gebete sprechen sollte. Ausschlaggebend für diese herrschende Deutung war ohne Zweifel die Absicht, jegliche Assoziationen mit der katholischen Messe zu vermeiden – daher auch die Ablehnung der traditionellen liturgischen Gewänder. Das entscheidende Motiv hierbei war die unmißverständliche Bestreitung des Opfercharakters der Messe, wie es in den verbindlichen 39 Artikeln aus dem Jahre 1562 festgesetzt ist. Alf Hårdelin hat gezeigt, daß bereits in den Anfängen der Oxfordbewegung, deren Ziel die Wiedergewinnung des katholischen Erbes in der Church of England war, die »eastward position« des Liturgen und somit die Gleichwendung bei der Feier der Eucharistie eine wichtige Rolle spielte, denn in ihr sah man den Opfercharakter der Eucharistie ausgedrückt¹³¹. Die Traktarianer bemühten sich mit großem Nachdruck um die Neubelebung dieses alten liturgischen Brauchs sowohl in ihren Schriften als auch in der Praxis. W. J. E. Bennett stellte heraus, daß die Lehre vom eucharistischen Opfer es erforderte, daß er »as a Priest – and before an Altar, as an Altar« stehe. Wie wichtig den Traktarianern die »eastward position« für die Liturgie als ganze war, geht aus den Remains Hurrell Froudes hervor, die zur Zeit ihrer postumen Veröffentlichungen großes Aufsehen er-

¹²⁹ Jungmann (1966), 448–449.

¹³⁰ F. E. Brightman, *The English Rite. Being a Synopsis of the Sources and Revisions of the Book of Common Prayer with an Introduction and an Appendix*, London ²1921, II, 641.

¹³¹ Vgl. A. Hårdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist* (Acta Universitatis Upsalensis 8), Uppsala 1965, 309–312.

regten. John Keble schreibt in seinem Vorwort, daß Froude »thought very seriously of the importance of those arrangements in Divine Service, which tend most to remind the worshipper that God's house is a house of prayer and spiritual sacrifice, not of mere instruction«¹³². Da die Oxfordbewegung ohnehin stark angefeindet wurde, war John Henry Newman darauf bedacht, die normative Anwendung der Rubriken im *Book of Common Prayer* beizubehalten, deren Änderung die Polemik gegen die Traktarianer noch zusätzlich angeheizt hätte¹³³. So wird berichtet, daß Newman als Anglikaner stets am »north end«, d. h. an der linken Seite des Altars, der Kommunionfeier vorstand. Dahingegen äußerte sich Isaac Williams, Newmans erster Kurat in der Pfarrkirche von Littlemore bei Oxford, in seinen Schriften eindeutig für die »eastward position« und nahm scharf Stellung gegen die allgemein gebräuchliche Position des Liturgen am »north end«. Bei Williams, wie auch bei anderen Traktarianern, wird deutlich, daß diesen liturgischen Gesten deshalb so viel Bedeutung zugemessen wurde, weil sie für zwei fundamental entgegengesetzte theologische Haltungen standen. Die Köpfe der Oxfordbewegung sahen in der »eastward position« wenn nicht das einzige, so doch das entscheidende Zeichen für das Verständnis der eucharistischen Opfers als »God-ward act« und sahen darin ein zentrales Moment ihres Kampfes gegen den Rationalismus der anglikanischen Theologie ihrer Zeit. Tatsächlich geht die Bedeutung der einheitlichen Gebetsrichtung im »Anglo-Katholizismus« weit hinaus über die heftigen ritualistischen Kontroversen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als es aufgrund des englischen Staatskirchensystems sogar zur gerichtlichen Verurteilung von anglikanischen Geistlichen kam, die den Gottesdienst in der »eastward position« feierten. Nur in diesem großen Zusammenhang der traktarianischen Opposition gegen die von der Aufklärung bestimmte, rationalistische Theologie ihrer Zeit können die Betonung der »eastward position« und die dadurch hervorgerufenen Widerstände verstanden werden¹³⁴.

Vor dem Hintergrund dieser kaum überschätzbaren Bedeutung, welche der einheitlichen Gebetsrichtung für die liturgische Erneuerung des Anglikanismus in den Jahrzehnten nach der Oxfordbewegung zukam, ist es einsichtig, daß sich erhebliche Widerstände regten, als in den sechziger Jahren die Zelebration *versus populum* auch in anglikanischen Kirchen Einzug zu halten begann. Der renommierte englische Theologe John Macquarrie äußerte sich hierzu im Jahre 1967, und sein Beitrag läßt wiederum den großen Zusammenhang erkennen, in dem die »eastward position« im Anglikanismus gesehen wird. Macquarrie sieht in dem »exzessiven Subjektivismus« unserer Zeit eine ernste Bedrohung für Theologie und Liturgie, was zum Ausdruck kommt in der Neuerung, daß der Zelebrant in der Eucharistiefeyer zum Volk gewandt steht. Prononciert nimmt Macquarrie Stellung gegen John A. T. Robinson, der sich in seinem bekannten Buch *Honest to God* für die Zelebration *versus populum* aussprach, da so »attention upon a point in the middle« gebündelt werde. Dieser Sub-

¹³² Zitate nach Härdelin (1965), 310.

¹³³ Newman schrieb an den Bischof von Oxford im Jahre 1841: »I have left many things, which I did not like, and which most other persons would have altered«, *The Via Media of the Anglican Church*, 2 Bde., London 1899, II, 419.

¹³⁴ Dies wird von Härdelin (1965), 300–315, klar herausgearbeitet.

jektivismus, so Macquarrie, gehe zu Lasten der »objektiven« Dimension der Eucharistiefeyer, »when priest and people together are directing themselves to the God who is always ahead of us and always calling us to go out beyond ourselves into the venture of faith«¹³⁵.

Freilich bedürfte die These Jungmanns von der sachgemäßen Beziehung zwischen dem Opfercharakter der Eucharistie und der einheitlichen Gebetsrichtung einer eingehenden Untersuchung. Hier konnten nur einige historische Schlaglichter darauf geworfen werden. Die Plausibilität dieser These ist jedoch nicht von der Hand zu weisen. Wie Jungmann betont, ist Opfern ein »Hintragen zu Gott«. Dies wird auch deutlich, in den seit dem dritten Jahrhundert geläufigen Bezeichnungen der Eucharistie als *προσφορά ἀναφορά* und *oblatio*, wo die Bewegung des Darbringens und Hintragens zum Ausdruck kommt¹³⁶. Auch Gamber kommt zu dem Schluß:

Die entscheidende Frage hinsichtlich der Stellung des Priesters am Altar ist ... der Opfercharakter der Messe. Der Opfernde wendet sich dem zu, dem das Opfer dargebracht wird; er steht deshalb vor dem Altar »ad Dominum«, zum Herrn hin¹³⁷.

Gerade die pastorale Erfahrung der letzten drei Jahrzehnte dürfte uns lehren, daß dieser Zusammenhang tatsächlich besteht, denn es kann kaum bestritten werden, daß mit dem triumphalen Siegeszug der Zelebration *versus populum* auch das allgemeine Verständnis der Meßfeier als der Vergegenwärtigung und Darbringung des einzigen Opfers Christi stark geschwunden ist. Hier soll nicht suggeriert werden, die Änderung der Zelebrationsrichtung sei der einzige Grund für diese beklagenswerte Entwicklung. Doch sei immerhin in Erinnerung gerufen, daß eines der wesentlichen Argumente für diese Neuerung die Betonung des Mahlcharakters der Eucharistie gewesen ist. Man muß heute nüchtern feststellen können, daß eine allzu einseitige Betonung der Meßfeier als Gemeinschaftsmahl stattgefunden hat und der Eigenart der Eucharistie als Opfermahl nicht Genüge getan worden ist. Bouyer bezeichnet die Vorstellung von der Eucharistie als Mahl *im Gegensatz* zur Auffassung der Eucharistie als Opfer zu Recht als einen fabrizierten Dualismus, der von der liturgischen Tradition her gesehen absurd erscheint¹³⁸. Die Katechese, die zweifellos unerlässlich ist, kann diesen Verlust nicht auffangen, solange der Opfercharakter der Messe keine konkrete Entsprechung in der liturgischen Gestalt findet. Mit anderen Worten, alle wohlgemeinte Rede von dem Geheimnis und der Erhabenheit des Meßopfers verläuft ins Leere, wenn im Vollzug des Gottesdienstes gegensätzliche Zeichen ausgesendet werden.

¹³⁵ J. Macquarrie, »Subjectivity and objectivity in theology and worship«, in: *Worship* 41 (1967), 152–160, hier 158.

¹³⁶ Vgl. Jungmann (1967), 377.

¹³⁷ Gamber (²1994), 61.

¹³⁸ Bouyer in seinem Nachwort zu Gamber (²1994), 74.

Anbetung und Kontemplation

Schließlich soll noch auf einen übergreifenden Aspekt eingegangen werden, auf den Max Thurian, jüngst im Organ der Gottesdienstkongregation, *Notitiae*, hingewiesen hat. Thurian nennt freimütig die Defizite in der gegenwärtigen liturgischen Praxis (»*désaffection du culte, ennui, manque de vie et de participation*«). Die Ursache für diese Probleme sieht er darin, daß die Feier der Liturgie mitunter ihren Charakter als Mysterium verloren hat. Die eucharistische Liturgie ist zugleich Akt der Danksagung, Weihe, Gedächtnis, Opfer und Fürbitte und fordert so die Liturgen und die Gläubigen dazu auf, sich zum Altar des Herrn hin zu wenden in einer Haltung, die von Anbetung und Kontemplation bestimmt wird¹³⁹. Dies muß in der äußeren Gestalt der Liturgie sichtbar werden:

Wie die architektonische Anlage der Kirche auch beschaffen sein mag, auf zwei komplementäre Grundhaltungen der Liturgie muß geachtet werden: den wechselseitigen Dialog des Wortgottesdienstes und die kontemplative Orientierung der Eucharistiefeier. Oft gleicht die ganze Feier einem Vortrag oder einem Gespräch, wo Anbetung, Kontemplation und Stille keinen Platz haben. Das ständige Gegenüber von Liturgen und Gläubigen bewirkt, daß sich die Gemeinde in sich selbst verschließt. Eine gesunde Feier hingegen, welche die Vorrangstellung des Altars, die taktvolle Zurückhaltung im Dienst der Liturgen, die Orientierung aller auf den Herrn hin und die Anbetung seiner Gegenwart, zeichenhaft in den Symbolen und verwirklicht im Sakrament, berücksichtigt, verleiht der Liturgie jenen kontemplativen Atem, ohne den sie Gefahr läuft, zu ermüdendem religiösen Geschwätz und in die Leere laufendem Gemeinschaftsaktivismus zu werden, zu einer Art von Salbaderei (*un fatigant bavardage religieux, une vaine agitation communautaire, una specie di filastrocca*)¹⁴⁰.

Thurian hält den basilikalen Grundriß mit einem langen rechteckigen Schiff und einer halbkreisförmigen Apsis als Abschluß, wie in der lateinischen Kirche am weitesten verbreitet, für die beste und angemessenste Gestalt des liturgischen Raumes. Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinschaft befindet sich gleichsam auf Pilgerschaft hin zum Herrn, dessen Wiederkunft in Herrlichkeit sie erwartet, wodurch die Dynamik der hoffnungsvollen Erwartung des Herrn und die Begegnung mit ihm zur Geltung kommt. Bei unterschiedlicher Anlage des Kirchenbaus je nach den örtlichen Gegebenheiten muß man stets dieser wesentlichen Bewegung hin zu dem Ort des Opfers und der Gegenwart des Herrn, dem Altar und dem Tabernakel, Rechnung tragen. In diesem Zusammenhang äußert sich Thurian kritisch über die heute gängige Praxis, die Session für die Liturgen unmittelbar hinter dem Altar aufzustellen, wodurch ein ständiges Gegenüber zwischen Zelebrant und Gläubigen erzeugt wird. Auf diese Weise, so Thurian, wird die liturgische Versammlung in sich eingeschlossen, und man behindert die kontemplative Orientierung der ganzen Gemeinde in der Anbetung, die auf den symbolischen Ort der Gegenwart des Herrn gerichtet ist und in eschatologischer Hoffnung seine Wiederkunft in Herrlichkeit erwartet. Es ist heute für das liturgische Leben der Kirche notwendig, so Thurian, alles möglichst so einzurichten, daß der Kontemplation und Anbetung des Herrn, der sich seinem Volk in

¹³⁹ M. Thurian, »La liturgie, contemplation du mystère«, in: *Notitiae* 32 (1996), 690–697, hier 690–691.

¹⁴⁰ Thurian (1996), 692 (dt. Übers. U. M. L.).

Wort und Sakrament zeigt, der absolute Vorrang gegeben wird. Die Liturgen sind nichts weiter als die demütigen und diskreten Diener dieses Geheimnisses. Thurian verweist auf die morgendlichen Meßfeiern des Papstes in seiner Privatkapelle, wo die kontemplative und eschatologische Orientierung der Eucharistie besonders stark wahrgenommen werden kann¹⁴¹.

Schluß: Conversi ad Dominum

Angesichts der hier vorgebrachten historischen und theologischen Argumente für die Gleichwendung im liturgischen Gebet liegt die Frage nahe, wie es überhaupt zur Favorisierung des Gegenübers von Zelebrant und Volk im modernen Verständnis gekommen sei. Die Geschichte der Zelebration *versus populum* reicht bis in die katholische Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurück. Der rationalistische und moralisierende Zeitgeist machte auch nicht vor dem Verständnis der Liturgie halt, als deren zentrale Bedeutung nicht selten ihr Nutzen für die moralische Erbauung des einzelnen und der ganzen Gesellschaft betrachtet wurde. Konsequenterweise ging diese Entwicklung zu Lasten des latreutischen Charakters der Liturgie als Dienst vor Gott. Daher rührten auch die Übernahme des ästhetischen Ideals von der edlen Einfalt und die Betonung einer möglichst weitgehenden verstandesgemäßen Erschließbarkeit des Ritus. Diese Tendenzen wurden verstärkt durch zeitgenössische Strömungen in der Kirche, deren Liturgieverständnis, wenn auch zum Teil aus verschiedenen Motiven, ähnlich war, wie etwa Jansenismus und Gallikanismus in Frankreich sowie Febronianismus und Josephinismus im deutschen Sprachraum. In diesem Zusammenhang wurde auch die Forderung laut, der Priester solle mit dem Angesicht gegen das Volk gekehrt sein¹⁴².

Bei den Pionieren der liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts können zwei wesentliche Motive für den Wunsch nach einer Meßfeier *versus populum* ausgemacht werden, wie Bouyer aus eigener Erfahrung berichtet. Erstens sollten die Lesungen aus der Heiligen Schrift zum Volk hin erfolgen. Das Problem bestand darin, daß die alten Rubriken für die Messe eines einzelnen Priesters ohne Diakon und Subdiakon bestimmten, daß die Lesungen aus einem auf dem Altar liegenden Buch erfolgen mußten. Da man nun das Wort Gottes zum Volk hin verkündigen und zugleich den Rubriken entsprechen wollte, bot sich die Möglichkeit an, die gesamte Messe *versus populum* zu feiern, wie ja auch vom Missale Pius' V. mit Hinblick auf die besonderen Verhältnisse in den römischen Basiliken gestattet war. Die Instruktion *Inter*

¹⁴¹ »On peut ressentir très fortement cette orientation contemplative et eschatologique dans la chapelle privée du Pape, où il célèbre la messe chaque matin, d'abord à son siège un peu en avant du premier rang des participants, tournés avec lui vers l'autel, puis à l'autel même en tête de la petite assemblée qui adore avec lui le Christ réellement présent«; Thurian (1996), 694.

¹⁴² Grundlegend ist die Studie von W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Würzburg 1939 (Nachdruck: Münster 1979); siehe auch Nußbaum (1965), 18–23, und Nichols (1996), 17–23. Ein radikaler Vertreter dieser Aufklärungsliturgie war Vitus Anton Winter.

Oecumenici aus dem Jahre 1964 führte jedoch wieder die Gewohnheit der biblischen Lesung von einem Lesepult oder Ambo ein. Somit ist dieser erste Grund für eine Meßfeier *versus populum* hinfällig geworden. Zweitens lag es in der Absicht der liturgischen Bewegung, das verloren geglaubte Verständnis der Eucharistie als Mahl wiederzugewinnen. Hierzu ist bereits bemerkt worden, daß die eucharistische Liturgie kein Gemeinschaftsmahl im strikten Sinne sein kann. Im übrigen ist einem wirklichen Mahl nichts fremder als die Stellung des Zelebranten *versus populum* – vielmehr wird gerade dadurch der Altar zu einer Barriere, die eine falsche Trennung von Klerus und Laien ausdrückt. Unsere Situation heute ist jedoch grundlegend verschieden von der in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, denn offensichtlich ist die Mahlgestalt der Eucharistiefeier wieder zum Allgemeingut geworden, während es heute not tut, den Opfergedanken zu stärken¹⁴³.

Jungmann meinte bereits im Jahre 1967, es müsse »dem Pendel erlaubt sein, nun einmal nach der Gegenseite auszuschlagen«. Christus ist wirklich in unserer Mitte, doch sind wir mit ihm auf den Vater hin ausgerichtet. Der unbestreitbare Vorzug der Gleichwendung im Gebet liegt in dieser Bewegung des Hintragens (*προφορά, oblatio*). Durch Christus bringen wir Gebet und Opfer dar. An der Spitze dieser Prozession steht der Priester, der gemeinsam mit den Gläubigen auf Gott hingeeordnet ist. Jungmann erinnert an Kardinal Lercaros Schreiben vom 25. Januar 1966, wo Klugheit und Zurückhaltung geboten wird, und schließt mit der Mahnung: »Und auch die Lehre der Geschichte soll man nicht in den Wind schlagen«¹⁴⁴.

Zum Schluß dieses Essays soll eine von verschiedenen Autoren vorgeschlagene Option zur Diskussion gestellt werden. Es besteht kein Zweifel, daß die Verkündigung des Wortes Gottes ein Gegenüber von Liturgen und Volk voraussetzt. Der Wortgottesdienst wird daher am besten, wie heute üblich, von den Sedilien und vom Lesepult aus begangen. Ebenso ist es selbstverständlich, daß es bei der Kommunionsspendung zu einem Gegenüber von Liturgen und Gläubigen kommt. Der eucharistischen Liturgie im engeren Sinne entspricht jedoch die gemeinsame Ausrichtung auf Gott, die durch die Wendung zum Altar hin (ob dieser nun geostet ist oder nicht) ausgedrückt wird. Daher sollte sich der Liturgen bei allen Gebeten zusammen mit dem Volk dem Altar zukehren. Bouyer bemerkt, daß dies auch für die Fürbitten geschehen sollte, die ebenso an Gott gerichtet sind wie das Hochgebet¹⁴⁵.

Um so mehr gilt die Regel, daß der Priester zum Altar gewandt beten sollte in historischen Kirchen, wo oft ein künstlerisch bedeutender Hochaltar das dominierende Element des Raumes darstellt. Die prachtvollen Altaraufbauten in den Kirchen des

¹⁴³ Bouyer (1993), 101–104, gefolgt von Napier (1972), 630.

¹⁴⁴ Jungmann (1967), 379–380; siehe bereits Jungmann (1966), 449: »Es war darum nicht einfach ein Irrweg, wenn der Kirchenbau seit tausend Jahren beinahe ausnahmslos die Gleichrichtung der Liturgen mit dem Volk bevorzugt hat, sosehr es bedauert werden muß, daß damit in den meisten Fällen zugleich eine unnötige Entfernung aus dem Raum des Volkes verbunden war ... Der geschlossene Kreis spricht von der Gemeinschaft und betont die Mahlgestalt. Ihre Betonung kann im gegebenen Fall wichtig und richtig sein; aber es hieße einer Zeitströmung huldigen, wenn man ihr die Alleinberechtigung zusprechen wollte.«

¹⁴⁵ Bouyer (1993), 98–99. Diese Zweiteilung wird ebenso favorisiert von Metzger (1971), 143; Napier (1972), 630; Gamber (1994), 55–56; Thurian (1996), 692–693 – siehe auch den kurzen Beitrag von R. Kahl, »Versus populum – klerikal?«, in: *Gottesdienst* 33 (1999), 168.

Abendlandes vom Spätmittelalter bis zum Barock sind zwar ein Schritt hinaus über die Altaranlagen des ersten Jahrtausends, die heute noch in den byzantinischen und orientalischen Kirchen weiterleben, sie dienen aber ebenso dem Zweck der Liturgie, nämlich der Verherrlichung Gottes und der sakramentalen Vergegenwärtigung des Heilswerkes Gottes für die zu Gebet und Opfer versammelten Gläubigen: »Der Altar ist gleichsam der Ort des aufgerissenen Himmels; er schließt den Kirchenraum nicht ab, sondern auf – in die ewige Liturgie hinein«¹⁴⁶.

Diese empfohlene Verbindung eines Gegenübers von Liturgen und Gläubigen für den Wortgottesdienst und einer Gleichwendung der liturgischen Versammlung zum Altar für das eucharistische Gebet ist nicht nur eine legitime Möglichkeit im *Novus Ordo Missae* Pauls VI., sondern ist auch vor kurzem von der römischen Gottesdienstkongregation ausdrücklich gutgeheißen worden. Als Antwort auf eine Reihe von Fragen zum Thema Zelebrationsrichtung sind fünf »Orientierungspunkte« veröffentlicht worden, von denen zwei in unserem Zusammenhang wichtig sind. Der eine Punkt gilt vor allem für historische Kirchen, deren hochwertige künstlerische Gestaltung den Gläubigen in hervorragender Weise die wunderbare Größe und Schönheit der Heilstaten Gottes vor Augen führt. Wie schon von Lorenzer bemerkt, ist der Altar nicht nur Schwerpunkt des »Sinngefüges Kirche«, sondern auch »räumlicher Schwerpunkt«. Verändert man seine Stellung, so wird die Raumstruktur beschädigt, ja unter Umständen zerstört, und mit ihr der Raum als Sinngestalt. Durch die Aufstellung von »Volksaltären« in historischen Kirchen wurde der bisher sakral bedeutungsvolle Raum, eine wesentliche Symbolebene des Sinngefüges, zur desymbolisierten »Sinnruine«. Dieser Umbruch ist noch dramatischer als das weitgehende Verschwinden der traditionellen Kirchenmusik – vom gregorianischen Choral bis zu den Meßkompositionen des 20. Jahrhunderts –, da in diesem Fall keine ständig präsente »Sinnruine« zurückbleibt, die architektonischen Eingriffe im Namen der Liturgiereform jedoch als zerstörter Raum stets sichtbar sind¹⁴⁷. Demgegenüber ist die Erhaltung sakraler Kulturdenkmäler ein entschiedenes Postulat der richtig verstandenen Liturgiereform. Für die in den letzten Jahrzehnten erfolgten Radikalveränderungen in historischen Kirchen kann man sich nicht auf das II. Vaticanum berufen¹⁴⁸. Daher ist es folgerichtig, wenn die Gottesdienstkongregation der Zelebration am vorhandenen (Hoch-)Altar den Vorzug gibt vor der Aufstellung eines zweiten, zum Volk gekehrten Altars:

¹⁴⁶ Ratzinger (2000), 62–63.

¹⁴⁷ Vgl. Lorenzer (1984), 200–202. In diesem Zusammenhang gibt Lorenzer (1991), 159, zu bedenken: »Man steigt nicht ungestraft aus dem geschichtlichen Zusammenhang aus, indem man das Bestehende einfach verleugnet«: Diese Warnung wurde übrigens schon von Ratzinger (1966), 255, ausgesprochen: »Es gibt ein Gesetz der Kontinuität, das nicht ungestraft übertreten wird.«

¹⁴⁸ Siehe die gründliche Dokumentation bei A. Odenthal, »Denkmalpflege als Postulat der Liturgiereform«, in: *LJ* 42 (1992), 249–259, der betont, daß Lorenzer in dieser Hinsicht widersprochen werden muß. Zu den gravierenden denkmalpflegerischen Problemen der Altarraumbauten vgl. N. Gauss, »Kirchenweiterungen in Österreich. Versuch einer Typologie. Eine Zwischenbilanz 25 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum«, in: *Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege* (44) 1990, 1–25, und G. Klötzl, »Zwingende liturgische Notwendigkeit« zu Altarraumbauten? Bemerkungen zu § 5 Absatz 4 Denkmalschutzgesetz«, in: *Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege* 46 (1992), 38–43.

Die Anlage des Altars *versus populum* ist sicher etwas, das von den gegenwärtigen liturgischen Bestimmungen gewünscht ist. Jedoch handelt es sich dabei nicht um einen absoluten Wert, der über allen anderen steht. Man muß jene Fälle berücksichtigen, wo das Presbyterium eine Ausrichtung des Altars zum Volk hin nicht zuläßt oder wo der vorhandene Altar in seiner Gestaltung nicht bewahrt werden kann, wenn ein zum Volk hin gewandter Altar als Hauptaltar hervorgehoben werden soll. In diesen Fällen entspricht es dem Wesen der Liturgie besser, am vorhandenen Altar mit dem Rücken zum Volk zu zelebrieren, als zwei Altäre im selben Presbyterium zu erhalten. Das Prinzip, daß es nur einen einzigen Altar geben sollte (*il principio dell'unicità dell'altare*), ist theologisch wichtiger als die Praxis, zum Volk hin zu zelebrieren.

Darüber hinaus anerkennt die Gottesdienstkongregation jedoch auch die von verschiedenen Liturgikern vorgetragene und in diesem Essay zusammengefaßte theologische Grundlage für die Gleichwendung von Priester und Volk, den Charakter der Eucharistiefeier als an Gott gerichtetes Gebet und Opfer:

Es ist notwendig, klar zu erklären, daß der Ausdruck »zum Volk hin gekehrt zelebrieren« keine theologische Bedeutung hat, sondern nur eine topographische Beschreibung ist. Jede Eucharistiefeier ist *ad laudem et gloriam nominis Dei, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*. Denn im theologischen Sinne richtet sich die Messe immer an Gott und an das Volk. In der Gestalt der Feier muß man darauf achten, Theologie und Topographie nicht zu verwechseln, besonders wenn der Priester am Altar ist. Nur während der Dialoge am Altar spricht der Priester zum Volk. Alles andere ist Gebet zum Vater durch Christus im Heiligen Geist. Diese Theologie muß sichtbar sein¹⁴⁹.

In der konkreten liturgischen Haltung wendet sich die Kirche ihrem Lebensquell zu, dem auferstandenen und erhöhten Herrn, dessen Wiederkunft sie sehnlichst erwartet.

¹⁴⁹ C Cult. (1993), 249 (dt. Übers. U. M. L.).

Christlicher Logos und naturwissenschaftliche Rationalität

Besinnung auf natürliche Einsichtigkeit

Von Rudolf Larenz, Helsinki

Einleitung

Die in den Naturwissenschaften herrschende Geistigkeit ist in der Enzyklika *Fides et Ratio* (14. 9. 1998) ein Nebenthema, insofern die Naturwissenschaften nicht auf die großen Grundfragen nach Gott, Mensch und Welt antworten. Andererseits sind es Menschen, die Naturwissenschaft betreiben und dadurch in Erkenntnis und Aktion eine Stellung in eben dieser Welt einnehmen. So ergeht folgerichtig die Aufforderung an die Naturwissenschaftler, mit ihren Forschungen in dem »Weisheitshorizont zu bleiben, in dem die naturwissenschaftlichen und technologischen Errungenschaften von den philosophischen und sittlichen Werten flankiert sind« (106). Das liegt in einer Linie mit der Grundaussage von Harmonie und sogar Ineinandergreifen rein menschlicher Erkenntnis und offenbarungsgegründeten Glaubenswissens¹.

Nun können die Naturwissenschaftler durchaus auf den Diskussionszusammenhang mit einem Weisheitshorizont verweisen. Was die *alte* Pilotwissenschaft Physik angeht, war beispielsweise die Formulierung der Big-Bang-Theorie in den dreißiger Jahren von einer Auseinandersetzung über ihr Verhältnis zur Schöpfungslehre begleitet und diese ist in den letzten zwanzig Jahren im Zuge der Entwicklung der Quantenkosmologie wieder aufgelebt². Dies hat auch Konsequenzen für das Verhältnis physikalischer Theorien zur Realität in anderen, scheinbar weniger zentralen Bereichen. So zeigt etwa die Tatsache, daß die Quantentheorie als bisher *erfolgreichste* Theorie überhaupt anerkannt und zugleich als *unverstanden* betrachtet wird, daß ihr auch ein Erkenntnisgehalt zuerkannt wird und somit der Begriff »Wahrheit« impliziert ist. Ähnliches gilt für Begriffe wie »Kausalität« oder »Determinismus«. In der *neuen* Pilotwissenschaft Biologie hat der Diskussionszusammenhang eine mehr me-

¹ Seit den Arbeiten des theoretischen Physikers Pierre Duhem (1861–1916), vor allem seines monumentalen zehnbändigen *Le Système du Monde* (Paris 1913–59) ist wieder bekannt geworden, daß die Epoche von Galilei und Descartes nicht auf eine lediglich tradierte aristotelische Naturphilosophie traf, sondern auf eine im Mittelalter und durch die christliche Offenbarung sowohl in vielen Einzelaspekten wie in der Grundinspiration veränderte Wissenschaft; durch den *Einfluß* der christlichen Schöpfungslehre gewannen Grundbegriffe wie Ordnung und Einsehbarkeit an Gewicht, und das Wissen um die Kontingenz der Schöpfung (= Nichtableitbarkeit aus notwendigen Prinzipien) bereitete den experimentellen Wissenschaften den Weg. Eine der ersten systematischen Studien zum Einfluß der christlichen Offenbarung: Jaki, Stanley L., *Science and Creation*, Scottish Academic Press, 1974.

² Man vgl. etwa die Kontroverse Craig – Grünbaum; Anm. 8.

taphysische Komponente um die Evolution³ und eine mehr ethische Komponente um die genetische Forschung. Die Ethik-Kommissionen sprießen allerorts nur so aus dem Boden. Ethische Fragestellungen im Zusammenhang mit dem Gebrauch von Erkenntnissen der Atomphysik haben gegenüber der Nachkriegszeit an Bedeutung verloren.

Es ist also nicht so, daß der Weisheitshorizont einfach fehlt. Aber die Art seiner Präsenz ist kontrovers. Wenn nämlich beispielsweise der mathematische Physiker Paul Davies stellvertretend für viele sagt, daß die Schönheit mathematisch-physikalischer Theorien auf etwas Transzendentes hinweist⁴, sein Kollege Steven Weinberg sich dagegen auf dieselben Theorien stützt, um – ebenso stellvertretend für viele – das Gegenteil zu behaupten⁵, kann man nur den Schluß ziehen, daß beide Seiten verschiedene Prämissen haben. In der Biologie hat die Auseinandersetzung um die Evolution eine ähnliche Tragweite; wie bei der Kosmologie steht eine Selbstaussage des Menschen im Hintergrund, was vom Wissenschaftler eine absolut lupenreine Unterscheidung von Eigeninteresse und Wahrheit erfordert.

Diese kurzen Bemerkungen legen es nahe, den Bereich der folgenden Darlegungen einzuschränken. Im Titel dieses Aufsatzes wurde mit dem Wort »Naturwissenschaftliche Rationalität« der Mund reichlich voll genommen, wenn auch nur um der Griffbarkeit des Titels willen⁶. Im folgenden soll es nur um die Rationalität in der *Physik* gehen, wengleich die Naturwissenschaft Physik ihre kultur- und zivilisationsprägende Leitrolle seit Jahrzehnten an die Biologie abgegeben hat. Dennoch steht zu erwarten, daß sie weiterhin einen wesentlichen Einfluß auf die *forma mentis* unserer Zivilisation und natürlich auf Technologie, Wirtschaft und sogar Soziologie haben wird. Diese Einschränkung ermöglicht ein differenziertes Eingehen auf das Verhältnis der für die Physik typischen Rationalität zum Weisheitshorizont. In den

³ Vgl. etwa: Höhle, Vittorio und Illies, Christian, Darwinismus als Metaphysik, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, Bd. 9, 1998 (Hg.: P. Koslowski und R. Schenk), Passagen Verlag, Wien, S. 97–127.

⁴ »Some of my colleagues embrace the same scientific facts as I, but deny any deeper significance. They shrug aside the breathtaking ingenuity of the laws of physics, the extraordinary felicity of nature, and the surprising intelligibility of the physical world, accepting these things as a package of marvels that just happens to be. But I cannot do this. To me, the contrived nature of physical existence is just too fantastic for me to take on board as ›simply given‹. It points forcefully to a deeper underlying meaning to existence. Some call it purpose, some design. These loaded words, which derive from human categories, capture only imperfectly what it is that the universe is about. But, that it is about something, I have absolutely no doubt.« Davies, Paul, Ansprache anlässlich der Verleihung des Templeton Prize 3. 5. 1995; veröffentlicht u. a. in: Driessen, A. and Suarez, A. (eds.), *Mathematical Undecidability, Quantum Nonlocality and the Question of the Existence of God*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – New-York, p. 193–202; hier p. 199. Davies' Spezialgebiet ist nach eigener Angabe gerade Quantentheorie der Gravitation.

⁵ »The more the universe seems comprehensible, the more it also seems pointless.« *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*, Basic Books, New York, 1977. Oder der Philosoph Quentin Smith: Wenn die Big-Bang-Kosmologie zutrifft, »our universe exists without explanation ... It exists non-necessarily, improbably, and causelessly. It exists for *absolutely no reason at all*.« Craig, William Lane, und Smith, Quentin, »Theism, Atheism and Big Bang Cosmology«, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 217. Hervorhebung von Smith.

⁶ Der im übrigen bis auf die Umstellung entliehen ist: Heller, Michael, *Scientific Rationality and Christian Logos*, in: *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*. Vatican Observatory 1988; p. 141–148.

vorstehenden Bemerkungen wurde nämlich deutlich, wie tiefgreifend die Mathematisierung der Physik Grundaussagen beeinflusst, die bereits außerhalb der Physik liegen. Dabei sind physikalisch-mathematische Theorien derart eigenständig, daß die Beziehung zwischen mathematischer Theorie und sichtbarer Welt nicht unmittelbar klar ist⁷. Damit ist der Kosmologie-Kontroverse erst einmal ein gut Teil Wind aus den Segeln genommen⁸. Auf jeden Fall sollte man Aussagen wie die zitierten sowohl kritisch wie gelassen betrachten, solange nicht einsichtig gemacht wird, wie sich eine Theorie auf die erfahrbare Welt bezieht⁹.

Historisch betrachtet, ist die Physik eine Erfahrungswissenschaft, was zu bedeuten scheint, daß physikalische Theorien irgendwie *aus* der Erfahrung geboren werden. Bekanntlich herrscht jedoch bis heute eine *theoretische* Unkenntnis über die detaillierte Verfaßtheit der Beziehung zwischen Mathematik und erfahrbarer Welt¹⁰. Dieses »epistemologische schwarze Loch« ist so subtil, daß es das theoretische Wissen von der *Existenz* einer Beziehung zwischen Mathematik und erfahrbarer Welt sowie das *praktische Wissen* um ihre Anwendung »hinreichend wenig« oder gar nicht behindert. Ohne massiven Widerspruch befürchten zu müssen, kann man die Auffassung vertreten, daß physikalische Theorien nur *gelegentlich* von Erfahrung entstehen, aber nicht aus ihr. In einem geeigneten philosophischen Klima kann sich der

⁷ Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei zur Vermeidung von Mißverständnissen darauf hingewiesen, daß das Wort »Theorie« hier in zwei grundverschiedenen Bedeutungen gebraucht wird: physikalisch-mathematische Theorien sind nach heutigem Verständnis vor allem Modelle, Schemata oder Konstrukte, während die philosophische *theoria* vor allem rezeptive Schau meint (vgl. Anm. 18 und den Abschnitt IV. Theologisches, 3. Kontemplation).

⁸ Man prüfe durch bloßes Anschauen des Textes etwa die folgende Kontroverse: Grünbaum, Adolf, »The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology«, *Philosophy of Science* 56, 373–394; Craig, William Lane, »Creation and Big Bang Cosmology«, *Philosophia Naturalis* 31 (1994), 217–223; Grünbaum, A., »Some Comments on William Craig's »Creation and Big Bang Cosmology«, *Philosophia Naturalis* 31 (1994), 225–236; Craig, W. L., »A Response to Grünbaum on »Creation and Big Bang Cosmology«, *Philosophia Naturalis* 31 (1994), 237–249; ders., »The Origin and Creation of the Universe: A Reply to Adolf Grünbaum«, *British Journal for the Philosophy of Science* 43 (1996), 233–240; Craig, William L./Smith, Quentin, »Theism, Atheism and Big Bang Cosmology«, Clarendon Press, 1993, Oxford; Oderberg, David S., »Adolf Grünbaum and the Beginning of the Universe«, *Philosophia Naturalis* 36 (1999), 187–194. Ferner: Leslie, John (ed.), *Physical Cosmology and Philosophy*, Macmillan Pub. Cie., New York, 1990 usw. usf.

⁹ Die Liste könnte beliebig verlängert werden. Die Aufforderung zur Gelassenheit geht natürlich Hand in Hand mit einer Warnung vor Leichtgläubigkeit.

¹⁰ Von historischer Tragweite für die Kirche wurde das partielle Nichtwissen um das Verhältnis mathematischer Theorien zur materiellen Welt in der Galilei-Kontroverse. Einer der Eintritte der Mathematik in das Wissen von der Natur begann mit dem Programm »σώζειν τὰ φαινόμενα« des Platonschülers Eudoxos. Es bestand in dem nicht erfolglosen Versuch, die a priori behauptete Regelmäßigkeit der Planetenbewegungen mit den beobachteten Unregelmäßigkeiten durch geometrische Konstruktionen zu versöhnen: die Phänomene dadurch zu »retten«, daß man eine rationale Verbindung zwischen ihnen sucht. Daraus erwuchs das Ptolemäische Weltbild mit seinem Geozentrismus und den (mathematischen) Zykel- und Epizykelbewegungen der Planeten. Die Revolution des Kopernikus stand noch ganz im Zeichen dieses Programms: die Rettung der Phänomene durch den Heliozentrismus war schlicht bedeutend einfacher. Die Auflage an Galilei hundert Jahre später, den Heliozentrismus nur als *Hypothese* zu vertreten und nicht als bewiesene Theorie, mag unter anderem wohl als Indiz für den Mangel an Wissen um das Verhältnis mathematischer Objekte zur materiellen Welt gelten. Alles dies wurde mit dem Galileischen Programm »Alles messen, und was nicht meßbar ist, meßbar machen« von der Astronomie »auf die Erde geholt« und zu-

Stellenwert von Theorien allmählich verlagern: was zunächst als *Ergebnis* angesehen wurde, wird immer mehr zum *Ausgangspunkt* und hermeneutischen Schlüssel des Naturverständnisses. Das ist die heutige Situation.

Der Weg zu dieser Sicht kann auf stolze 400 Jahre Tradition zurückblicken, an deren Anfang Galileis programmatisches Wort steht, alles zu messen, was meßbar ist, und meßbar zu machen, was nicht meßbar ist, was wiederum damit verbunden ist, daß das Buch der Natur mit mathematischen Lettern geschrieben sei. Diese Sicht kann zunehmend unerhörte Erfolge für sich buchen, allerdings gepaart mit einem zunehmend größer werdenden »epistemologischen schwarzen Loch«. Viele Menschen können Messungen *ausführen*, aber das ist etwas anderes als sagen, was Messen *ist*. Die philosophische Großwetterlage nach Descartes hat dann das ihre getan, um den mathematischen Lettern nach und nach geradezu metaphysischen Wert zu geben und so die geistige Situation zu zementieren. Das Paradebeispiel einer physikalischen Theorie, wo sich *Erfolg* mit dem *Nichtwissen um ihre Bedeutung* vereint, ist die Quantentheorie. Seit der Formulierung ihrer Grundprinzipien im Jahr 1927 richten sich die Bemühungen darauf, den Mangel an Verständnis mit dem bisherigen geistigen Rüstzeug in den Griff zu bekommen, allerdings bisher ohne Erfolg. Bisheriges geistiges Rüstzeug heißt: die herkömmlichen Kategorien wie Kausalität, Objekt, Meßbarkeit und andere *ausgehend von der Theorie* neu zu verstehen: *Interpretation*. Nichtsdestoweniger ist die Zahl der Bemühungen verschwindend klein, diese Theorie zu verstehen, *ohne* sie zu benutzen. Insbesondere gibt es praktisch keine Bemühungen, die Theorie *aus der Erfahrung zu begründen*, gewissermaßen *ab ovo*. Wenngleich psychologisch verständlich, ist dies doch ein Mangel wissenschaftlicher Methodik.

Auf die Frage, wieso die vorstehenden Erwägungen in einer *theologischen* Zeitschrift erscheinen, kann man folgendermaßen antworten: die christliche Offenbarung gibt ein helles Bild von der Erkennbarkeit dieser Welt und der Erkenntniskraft des menschlichen Geistes und *gebietet* daher, sich nicht mit einem von skeptizistischen Voraussetzungen abhängigen Weltbild abzufinden¹¹. Das ist an sich nicht neu; diesmal aber liegt die Pointe darin, daß dieser Imperativ nicht der *Ausgangspunkt* der folgenden Argumentation ist, sondern deren nachträgliche Beleuchtung aus der Warte der Offenbarung. *Ausgangspunkt* ist vielmehr die Statuierung von Mängeln im Verständnis des Verhältnisses mathematischer Theorien zur erfahrbaren Welt, und Mängel verlangen nach Behebung. Es handelt sich also um eine Art *Selbstkorrektur der Physik*. Der hier skizzierte Vorschlag – die Identifizierung einer Reduktion und das sich daraus ergebende konstruktive Programm, welches mit der Aufhebung dieser Reduktion beginnt – ist also nicht der christlichen Offenbarung entnommen. Er wird dementsprechend hier nur skizziert, aber immerhin präzise genug, um zu zeigen – hier liegt die zweite Pointe –, daß ein möglicher Zuwachs an Einsehbarkeit der Welt *metaphysischer* Art ist.

¹¹ Es ist gewissermaßen der theologische Rückhalt für die Frage von T. S. Eliot: »Where is the wisdom we have lost in knowledge? Where is the knowledge we have lost in information?« aus: Choruses from »The Rock«, I.

Daraus ergibt sich das Anliegen der folgenden Darlegungen. Es geht weder um eine Diskussion der physikalischen Kosmologie¹² noch sonstiger spezieller Themen wie zu Galileis Zeiten. Es soll vielmehr an einem konkreten Fall dargestellt werden, wie der epistemologische Optimismus der christlichen Offenbarung seinen Widerhall in bestimmten Verstehensbemühungen der materiellen Welt haben kann. Diese bestimmten Verstehensbemühungen sind derzeit nur ansatzweise entwickelt, aber weit genug, um erkennen zu lassen, daß und wie sie auf einen Weisheitshorizont zustreben. Die beiden folgenden Abschnitte über Physikalisches (I) und Philosophisches (II) stecken den Rahmen dazu ab. Die theologische Behauptung betrifft also die *Einsichtigkeit* der erfahrbaren Welt, und dem philosophischen und wissenschaftlichen Diskurs obliegt es, diese Einsichtigkeit explizit zu machen. Hier liegt der Schlüssel zur Autonomie philosophischen und wissenschaftlichen Denkens ebenso wie ihre »klimatische Verwandtschaft« mit der christlichen Offenbarung. Das wird auch durch die Reihenfolge der Abschnitte deutlich.

I. Physikalisches

I. Doppelte Reduktion

Physik ohne Mathematik ist fast undenkbar. Die Konzentrationskraft der mathematischen Rationalität hat die Physik zu den Einsichten und dem kaum zu überschätzenden Erfolg verholfen, der sich vor jedermanns Augen technologisch entfaltet. Daß dadurch die Welt immer mehr durch das Filter der Mathematik gesehen wird, ist psychologisch nur verständlich¹³. Jedermann kann zählen und nach hinreichender Lernzeit auch messen, die Ergebnisse dieser Tätigkeiten mit mathematischen Objekten identifizieren und mit ihnen nach mathematischen Regeln hantieren. Wenige zweifeln an der *Existenz* eines Verhältnisses von Mathematik zur materiellen Welt, aber niemand hat bisher eine Charakterisierung dieses Verhältnisses angegeben. Die Situation ist in etwa analog zur Medizin: nicht selten hat man wirksame Medikamente, weiß auch sehr gut über deren chemische Eigenschaften Bescheid, hat

¹² Beim Thema »Kosmologie« stiftet die Engführung von zeitlichem Anfang und Schöpfungsakt nach wie vor viele Unklarheiten. Die thomasische Unterscheidung »creatio non est mutatio« und die Bestimmung des Arbeitsgebietes der Physik innerhalb der »mutatio« ist wohl am besten geeignet, die Wogen zu glätten. Vgl. dazu etwa: Carroll, William, Thomas Aquinas and Big Bang Cosmology, Sapientia, 53 (1998), 73–95.

¹³ Ein Zitat für viele: »Although mathematics and physics have grown apart in this century, physics has continued to stimulate mathematical research. Partially because of this, the influence of physics on mathematics is well understood. However, the contributions of mathematics to physics are not as well understood. It is a common fallacy to suppose that mathematics is important for physics only because it is a useful tool for making computations. Actually, mathematics plays a more subtle role which in the long run is more important. When a successful mathematical model is created for a physical phenomenon, that is, a model which can be used for accurate computations and predictions, the mathematical structure of the model itself provides a new way of thinking about the phenomenon ... « Reed, M., Simon, B., Methods of Modern Mathematical Physics, vol. I, Academic Press, New York, San Francisco, London, 1972, Introduction (p. ix).

aber (abgesehen vom *Heilerfolg* und *eventuellen Nebenwirkungen*) kaum eine Vorstellung darüber, *wie sie im Organismus* wirken. Die Kluft zwischen Erfolg einer mathematisch-physikalischen Theorie und Verstehen ihres Verhältnisses zur Welt ist extrem in der Quantentheorie.

Die Quantentheorie hat eine Schlüsselrolle inne, denn sie bezieht sich sowohl auf die Mikrowelt wie auf das Universum im ganzen, dessen Frühphasen weder mit der klassischen Newtonschen noch mit der Einsteinschen Gravitationstheorie, sondern nur quantentheoretisch beschreibbar sind. Nur im »Mesokosmos« scheint die Quantentheorie weniger relevant zu sein. Hinsichtlich ihres *Verständnisses* gibt es jedoch ein weites Spektrum: eine qualifizierte Minderheit erkennt ihren Erfolg an, verneint jedoch die Möglichkeit eines tieferen Verständnisses¹⁴. Die große Mehrheit benutzt die Quantentheorie schlicht als mathematisches Werkzeug oder hängt einer der konkurrierenden *Interpretationen* an, worunter sich die verschiedenen Versionen der Kopenhagen-Interpretation befinden. Hier herrscht große Diversität. Wiederum eine sehr kleine, wenngleich qualifizierte Minderheit sucht nach Begründungen der Quantentheorie, ausgehend von anderen theoretischen Konstrukten¹⁵. Jedenfalls spricht alles dafür, daß erst der Status der Quantentheorie geklärt sein sollte, ehe man sich auf Grundsatzdiskussionen wie »physikalische Kosmologie vs. Schöpfung« einläßt. – Alle weiteren Darlegungen dieses Abschnitts konzentrieren sich aus der Perspektive der Erfahrung auf die Messung als »Schnittstelle« zwischen erfahrbarer Welt und Mathematik.

2. Messung: Erkenntnismittel und Naturprozeß

Charakteristisch für die physikalische Erforschung der unbelebten materiellen Welt sind Messen und Zählen. Jedermann kann zählen und nach hinreichender Lernzeit auch messen, die Ergebnisse dieser Tätigkeiten mit mathematischen Objekten identifizieren und mit ihnen nach mathematischen Regeln hantieren. Dabei scheint Zählen noch fundamentaler zu sein als Messen, denn letzteres wird meist als ein Vergleich gesehen, weil es das Abzählen von Einheiten beinhaltet. Wenn man weiterfragt, was eine physikalische Einheit (wie das Meter) zur Einheit macht und worauf

¹⁴ Zwei prominente Stimmen (Penrose und Feynman) mögen für viele stehen: »I should begin by expressing my general attitude to present day quantum theory, by which I mean standard, non-relativistic quantum mechanics. The theory has, indeed, two powerful bodies of fact in its favour, and only one thing against it. First, in its favour are all the marvellous agreements that the theory has had with every experimental result to date. Second, and to me almost as important, it is a theory of astonishing and profound mathematical beauty. The one thing that can be said against it is that it makes absolutely no sense!« Penrose, R., Gravity and State Vector Reduction, in: R. Penrose and C. J. Isham (eds.), Quantum Concepts in Space and Time. Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 129.

Ebenso: »I think, it is safe to say, that no one understands quantum mechanics. Do not keep saying to yourself, if you possibly can avoid it, »But how can it be like that?« because you will go »down the drain« into a blind alley from which nobody has yet escaped. Nobody can know how it can be like that.« Feynman, R.P., zitiert in Herbert, N., Quantum Reality: Beyond the New Physics, Garden City, N.Y., Doubleday Anchor Books, 1985, p. xiii.

¹⁵ Der aufwendigste Versuch stammt wohl von G. Ludwig, Foundation of Quantum Mechanics, 2 vols., Springer-Verlag, Berlin – Heidelberg – New York, 1983/85, und: An Axiomatic Basis for Quantum Mechanics, 2 vols., Springer-Verlag, Berlin – Heidelberg – New York, 1985/86.

die Kommensurabilität gründet, die für einen Vergleich zweier Seiten nötig ist, wird deutlich, daß Messen und Maße schwerlich letztbegründende Wirklichkeiten sind. Allerdings ist auf die Frage nach dem Grund der Kommensurabilität bisher keine allgemein anerkannte Antwort gegeben worden. Den faktischen Fortschritt der Physik hat diese Erkenntnislücke jedoch wenig behindert.

Der entscheidende Grund dafür ist wohl die Tatsache, daß Messen lediglich als *Mittel* zur Erkenntnisgewinnung angesehen wurde. Das drückt sich in der Auffassung aus, daß die Messung mittels Wechselwirkung eines »kleinen« Instruments und eines »großen« Objekts geschieht, so daß die Störung »klein« ist und praktisch vernachlässigt werden kann. Hier ist zwar *praktisch* klar, was »klein« und »groß« bedeutet, aber *theoretisch* scheint eher eine *petitio principii* vorzuliegen, weil die Beurteilungen als »klein« oder »groß« selbst Resultate von Messungen sind. Bei mikro-physikalischen Prozessen ist der Unterschied »klein/groß« nicht realisierbar, es treten außerdem starke Schwankungen von einem individuellen Ergebnis zum nächsten auf, was – so das geläufige Argument – auf eine unvermeidbare *Störung* hindeutet, die obendrein *unkontrollierbar* sei¹⁶.

Da der Meßprozeß nur ein notwendiges Mittel ist, wird leicht vom Meßgerät abstrahiert. Von da zur pragmatischen Sprachregelung, daß die Messung zeitlich und räumlich begrenzt sei, ist es nur ein kleiner Schritt. Dadurch werden Meßobjekt und -gerät als prinzipiell isolierte Gegenstände angesehen, die nur gelegentlich wechselwirken. Erst dadurch wird der herkömmliche Begriff »Ergebnis einer Messung« als sinnvoll angesehen. Die Redewendung »Messung ist eine Störung« ist wohl das klarste Indiz dafür, daß sie ausschließlich als *Erkenntnismittel* betrachtet wird.

¹⁶ Auch hier zwei Zitate, welche trotz ihres Alters und der inzwischen erfolgten Distanzierung von einer deterministischen Naturbeschreibung durchaus noch das allgemeine Bewußtsein der Physiker treffen: »In der Tat beruht unsere gewöhnliche Naturbeschreibung und insbesondere der Gedanke einer strengen Gesetzmäßigkeit in den Vorgängen der Natur auf der Annahme, daß es möglich sei, Phänomene zu beobachten, *ohne sie merklich zu beeinflussen*. Einer bestimmten Wirkung eine bestimmte Ursache zuzuordnen, hat nur dann einen Sinn, wenn wir Wirkung und Ursache beobachten können, ohne gleichzeitig in den Vorgang *störend* einzugreifen.« Heisenberg, W., *Physikalische Prinzipien der Quantentheorie* (verfaßt 1929/30), Bibliographisches Institut, Mannheim, 1958, IV.3. – »Wir *zerstören* durch den beim Experiment notwendigen Eingriff gewisse, für die Welt im Kleinen charakteristische Zusammenhänge.« (Hervorhebungen von uns.) Heisenberg, W., *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften*, S. Hirzel-Verlag, Stuttgart, ⁹1959, S. 103.

Ähnlich Einstein/Podolsky/Rosen: »Jede ernsthafte Betrachtung einer physikalischen Theorie muß die Unterscheidung berücksichtigen zwischen der objektiven Realität, die von jeder Theorie unabhängig ist, und den physikalischen Begriffen, mit denen die Theorie operiert ... Jedes Element der physikalischen Wirklichkeit muß sein Gegenstück in der physikalischen Theorie haben ... Wenn wir, ohne irgendwie *störend* in ein System einzugreifen, mit Sicherheit (d.h. mit einer an Einhelligkeit grenzenden Wahrscheinlichkeit) den Wert einer physikalischen Größe *voraussagen* können, dann existiert ein Bestandteil der physikalischen Realität, der dieser physikalischen Größe entspricht.« (Hervorhebungen von uns.) Einstein, A., Podolsky, Rosen, *Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?* *Phys. Rev.*, 47 (1935), S. 777f., Abgedruckt in Wheeler, J./Zurek, H., *Quantum Theory and Measurement*, Princeton UP, 1983, p. 138ff. Übersetzung zitiert aus: Schilpp, Paul A., *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955 (unveränd. Neudruck 1979), S. 166f. Das Gewicht dieses Zitats ist sowohl durch die Kompetenz seiner Autoren als auch dadurch gegeben, daß es ein halbes Jahrhundert Problemgeschichte der Quantentheorie mitbestimmt hat.

Um so erstaunlicher ist es, daß niemand ernsthaft bestreitet, daß auch das Meß- oder Experimentiergerät ebenso Teil dieser Welt ist wie das Versuchsobjekt. Im Prinzip können daher Meßobjekt und -gerät ihre Funktionen vertauschen; nur das Interesse des Experimentators, nicht die Natur bestimmt, welches das Meßobjekt ist. Kurzum: *beide Seiten einer Messung haben beide Funktionen inne*. Vor jeglicher Indienstnahme durch einen menschlichen Experimentator ist eine Messung und überhaupt jegliche Konfrontation zweier oder mehrerer materieller Dinge – Experiment – ein *Naturprozeß* wie jeder andere. Die planvolle Anordnung sowie Durchführung einer Konfrontation mehrerer Dinge ändert nichts daran. Daran schließen sich zwei folgenschwere Schritte an, die zusammen mit dem Begriff »doppelte Reduktion« belegt werden sollen.

3. Doppelte Reduktion

Der erste Schritt der erwähnten Reduktion besteht in der Abstraktion von der Meßwechselwirkung außerhalb gewisser zeitlicher und/oder räumlicher Grenzen. Erst durch diese Begrenzung wird es möglich, eine wie auch immer geartete Eigenschaft des Prozesses als »Meßergebnis« oder »Maß« zu definieren. Bemerkenswerterweise widerspricht dieser Modellvorstellung die allgemeine Überzeugung, daß die Gravitation weder räumlich noch zeitlich begrenzt ist. Wenn es jedoch zu konkreten theoretischen Ansätzen oder zu pragmatischen Rechenproblemen kommt, wird in der Regel argumentiert, daß die Gravitation im Vergleich zu anderen Kräften vernachlässigbar sei. *Der zweite Schritt der erwähnten Reduktion besteht in der Abstraktion vom Meßgerät und somit davon, daß ein gemäß dem ersten Schritt gewonnenes Meßergebnis (oder Maß) gleichermaßen zu beiden Seiten gehört.* Da Maße das (wichtigste, wengleich nicht einzige) Bindeglied zwischen erfahrbarer Welt und mathematischer Theorie darstellen, ermöglicht es diese Abstraktion, die Theorie auf *individuelle* Gegenstände zu beziehen. Das ist Praxis des täglichen Lebens und daher von erheblichem psychologischen Gewicht: jedermann ist gewohnt, Gegenstände »nach Maß« zu kaufen. Jedermann ermittelt das Maß mit einem Maßstab, aber ebenso leicht abstrahiert jedermann vom Maßstab und konzentriert sich auf den Gegenstand des Interesses.

4. Begründungsumschlag von der Erfahrung zur Theorie

Die doppelte Reduktion ermöglicht die Umwandlung der Physik von einer erfahrungsgegründeten Wissenschaft in eine theoriegegründete. Die Zuschreibung von Maßen und sonstigen experimentellen Ergebnissen zu *einer* von beiden Seiten des Experiments läßt nämlich auch die Möglichkeit zur Zuschreibung zu beiden Seiten, aber *getrennt*, offen. Das wiederum bedeutet, daß die theoretische Beschreibung mehrerer einzelner Gegenstände zur gleichfalls theoretischen Beschreibung eines beliebigen Prozesses, insbesondere also eines Meßprozesses zusammengefügt werden kann. Dieser Grundgedanke ist bisher weder im Detail durchgeführt noch seine Unausführbarkeit theoretisch bewiesen worden. Es bleibt also bis auf weiteres bei der suggestiven Fiktion einer totalen »Absorbierung« materieller Realität in eine Theorie: die Realität wäre nichts anderes als ihr mathematisches Modell.

Vielleicht wäre dieser Gedanke ohne die Quantentheorie nicht weiterverfolgt worden. Hier hat schließlich unter dem Schutzschild der doppelten Reduktion der Gedanke Gestalt gewonnen, daß der Meßprozeß ein natürlicher Prozeß ist. So hat sich in den letzten Jahrzehnten das Sondergebiet der *Quantentheorie* der Messung herausgebildet. Dieser an sich begrüßenswerte gedankliche Fortschritt der Verbindung beider Aspekte – Erkenntnismittel und Naturprozeß – führt zu einer Art Reflexivität, aber nicht in der realen Welt, sondern in der Theorie. Auch hier geht es darum, das Resultat einer Messung aus dem *theoretisch beschriebenen* Verhalten *jeder einzelnen* der beteiligten Seiten (also Versuchsgerät und -objekt) heraus einsehbar zu machen. Da Meßprozesse sich in nichts außer ihrer Planung von anderen natürlichen Prozessen unterscheiden – so die allgemeine Auffassung –, muß eine derartige Theorie ihre eigene experimentelle Auffindung beschreiben können¹⁷. Damit aber wird nicht weniger als die *Ausschließlichkeit* der Theorie als Quelle physikalischer Erkenntnis behauptet. Hier stellen sich natürlich schwierige Fragen wie beispielsweise die nach der Selbstkonsistenz einer Theorie und nach dem Woher bestimmter Charakteristiken einer Theorie vor dem noch ungeformten Hintergrund einer allgemeinen mathematischen Axiomatik¹⁸.

Das Projekt ›Quantentheorie der Messung‹ ist also eine Art *Schrittmacher des Selbstverständnisses der Physik und damit ihres geistigen Klimas überhaupt*. Von der doppelten Reduktion bis zur semantisch konsistenten Theorie ist es im Grundsätzlichen nur ein kleiner Schritt, auch wenn mathematisch-technisch zwischen heute und den bescheidenen Rechnungen eines Galilei geistige Lichtjahre liegen. Die konstruktivistische Absichtserklärung ist nunmehr explizit; erkenntnistheoretisch sind Beobachtung und Experiment lediglich ein *methodisches a priori*, welches zwar stets als Gelegenheit zur *Anwendung* der Theorie erhalten bleibt, aber zu

¹⁷ Ein relativ frühes Zeugnis von der Absicht einer revolutionären Umwandlung der Physik ist folgende Äußerung C. F. von Weizsäckers: »Eine Theorie soll semantisch konsistent heißen, wenn sie die zur Messung der in ihr vorausgesetzten Grundgrößen notwendigen Meßprozesse *selbst* als mögliche Naturvorgänge beschreibt.« Die *empirische* Interpretation solcher Theorien ist dabei lediglich eine »äußere Semantik«, zu der als eigentliches operatives Moment der Theorie die »innere Semantik« hinzukommen muß: »Ich nenne die *innerhalb einer Theorie* durchgeführte Interpretation ihrer eigenen Grundgrößen durch die Theorie der Messung dieser Größen die innere Semantik der betreffenden Theorie.« Weizsäcker, C. F. v., Zur begrifflichen Analyse der Quantenfeldtheorie, Unveröffentlichtes Manuskript. Zitiert und kommentiert in: Klüver, J., Operationalismus. Kritik und Geschichte einer Philosophie der exakten Wissenschaften, problemata, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1971, S. 167; Hervorhebung von uns.

¹⁸ Mit einer etwas saloppen Formulierung könnte man sagen, daß die Mathematik die Stelle der Metaphysik eingenommen hat. Dies wird auch so verstanden: »We shall hope to have established a systematic description of the quantum mechanical measurement process together with a concise formulation of the measurement problem. In our view the generalized mathematical and conceptual framework of quantum mechanics referred to above allows for the first time for a proper formulation of many aspects of the measurement problem *within* this theory, thereby opening up new options for its solution. Thus it has become evident that these questions, which were sometimes considered to belong to the realm of philosophical contemplation, have assumed the status of well-defined and tractable *physical* problems.« Busch, P., Lahti, P. J., Mittelstaedt, P., The Quantum Theory of Measurement, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, ²1996, Preface (Schlußbemerkung), p. IX. Hervorhebungen von den Autoren. Die hier deutlich werdende Geringschätzung »philosophischer Kontemplation« ist Anlaß genug, sie zu verteidigen; vgl. IV. Theologisches, 3. Kontemplation.

ihrer Konstruktion nicht erforderlich ist – so jedenfalls der Anspruch. Wenig macht es aus, daß der Verwirklichung dieses Projekts derzeit schier unüberwindliche Schwierigkeiten im Wege zu stehen scheinen¹⁹. Auch kann eingewendet werden, daß eine sich selbst begründende Theorie *nicht bekannt* ist und daß ihre Erstellung unter Hinzuziehung oder Inspiration bisheriger Theorien mit methodischer Vorsicht zu betrachten ist.

Insgesamt kann man feststellen, daß die Sicht von Experimenten als Erkenntnis-mittel *und* zugleich Naturprozeß in einer *Theorie* des Meßprozesses nicht ausgewogen ist. Wurde vor hundert Jahren die Messung als *Erkenntnismittel* betont, ist es heute die Messung als *Naturprozeß*, aber *erst nach* ihrer Abbildung in eine (wenn-gleich als unzulänglich angesehene) Theorie. Von daher sind die heutigen Ansätze zur theoretischen Selbstbegründung von Experimenten oder speziell Messungen grundsätzlich unzulänglich. Das Verquere der gegenwärtigen Situation liegt also darin, daß die doppelte Reduktion einerseits den herkömmlichen Begriff »Messung« überhaupt erst *ermöglicht*, aber *zugleich* den Begriff der Störung nach sich zieht, was den Ansatz wenig sinnvoll erscheinen läßt, die doppelte Reduktion durch eine Theorie der Messung aufzuheben.

Die vorstehenden Darlegungen machen deutlich, daß das Verständnis des Verhältnisses zwischen mathematischer Theorie und erfahrbarer Welt nicht auf der Theorie fußen kann. Es scheint daher nötig zu sein, den historischen Werdegang der Physik noch einmal mit Siebenmeilenstiefeln und unter Auslassung von Sackgassen zu durchschreiten. Begrenzte Rearrangements genügen nicht. Es ist die *mathematische Theorie*, welche einer Begründung bedarf, und nicht die Kategorien bisheriger Erfahrung, die einer theoretischen Interpretation bedürfen. Bevor wir in der entgegengesetzten Richtung weitere Überlegungen anstellen, soll ein kurzer Blick auf die philosophische Szene geworfen werden, insofern sie für den Physikbetrieb und das Selbstverständnis der Physik relevant ist.

II. Philosophisches: Skeptizismus

Die Arbeitsmethode der mathematischen Physik ist wie ihr Arbeitsgerät hypothetisch-deduktiv. Die Komplexität physikalischer Probleme tut das ihre, in Verbindung mit dieser Arbeitsweise Begriffe wie »Evidenz« und »Wahrheit« zurückzudrängen und andere wie »Hypothese« und »Modell« hervorzuheben. Bedingt durch die Stellung, welche die Mathematik in der Physik im Lauf der letzten hundert Jahre eingenommen hat, und zugespitzt durch das historische Ereignis »Quantentheorie«, hat

¹⁹ Busch, P., Shimony, A., Insolubility of the quantum measurement problem for unsharp observables; in: Stud. Hist. Phil. Mod. Phys. Vol 27 (1996), No. 4, pp. 397–404. Etwas philosophischer: Mittelstaedt, P., The Interpretation of Quantum Mechanics and the Measurement Process, Cambridge University Press, 1997. Eine weniger technische Einführung in die Problematik findet sich unter dem Titel »Zur Quantentheorie der Messung« (Busch, P./Mittelstaedt, P.) in: Mainzer, K./Schirmacher, W. (Hrsg.), Quanten, Chaos und Dämonen. Erkenntnistheoretische Aspekte der modernen Physik, BI-Wissenschaftsverlag, Mannheim, 1994; S. 107–130.

sich ein merkwürdiger Gegensatz ergeben: der Tendenz der Mathematik zum Metaphysikersatz – Stichwort »Theorie des Meßprozesses« – steht ein Unwissen über die Beziehung von Mathematik und materieller Welt gegenüber – Stichwort »Interpretationen der Theorie«. Oder vielleicht sollte man sagen, daß das Unwissen die Stellung der Mathematik als Metaphysikersatz festschreibt. Nur die Existenz dieser Beziehung steht außer Frage. Das unablässige Suchen nach Interpretationen der Quantentheorie gibt dies implizit zu. Zu alledem befindet sich historisch die Physik nach Kant in einer philosophischen Großwetterlage, die wohl kaum anders als »skeptisch« bis »skeptizistisch« bezeichnet werden kann.

Um es einmal polemisch zu sagen: Der klassische Zuspruch in die Ohren der Skeptiker seit Aristoteles ist der, daß sie schweigen sollten, gerade weil sie meinen, einschließlich der eigenen Position nur Unsicheres zu sagen zu haben. Aber dieses Jahrhundert hat neben solchen, die den Relativismus zum Dogma erheben, auch dogmatische Skeptiker gesehen, und dem dogmatischen Anteil in ihren Argumenten kann und soll man etwas entgegenen. Dogmatischer Skeptizismus nämlich *existiert* nicht einfach; er hat wie viele Doktrinen eine *Ausbreitungsstrategie*. Sie besteht darin, eine begriffliche Plattform zur Verbreitung eines *Klimas* der Vorläufigkeit und Unsicherheit zu schaffen. Mindestens im Bereich der exakten Naturwissenschaften ist in dieser Hinsicht der Einfluß Karl Poppers am tiefgreifendsten und nachhaltigsten. Bekannt ist die auf ihn zurückgehende Einführung der *Falsifizierung* anstatt der *Verifizierung*, was auf den grundsätzlichen Einwand stößt, daß Falsifizierung einen Wahrheitsbegriff voraussetzt. Der zweite Zug seines Denkens ist der erkenntnistheoretische Skeptizismus²⁰. Damit verbunden ist der dritte, antimetaphysische Zug der Ablehnung von Letztbegründungen²¹. Die Folge ist eine rein pragmatische Sicht der

²⁰ »Wir stolpern nicht über Erfahrungen, wir lassen sie auch nicht über uns ergehen wie einen Strom von Erlebnissen, sondern wir *machen* unsere Erfahrungen; *wir* sind es, die die Frage an die Natur formulieren, *wir* versuchen immer wieder, die Frage mit aller Schärfe auf ›Ja‹ oder ›Nein‹ zu *stellen* – die Natur antwortet nicht, wenn sie nicht gefragt wird – und schließlich sind es ja doch nur *wir*, die die Frage beantworten; *wir* setzen die Antwort fest, nach der wir die Natur fragten, wenn wir die Antwort streng geprüft, uns lang und ernstlich bemüht haben, die Natur zu einem eindeutigen ›Nein‹ zu bewegen.« Logik der Forschung, Mohr, Tübingen, ⁸1984, Nr. 85. (Hervorhebungen von Popper.) Die erste Auflage von Logik der Forschung erschien 1934 in Wien.

Die Überlappung mit Kant ist offenkundig. Zum Vergleich: »Denn Gesetze existieren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit notwendig, auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt.« KrV, B, 164. Herausgabe von R. Schmidt, Unveränderter Neudruck der Ausgabe von 1930, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1967, Philosophische Bibliothek, Bd. 37a. Vgl. die Formulierung in KrV, A, 127.

²¹ »I do not believe in the essentialist doctrine of ultimate explanation.« ... There is a view called »modified essentialism« – with emphasis upon the word ›modified‹. This ... view which I uphold modifies essentialism in a radical manner. First of all, I reject the idea of an ultimate explanation: I maintain that every explanation may be further explained ... Secondly, I reject all *what-is questions*: questions asking what a thing is, what is its essence, or its true nature. For we must give up the view, characteristic of essentialism, that in every single thing is an essence, an inherent nature or principle (such as the spirit of wine in wine), which necessarily causes it to be what it is, and thus to act as it does. This animistic view explains nothing

Wahl einer Theorie als »gut«²². Damit wiederum geht Hand in Hand die Bezweifelung des Wachstums wissenschaftlicher Einsicht²³. David Stove, ein erklärter Neopositivist und also aus demselben Lager wie Popper, sieht darin Absicht und Methode²⁴.

... The third and last modification of essentialism is this. We must give up the view, closely connected with animism (and characteristic of Aristotle as opposed to Plato), that it is the essential properties in each individual or singular thing which may be appealed to as the explanation of this thing's behaviour. For this view completely fails to throw any light whatever on the question why different individual things should behave in like manner. If it is said, »because their essences are alike«, the new question arises: *why should there not be as many different essences as there are different things?* Plato tried to solve precisely this problem by saying that like individual things are the offspring, and thus copies, of the same original »Form« ... Plato's solution was rejected by Aristotle; but since Aristotle's version of essentialism does not contain even a hint of a solution, it seems that he never quite grasped the problem.« Popper, K. R., *Objective Knowledge*, Revised Edition, 1979, p. 194 f., Chap. 5, (»The aim of science«); Hervorhebungen von Popper.

²² »In other words, there is no »absolute reliance«; but since we *have* to choose, it will be »rational« to choose the best tested theory. This will be »rational« in the most obvious sense of the word known to me: the best-tested theory is the one which, in the light of our *critical discussion*, appears to be the best so far ... « (*Objective Knowledge*, p. 22; vgl. auch p. 20).

²³ So Wolfgang Stegmüller, langjähriger Nestor analytischer Wissenschaftsphilosophie in Deutschland: »Obzwar man heute gern bereit ist zuzugeben, daß uns ein vollkommenes Verständnis der Phänomene *Wissenschaft* und *wissenschaftlicher Fortschritt* fehlt, nimmt man doch meist das Faktum dieses Fortschritts als etwas Selbstverständliches hin. Auch dafür fehlt jede Berechtigung. Es ist a priori überhaupt nicht zu erwarten, daß wir zu brauchbaren Theorien über die Welt gelangen. A. Einstein wird die Äußerung zugeschrieben, daß es zu den unverständlichsten Dingen dieser Welt gehöre, daß die Welt für uns verständlich sei. Und auch diese Verständlichkeit ist, wie man hinzufügen könnte, eine sehr begrenzte und ewig problematische. Unsere Unwissenheit ist grenzenlos und ernüchternd. Ja, es ist gerade der überwältigende Fortschritt der Naturwissenschaften ..., der uns immer wieder von neuem die Augen für unsere Unwissenheit öffnet«, in: Stegmüller, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, Bd. II, I, Theorie und Erfahrung, Nachwort; Springer-Verlag, Berlin – Heidelberg – New York, 1974, S. 472. Dazu höre man R. Spaemann: *Aufgabe der Philosophie ist es, »das, was die Gemüsefrau immer schon wußte, in Schutz zu nehmen gegen den fortgesetzten Versuch einer gigantischen Sophistik, es ihr auszureden«*. Spaemann, Robert, *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, Ph. J., 81 (1974), S. 142.

²⁴ »Much more is now than was known fifty years ago, and much more was known then than in 1580. So there has been a great accumulation or growth of knowledge in the last four hundred years. This is an extremely well-known fact, which I will refer to as (A). A philosopher, in particular, who did not know it, would be uncommonly ignorant. So a writer whose position inclined him to deny (A), or even made him at all reluctant to admit it, would almost inevitably seem, to the philosophers who read him, to be maintaining something extremely implausible. Such a writer *must* make that impression, in fact, unless the way he writes effectively disguises the implausibility of his suggestion that (A) is false.

Popper, Kuhn, Lakatos and Feyerabend, are all writers whose position inclines them to deny (A), or at least makes them more or less reluctant to admit it ... These are the very writers who are now regarded by most philosophers as giving an account of science more plausible than any other. So if what I have said is true, they must write in a way which effectively disguises the implausibility of their position ...

Everyone would admit that if there has ever been a growth of knowledge it has been in the last four hundred years. So anyone reluctant to admit (A) must, if he is consistent, be reluctant to admit that there has ever been a growth of knowledge at all. But if a philosopher of science takes a position which obliges him, on pain of inconsistency, to be reluctant to admit *this*, then his position can be rightly described as irrationalism or relativism.« ... In view of what has just been said we are entitled to ask: »How do they manage to be plausible, while being in general so irrationalist as they are? For example, while being reluctant to admit (A)?« ... What is required ... is to show in detail how the general tendency to conflate the history with the philosophy of science is carried out in the writings of the mentioned authors, in such a way as to disguise their irrationalism and make it plausible. We need a catalogue of the literary devices by which this trick is turned.« – Stove, Charles David, *Popper and after*, Pergamon, Oxford, 1982, p. 3f.

Erster Teil der Analyse Stoves ist die Identifizierung zweier Techniken; deren erste ist die *Neutralisierung positiver Begriffe* wie »wahr«, »Beweis«, »Kenntnis«, »Wissen«, »Entdeckung«, »verifizieren«, »verstehen«, »Erklärung«, »Lösung«. Die zweite hört auf den Namen *Sabotage logischer Ausdrücke*²⁵. Der zweite, wichtigere Teil der Analyse besteht in dem Nachweis, daß Popper, Kuhn, Feyerabend und Lakatos darin übereinstimmen, daß sie *Induktion* für einen unzulässigen (»invalid«) Weg wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung halten und in dieser Hinsicht die von David Hume begonnene Tradition fortsetzen²⁶.

In einer Naturwissenschaft, wo es nicht nur um allgemeine Zusammenhänge, sondern stets auch um konkrete Probleme geht, braucht dieses intellektuelle Klima natürlich nicht nur ein allgemeines Forum, sondern auch einen eigentlichen *Brennpunkt*. Ein solcher ist das bereits erwähnte Problem des Verstehens der Quantentheorie. Auch wenn die Detailanalyse der Wechselwirkung zwischen Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaft komplex ist, kann doch kein vernünftiger Zweifel daran bestehen, daß tatsächlich eine Wechselwirkung zwischen philosophischem Skeptizismus und der Behandlung der gewichtigeren Probleme der Physik existiert.

Der Einfluß Poppers konnte dort ansetzen, wohin die Kantsche Geistigkeit die Physiker bereits geführt hatte. Bedeutende Physiker des 19. und 20. Jahrhunderts haben dazu beigetragen, sie in der Physik heimisch zu machen oder zu festigen. Eine Stichprobe aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts möge genügen. Einstein zufolge sind theoretische Begriffe absolut willkürlich und »freie Erfindungen des menschlichen Geistes«²⁷. »Es gibt keinen Weg, einen Begriff aus den Erlebnissen selbst gewissermaßen herauswachsen zu lassen.«²⁸ Dann ist es nur folgerichtig, fest-

²⁵ »Neutralising a success-word is a device for wiping out cognitive achievement *after it has arrived*. Its counterpart for logical expressions would *prevent* cognitive achievement, if it had to travel along logical relations, which almost all cognitive achievement has to do sooner or later, from ever arriving. It is like blowing up railway tracks, holing water pipes, or cutting power-lines. Let us call it »sabotaging« a logical expression.« – Stove, ebd., p. 22.23; Hervorhebungen von uns.

²⁶ Stove, ebd., Part Two. Eine kürzere Präsentation in: Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, bes. Chap. I. 1991, Basil Blackwell, Oxford, UK. In Chap. VII begründet Stove seine neopositivistische Einstellung. Der gesamte Fragenkomplex der Induktion ist eine angelsächsische Domäne; hierzu vgl. vom gleichen Autor: *The Rationality of Induction*. Oxford, Clarendon Press, 1986. – Die Einschätzung der Induktionisten unter den Vertretern der Wissenschaftsphilosophie (wie Carnap, Hempel, Stegmüller) unterscheidet sich letztlich nicht wesentlich von der Popperschen, denn Induktion wird auf Hypothesen gegründet.

²⁷ Vgl. z.B. sein »erkenntnistheoretisches Credo« im Beitrag »Autobiographisches« in: Schilpp, Paul A., *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955 (unveränd. Neudruck 1979), S. 4 ff. Diese Auffassung deckt sich mit der Kantschen Auffassung von der Passivität der Sinne verbunden mit der Spontaneität des Verstandes. – »Ich lese die Prolegomena und fange an zu begreifen, welche suggestive Kraft von diesem Kerl (Kant) ausgeht. Wenn man die synthetischen Urteile a priori annimmt, ist man schon gefangen ... Immerhin ist es sehr hübsch zu lesen, wenn auch nicht so schön wie sein Vorgänger Hume, der auch bedeutend mehr gesunden Instinkt hatte.« (Einstein 1918 in einem Brief an Max Born, in: *Albert Einstein, Hedwig und Max Born: Briefwechsel 1916–1955*; Ullstein Sachbuch 34345, Frankfurt/Berlin, 1986, S. 25f.).

²⁸ Einstein, A., *Bemerkungen zu Bertrand Russells Erkenntnistheorie*, in: *The Philosophy of Bertrand Russell*, hrsg. Paul A. Schilpp, 1946, S. 278. Vgl. auch z.B. Jordan, P.: *Es ist unmöglich*, »mit unserer Erkenntnis hinauszukommen über die Sammlung, Ordnung und Beschreibung der Beobachtungstatsachen«. Daß diese von »realen Dingen« verursacht würden, ist schon eine Behauptung, die weit über den Bereich dessen hinausgeht, was ich in der unmittelbaren Erfahrung nachprüfen kann. Sie ist darum grundsätzlich sinnlos und zu verwerfen. *Physik des 20. Jahrhunderts*, Vieweg & Sohn, Braunschweig, 1949, o. S.

zustellen, daß es »das Unbegreiflichste in der Welt ist, daß sie begreiflich ist«²⁹. Ohne die Annahme einer Barriere zwischen Geist und Realität ist eher der Gedanke naheliegend, daß die Realität *aus sich heraus, konstitutionell* begreiflich ist. So fielen Poppers Ideen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf bereitetem Boden.

III. Aufhebung der doppelten Reduktion

Am Schluß von I. wird die Notwendigkeit deutlich, eine *Begründung* physikalisch-mathematischer Theorien zu suchen. Das mag vermessen oder wenigstens unangemessen erscheinen, aber der Doppelcharakter von Experimenten im allgemeinen und Messungen im besonderen als Erkenntnismittel *und* Naturprozeß läßt keine andere Wahl. Das in II. skizzierte intellektuelle Klima läßt dieses Unternehmen allerdings noch mehr als ein Antreten von David gegen Goliath erscheinen.

Andererseits bieten die bisherigen Befunde der Kritik durchaus Hinweise für die Behebung der Mängel. Die doppelte Reduktion ist eine Abstraktion, also ein ›Weglassen‹ oder ›Abstrich‹ von etwas, was bereits als existent bekannt ist. Solche Abstriche haben tatsächlich viele Anwendungen erst ermöglicht oder mindestens *Vereinfachungen* gebracht und sind in diesem Sinne *erfolgreich*. Zugleich aber verhindern sie den Aufschluß über die *gesamte* materielle Realität, weshalb es nicht verwunderlich ist, daß Reduktion die Einsehbarkeit der Natur verringert. Wie weiter oben dargelegt wurde, zerstört die doppelte Reduktion sogar die Reflexivität der Natur, welche im Doppelcharakter Erkenntnismittel und Natur wurzelt, so daß sie nachträglich in der Theorie wiedergewonnen werden muß. Angemessener ist es, diesen Doppelcharakter von Anfang an zu berücksichtigen. Damit ergibt sich ohne weiteres als Programm die *Aufhebung der doppelten Reduktion*. Das heißt natürlich, daß Theorien nicht im Argument *verwendet* werden dürfen, auch wenn man sie deshalb nicht gleich *vergessen* muß. Auf die Frage nach dem Ausgangspunkt des Begründungsdiskurses gibt es im wesentlichen zwei Antworten: Beobachtung und Erfahrung, was Fortführung der historischen Kontinuität der Physik als Erfahrungswissenschaft bedeutet. Oder aber irgendein anderes theoretisches Konstrukt, welches als hypothetische Grundlage gelten könnte, aber damit das Problem nur verschiebt.

²⁹ Einstein, A., On physical Reality, Franklin Institute, Journal, Bd. 221 (1936), S. 349 ff.; zitiert in P. A. Schilpp, Albert Einstein ..., S. 185. Man beachte jedoch die von Einstein nachdrücklich vertretene These, daß unsere Begriffe »freie Erfindungen des menschlichen Geistes« seien; vgl. auch Anm. 27 und 28. Das Wort von der »unbegreiflichen Begreiflichkeit« wird häufiger zitiert, erstaunlicherweise auch in Verlautbarungen im kirchlichen Bereich, dort allerdings wohl kaum in Übereinstimmung mit den sonstigen erkenntnistheoretischen Ansichten Einsteins; vgl. Oss. Rom. (engl.) vom 4. 11. 92, Faith can never conflict with reason, p. 2, Fußnote 9; ferner: Heller, Michael, vgl. Anm. 8; p. 148, Fußnote 5.

1. Reflexivität als Begründung, nicht als Ergebnis

Die Ausführung dieses Programms gehört nicht hierher³⁰, vielmehr sollen nur seine Grundideen kurz dargelegt werden. Sie beruhen auf Überzeugungen, die von praktisch allen Experimentalphysikern geteilt werden und von keinem theoretischen Physiker bisher wirksam entkräftet wurden:

(i) Es gibt viele Dinge in der materiellen Welt, und sie wirken gegenseitig aufeinander ein. Erst *Wechselwirkung* macht Experimente sinnvoll. Darüber hinaus kann es keine Beobachtungen oder Experimente (Wechselwirkungen) geben, mit denen wechselwirkungsfreie Räume nachgewiesen werden. Das ist für die Gravitation allgemeine Auffassung. Dazu kommt schließlich die spontane Einsicht, daß Dynamik im weitesten Sinne Zugang zur Verfaßtheit der wechselwirkenden Dinge ist – *agere sequitur esse*.

(ii) Die »vielen Dinge der materiellen Welt« werden als Exemplare von Arten oder als Zusammenballungen solcher Exemplare verstanden: *Elemente* – ob Atome oder Elementarteilchen, sind zweitrangig. Die Art-Exemplar-Struktur besteht in der unbelebten und auch in der belebten Welt. Sogar der flexibelste Evolutionismus sieht sich offensichtlich bisher gezwungen, die Klassifizierung von Individuen in Arten beizubehalten, also Entwicklung in den *Arten* anzusiedeln.

(iii) Vorstehende Aussagen sind Frucht von Beobachtung und Experiment und daher *hochgradig induktiv*. Damit ist auch die erkenntnistheoretische Position des Programms abgesteckt.

Daraus destilliert sich die Aufhebung der doppelten Reduktion in Tateinheit mit der Statuierung der erwähnten Reflexivität: die materielle Welt besteht ausschließlich aus elementaren Teilchen und ihren vielgestaltigen und variablen Zusammenballungen (Gase, Flüssigkeiten, Festkörper). *Das wiederum besagt nichts anderes, als daß elementare Teilchen sich durch ihr Verhalten gegenüber anderen Gegenständen als solche erweisen, die ihrerseits vollständig aus elementaren Teilchen bestehen und deren kollektive Eigenschaften folglich eine »Summe« der individuellen Verhaltenseigenschaften ist.* Dies ist eine Art *kollektiver Selbsterschließung* der Welt in ihren elementaren Teilen oder anders ausgedrückt eine *kollektive Reflexivität*. *Diese Reflexivität geht dem Beobachter durch die doppelte Reduktion verloren, und infolgedessen ist ihre Aufhebung die »Wiedergewinnung« von etwas bereits vorher Gewußten und daher Vorbedingung zur Überwindung des Sketizismus.*

Die geistige Verwandtschaft der Ausgangspunkte (i) und (ii) mit der thomistischen Version des aristotelischen Hylemorphismus fällt ohne weiteres ins Auge. Es zeichnet sich also ab, daß hier die *Einsehbarkeit der Natur auf dem Wege einer metaphysischen Schau* gesucht wird, ohne der mathematischen Dimension irgendwie Abbruch zu tun. Die Entfaltung dieses Programms muß nun zeigen, was wirklich daran ist. Die bisherigen Ergebnisse brauchen hier nur angedeutet werden: 1) Der

³⁰ Vgl. Larenz, Rudolf, Dualistische Verfaßtheit elementarer Teilchen als Grundlage ihrer dynamischen Ordnung, Dissertation Universität Köln 1997, 2. Auflage (in Vorbereitung).

Grund jeglicher Kommensurabilität liegt in der Exemplar-Art-Struktur materieller Dinge (beide Seiten eines Experiments werden durch letztlich gleichartige Dinge gebildet); 2) der Spin ist erste Eigenschaft aller Teilchen; universelle Teilcheneigenschaft; 3) Spin hängt eng mit den drei räumlichen Dimensionen zusammen; 4) der Teilchenspin steht in Beziehung mit der Lie-Algebra der Gruppe $SU(2)$ – ein erstes Element von Begründung der mathematischen Theorie. Vieles läßt vermuten, daß das Programm sich längs der Klassifizierung der Teilchen nach Arten entfaltet und gewissermaßen als Niederschlag davon mathematische Strukturen erzeugt.

IV. Theologisches:

Christliche Offenbarung und natürliche Einsichtigkeit

Wie die Anordnung der Abschnitte mit ihren Argumenten deutlich macht, haben diese *formal* nichts mit Theologie zu tun. Insbesondere stützen sie sich nicht auf eine religiöse Offenbarung. Damit ist auch von vornherein sichergestellt, daß Vergleiche biblischer Aussagen über die sichtbare Welt mit Beobachtungen, Experimenten und den aus ihnen gezogenen Folgerungen nicht unbedingt dem Wortlaut gemäß erfolgen müssen. In der Tat hat die Geschichte und die Galilei-Kontroverse im besonderen gelehrt, daß wortwörtliche Vergleiche beiden Seiten unangemessen sind. So statuiert das Alte Testament mehr als einmal die Schönheit und Ordnung der Welt und gewinnt daraus in Verbindung mit dem Wissen, daß die Welt erschaffen ist, ein Motiv zum Lobpreis des Schöpfers. Gestützt auf die biblische Lehre der Schöpfung und der Weisheit des Schöpfers, haben sich zu allen Zeiten Gedanken über den *Sinn* dieser Welt gerant, was einerseits mit der Vollkommenheit Gottes, andererseits mit seiner Vorsehung und der Lenkung der Welt zusammenhängt. Eine andere biblische Aussage betrifft den Status der Dinge dieser Welt als *geschaffen*. Hier wird außer der »Tatsache« des Geschaffenseins auch statuiert, daß Geschaffenes sich dem menschlichen Geist als solches zeigt. Nicht *Sinn* ist thematisiert, sondern *Einsehbarkeit* und *Wahrheit*. Zwei der drei Hauptstützen in der Schrift (Röm 1,19f und Apg 17,22–29) stellen die Einsehbarkeit lediglich fest; in Ws 13,5 wird überdies ausdrücklich die *Analogie* als Erkenntnisweg angegeben. Außerdem beinhalten alle drei Stellen eine Bewertung in dem Sinne, daß das Verfehlen oder Nichterreichen dieser Einsicht ebenso wie ihr Erreichen moralisch nicht neutral ist. Die unterschiedlichen Bedeutungsebenen von biblischen und naturwissenschaftlichen Aussagen über dieselbe erfahrbare Welt schließen also Gegensätze ebenso wie Übereinstimmungen aus. Dagegen enthalten diese Passagen eine erkenntnistheoretische Bewertung dessen, was menschlicher Geist über die erfahrbare Welt weiß oder wissen kann, und das trifft sich natürlich mit dem, was menschlicher Geist über sich selbst denkt.

Das traditionelle katholische Verständnis der erwähnten Passagen der Schrift hat sich in der Formulierung des 1. Vaticanums kristallisiert³¹, welche ausdrücklich Röm 1,20 zitiert und etwa folgendermaßen paraphrasiert werden kann: *Es ist geoffenbart, daß die Erfahrung der Dinge dieser Welt und sorgfältige Reflexion über sie ohne jegliche Kenntnis der christlichen Offenbarung zur Prägung des Begriffs »erschaffen« und damit zur Einsicht führt, daß diese Dinge auf ihren transzendenten Schöpfer als Ursache verweisen.* Dagegen ist nicht gesagt, wie diese Einsicht argumentativ erreicht werden kann; das ist menschlicher Forschung überlassen. Ebenso wenig wird behauptet, daß *jeder* diese Einsicht aus eigener Anstrengung tatsächlich erreicht, und nicht einmal die Tatsache, daß irgend jemand dies in einem bestimmten geschichtlichen Moment erreicht hat oder daß dies in Zukunft geschehen wird. Da der Mensch auch Gegenstand von *Selbsterfahrung* ist, ist es möglich, daß er sich selbst als Verweis auf seinen Schöpfer begreift, wodurch sich in seiner Erkenntnisfähigkeit zwei Aspekte verbinden: zum einen die Fähigkeit des menschlichen Geistes zu demjenigen geistigen Akt, sich selbst als geschaffen zu erkennen und genau damit ein Zeugnis für die natürliche Kraft zur Selbsteinsicht und zugleich die Selbsteinsehbarkeit abzulegen, und zum anderen die Erkenntniskraft hinsichtlich der Dinge außerhalb seiner selbst.

Während also in den Abschnitten I und II skizziert wurde, wie viele *Menschen* die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes verstehen und beurteilen, geht es hier um *Gottes* Auffassung von der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes, wenngleich diese nur mit ausschließlich menschlichen Verständigungsmitteln zum Ausdruck gebracht werden kann. Die Heilige Schrift tut das durch Bezugnahme in menschlicher Sprache auf die wahrnehmbare Welt. Nachdem Gott in der Heiligen Schrift die Erschaffung der Welt geoffenbart hat, wobei die Bedeutung des Wortes »erschaffen« ebenfalls aus der Schrift hervorgeht, offenbart er auch, daß der Mensch fähig ist, diese Begriffsprägung und die darin geschehende Einsicht *ohne Rekurs auf Offenbarung* aus seiner natürlichen Kenntnis der wahrnehmbaren Welt zu erheben. Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, daß diese Sicht Gottes von der Erkenntniskraft und Selbsteinschätzung des Menschen, ganz zu schweigen von seiner Transzendenzfähigkeit und der Möglichkeit ihres Gewährwerdens, weit entfernt ist von der derzeitig verbreiteten Selbsteinschätzung. Auf die moralische Komponente, wie sie in Ws 13,1 und Röm 1,18.20 zum Ausdruck kommt, soll hier nur hingewiesen werden³².

1. Folgen für die Einsehbarkeit in der Wissenschaft

Nun ist es allerdings nicht zulässig, die biblische Aussage über die Möglichkeit, geschaffene Dinge als solche zu erkennen und auf die Existenz der Ursache zu

³¹ Vgl. DS 3004 sowie 3026. Bekanntlich ist die Reflexion auf die Existenz des Schöpfers nie *ohne Kenntnis* der christlichen Offenbarung bis zu Ende gelöst worden, wohl aber *ohne ihre Benutzung*. Daß diese Position im außerkatholischen Raum aus verschiedenen Gründen nicht immer geteilt wird, ist bekannt, aber für unser außerhalb der natürlichen Theologie liegendes Thema unerheblich.

³² Vgl. Veritatis splendor, 34, zitiert in Fides et ratio, 25: »So besteht ... die für jeden schwerwiegende moralische Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen und an der anerkannten Wahrheit festzuhalten.«

schließen, ohne weiteres für die Einsehbarkeit der erfahrbaren Welt im Rahmen anderer Erkenntnisziele in Beschlag zu nehmen. Die Schrift spricht nämlich von Einsehbarkeit und Erkenntniskraft nicht absolut, sondern *in Hinsicht auf die Existenz und Verfaßtheit des Schöpfers*, also ein *bestimmtes* Erkenntnisziel. Auch sonst ist ja die Zielsetzung der Bibel verschieden von der bloßen Vermittlung von Wissen über Geschaffenes³³. Aber das biblische Argument läßt doch eine gewisse Ausweitung sowohl seitens der Erkenntniskraft des Geistes als auch seitens der Einsehbarkeit der Dinge der erfahrbaren Welt zu, denn sowohl die Gegenstände wie das Subjekt des Erkennens haben eine Eigenständigkeit und verschmelzen im Erkennen nicht zu einer bloßen Relation. Zum einen ändert sich nämlich die Lage, wenn nicht Wissensbereiche thematisiert sind, sondern der Erkennende selbst, der sich in jeglichem Erkennen Gott nähert. Darüber hinaus gehört insbesondere der Geist eines Menschen zu den Realitäten, die im Hinblick auf die Existenz und Verfaßtheit des Schöpfers einsichtig sind. Mit anderen Worten, es ist möglich, daß der menschliche Geist seine eigene Geschöpflichkeit ein-sieht, was zugleich bedeutet, daß er sich dieser Einsicht *bewußt* ist. Dieses Bewußtsein von der eigenen Einsichtskraft wird zwar an Hand eines bestimmten Erkenntnisziels erworben, aber durch den Selbstbezug besteht zugleich eine gewisse Unabhängigkeit vom Erkenntnisziel. Auch wenn sich diese Selbsterkenntnis historisch nie verwirklichen sollte, ist schon die Möglichkeit dazu real und damit Grundlage für ein *geistiges Klima* in Wissensbereichen auch außerhalb der natürlichen Theologie.

Zur Erkenntniskraft des menschlichen Geistes mit einer gewissen Unabhängigkeit vom Erkenntnisziel kommt die Einsichtigkeit der Dinge der erfahrbaren Welt mit einer gewissen Unabhängigkeit vom Erkenntnisziel. Der Grund dafür ist, daß »Geschaffensein« die Totalität einer Sache einschließlich aller ihrer Eigenschaften, Beziehungen und Aspekte umfaßt. Wenn einmal die Einsicht von der Verfaßtheit der Welt als geschaffen gewonnen ist, erstreckt sie sich auch auf alle diejenigen Realitäten, die auf dem Argumentationsweg nicht oder nur implizit beteiligt sind. *Daher ist grundsätzlich nichts von der Einsehbarkeit ausgeschlossen*, insbesondere also nicht die Naturgesetze.

Aus dieser Erweiterung des biblischen Arguments für die natürliche Theologie ergibt sich unmittelbar, daß Behauptungen, der Sinn der Quantentheorie sei unverständlich oder man könne nicht wissen, »warum es so sei« (vgl. Anm. 14), mit der in Röm 1,19 geoffenbarten Sicht nicht verträglich sind. Ferner stehen die mit den (kantisch inspirierten) Zitaten von Einstein, Jordan und anderen gemeinte Auffassung und das vom logischen Empirismus und verwandten philosophischen Strömungen erzeugte skeptizistische Klima mindestens in schroffem Kontrast zum erkenntnistheoretischen Klima, welches die christliche

³³ Vgl. etwa Joh 20,31; 1 Joh 5,13; Mt 19, 16 mit Joh 17,3; usw.

Offenbarung ohne Einschränkung erzeugt³⁴. Aus der Perspektive der christlichen Offenbarung über die Schöpfung besteht also eine fundamentale Harmonie zwischen allen Erkenntnisbereichen als differenzierte Teilhabe an dem Licht, welches von der natürlichen Theologie ausgeht.

Die Enzyklika *Fides et ratio* nennt als Grund dafür, daß Offenbarung und natürlich erlangte Einsicht nicht wie zwei (teilweise disjunkte) Behälter nebeneinanderstehen, seitens des erkennenden Subjekts seine radikale Offenheit zur »objektiven Wirklichkeit der Dinge«³⁵, welche logisch der Unterscheidung von Philosophie und Glauben vorausliegt und beide umfaßt. Das gesamte Kapitel III der Enzyklika *Fides et ratio* entwickelt diesen Gedanken. Alle Vernehmungsfähigkeiten des Menschen sind aus sich heraus auf dieses Ziel ausgerichtet: theoretisches und praktisches Denken (25), das reflexive und spontane Denken (vgl. 30), die zwischenmenschlichen Beziehungen (31–33), Tradition, Kultur, Religion (vgl. 24). Seitens der erkannten Wirklichkeit ist der Grund für diesen untrennbaren Zusammenhang von natürlicher und offenbarter Erkenntnis die Universalität³⁶ und Einheit³⁷ der Wahrheit. Das bedeutet, daß es nicht mehrere parallele Letztbegründungen geben kann, so daß jegliche menschliche Bemühung um Letztbegründung nicht anders kann, als sich mit der christlichen Offenbarung zu treffen. Demgemäß schließt die natürliche Theologie an die geoffenbarte Wahrheit an, und auch die »niederen Gefilde der Metaphysik« wie etwa die Begründung von Prinzipien nichtphilosophischer Wissenschaften haben Anteil an diesem Zusammenhang. Nichtsdestoweniger ist zu bedenken, daß die Hauptaussage der Enzyklika in der Bejahung einer Harmonie und gegenseitigen Stütze rein philosophischen Denkens und des vom Glauben gespeisten theologischen Denkens ist³⁸. Das betrifft aus philosophischer Perspektive *in directo* vor allem die Metaphysik und nur *in obliquo* die metaphysische Begründung der Prinzipien einer nicht-philosophischen Wissenschaft. Diese Verzweigung ist offenbar Ausdruck der Nichtableitbarkeit vieler Wissenschaften aus der Metaphysik, das heißt ihrer relativen Autonomie.

³⁴ Der bereits zitierte Artikel von M. Heller (Anm. 6) sieht das viel versöhnlicher: »In the present paper I will argue that, in spite of all the differences and conflicts, the deep philosophical affinity between the scientific spirit of rationality and the Christian approach to the created world still exists and still continues to exercise its influence on the very foundations of scientific thinking. Rationality is a value, and the choice of this value (on which all science is based) is a moral one ... From the theological perspective, there is an intimate relationship between the spirit of rationality and the Christian idea of the Logos.« op. cit., S. 141. Man sollte nicht übersehen, daß Rationalität einem gesunden Menschen schon immer gegeben ist und nicht aus einem epistemologischen Niemandsland heraus »gewählt« werden muß. Möglich ist dagegen die »Abwahl« einschließlich Abstraktionen, was nicht ohne moralische Konnotation ist.

³⁵ »Man kann also den Menschen als den definieren, der nach der Wahrheit sucht.« *Fides et ratio*, 28, vgl. auch 25.

³⁶ »An und für sich erscheint jede Wahrheit, auch Teilwahrheit, wenn sie wirklich Wahrheit ist, als universal. Was wahr ist, muß für alle und für immer wahr sein. Außer dieser Universalität sucht der Mensch jedoch nach einem Absoluten, das in der Lage sein soll, seinem ganzen Suchen und Forsuchen Antwort und Sinn zu geben: etwas Letztes, das sich als Grund jeder Sache herausstellt.« (27)

³⁷ »Die Einheit der Wahrheit ist bereits ein grundlegendes Postulat der menschlichen Vernunft, das im Non-Kontradiktionsprinzip ausgedrückt ist.« (34)

³⁸ Vgl. *Fides et ratio*, 76.

Beide Argumentationsstränge, der von der natürlichen Theologie herkommende und der von der Universalität und Einheit der Wahrheit zusammen mit der radikalen Realitätsoffenheit des Menschen ausgehende, führen zu kompatiblen Ergebnissen: Nichts ist vom ursprünglichen Licht der Schöpfung abgeschnitten, und die unbedingte und ungekürzte Annahme der Wahrheit ist Garantie der Widerspruchsfreiheit.

2. Selbstkorrektur der Physik

Die Art und Weise, wie sich nun die natürliche Einsichtigkeit der sichtbaren Welt in den Naturwissenschaft und speziell in der Physik ausgestaltet, wird die Forschung selbst herausfinden müssen. Damit sieht sie sich mit dem derzeit herrschenden Skeptizismus konfrontiert. Der Wissenschaftsbetrieb ist nun einmal zu seiner epistemologischen Einstellung gekommen und wird diese redlicherweise nur aus sachbezogenen Gründen ändern können. In diesem Zusammenhang kommt dem Auffinden von Defekten im wissenschaftlichen Diskurs grundlegende Bedeutung zu. Es ist wohl vor allem das »negative« Motiv der Existenz von Mängeln, welches den Wissenschaftsbetrieb dazu veranlassen wird, in eine *sanatio ab intra* einzuschwenken. Insofern hat auch die weiter oben skizzierte »Aufhebung der doppelten Reduktion« grundsätzliche Bedeutung, womit nicht gesagt sein soll, daß diese spezielle »Maßnahme« das Nonplusultra sei; vielmehr muß auch hier der philosophische und wissenschaftliche Diskurs zeigen, was wirklich daran ist. Erst im Zuge tatsächlich durchgeführter Korrekturen kann sich eine geänderte philosophisch-wissenschaftliche Selbsteinschätzung zur Einsehbarkeit der materiellen Welt und gewisser Einzelprobleme entwickeln, was sich dann natürlich auch auf das Verhältnis zur geoffenbarten Aussage auswirkt. Jedenfalls handelt es sich um eine *Selbstkorrektur*.

3. Kontemplation

Anlaß für die folgenden Bemerkungen ist die häufig anzutreffende ablehnende Haltung gegenüber der Vorgehensweise, zunächst das unverfügbar Gegebene zu identifizieren, wenn es um das Verstehen physikalischer Theorien geht (»philosophical contemplation«, vgl. Anm. 18). Die bisherigen Überlegungen betreffen das Verhältnis zwischen *Doktrinen*, nämlich Metaphysik, nichtphilosophischen Wissenschaften und Glaubenslehre/Theologie. Wie sieht es nun aus, wenn eine oder mehrere dieser Doktrinen in einer *Person* koexistieren? Der Fall des nichtgläubigen Philosophen oder Wissenschaftlers gehört also nicht hierher, da die christliche Offenbarung von der Einsehbarkeit der Welt und der Fassungskraft des menschlichen Geistes ihn zwar ermutigen kann, aber gewissermaßen nur »von außen«. Immerhin kommt hier die gemeinsame Kommunikationsplattform der Suche nach der Wahrheit implizit zur Sprache, welche für jedweden Menschen zugänglich ist, sei er Christ oder nicht³⁹. Für den Glaubenden, also denjenigen, der die christliche Offenbarung für wahr hält, ist der Glaube nicht nur ein Corpus angeeigneten Wissens, son-

³⁹ Vgl. *Fides et ratio*, 56. In dieser Perspektive sind praktisch alle Darlegungen in den Nummern 3, 4, 5, 6, 24, 25, 27, 28, 30, 46–48, 55–56, 83, 86–91 zu lesen. Die Enzyklika richtet sich der Sache nach also durchaus auch an Nichtgläubige.

dem ein *vitales* Erkenntnisprinzip. Hier lassen wir den Fall des Theologen, der zugleich philosophisch arbeitet, beiseite⁴⁰. Es bleibt die Personengruppe der gläubigen Philosophen oder aktiv am Kultur-, insbesondere Wissenschaftsleben Beteiligten. Wenngleich einem Gläubigen nichts von seiner philosophischen oder wissenschaftlichen Arbeit erlassen wird, wirkt sein Glaube doch subjektiv als die Gedanken reinigend und verfeinernd⁴¹ und objektiv als Erkenntnisziele inspirierend⁴²: Die im übernatürlichen Glauben als wahr akzeptierte christliche Offenbarung »bringt Denken hervor«⁴³. Offenbarung erspart dem Philosophierenden die Arbeit nicht, denn sie ist keine philosophische Erkenntnisquelle. Aber sie entspricht der Offenheit des Menschen für die Wahrheit und strahlt daher in alle kognitiven Bereiche aus. *Ceteris paribus* kann ein christlicher Philosoph nicht so argumentieren, als ob er in »vorchristlicher Zeit« lebte, es sei denn er würde freiwillig seiner vom Glauben erzogenen Denkkapazität Beschränkungen auferlegen.

Der angedeutete Weg der Selbstkorrektur der Physik hat eine weitere Tiefendimension, die mit dem Gegensatz »erkenntnistheoretischer Pessimismus (Skeptizismus) – erkenntnistheoretischer Optimismus« nicht zum Ausdruck kommt. Der vorgeschlagene Weg zur Aufhellung des erkenntnistheoretischen Klimas in der Physik erfolgt durch *metaphysische Begründung* (der Theorie). Die Gründung auf *Evidenzen* der Erfahrung schafft zusammen mit einer vielfältig *induktiven* Denkbewegung ein Verhältnis zur Wahrheit, welches in sich ruht und jedenfalls in seiner Grundlage uneingeengt ist durch Verifikationsbedingungen einerseits und die Vorläufigkeit von Paradigmen und Hypothesen andererseits. Die Denkbewegung ist auf Realität gerichtet, und nur auf sie; *erst dann* die Möglichkeiten von Technologie und Aktion. Der klassische Name für diese Tiefendimension ist »θεωρία« oder auch »(natürliche) Kontemplation«⁴⁴.

Das ist seit langem philosophisch unüblich, denn die von Descartes geprägte Wende ist wesentlich dadurch charakterisiert, daß sie Wahrheit nicht schlechthin anerkennt, sondern Wahrheit, insofern sie dem Philosophen zur *Beherrschung der Na-*

⁴⁰ Vgl. *Fides et ratio*, 5, 54–55, 61–62, 73, 92–99. Es wird so deutlich, daß *Fides et ratio* (mindestens) drei Personengruppen zugleich und teilweise spezifisch anspricht, nämlich die Philosophen und alle sonstigen aktiv im Kulturleben Stehenden, die Gläubigen, die zugleich Philosophen sind oder aktiv am Kulturleben Beteiligte, und schließlich die Theologen, deren Denken sich auch an philosophischen Standards mißt. Im Sinne der Unterscheidung geistiger Situationen müssen auch die zugehörigen Aussagen der Enzyklika unterschieden werden.

⁴¹ Vgl. *Fides et ratio*, 16, 76.

⁴² Vgl. *Fides et ratio*, 76. Hier wird mit der Angabe von Beispielen der Bereich skizziert, in dem Philosophie die Offenbarung treffen kann und sollte: die Existenz »eines freien und schöpferischen personalen Gottes, ... die Sünde, ... das Problem des Bösen, ... die Auffassung von der Person als geistiges Wesen ... die christliche Botschaft von der Würde, Gleichheit und Freiheit der Menschen ... die Bedeutung des geschichtlichen Ereignisses für die Philosophie ...«.

⁴³ Vgl. *Fides et ratio*, 15.

⁴⁴ Für Aristoteles ist »θεωρία« die Erforschung der Wahrheit (*ἀληθείας θεωρία*; *Metaphysik*, A 1, 993 a 30.) oder die Wissenschaft von der Wahrheit (*ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας*; ebd., 993 b 20.) Sie ist nicht eigentlich ein Beruf oder eine Art spezialisierter Geistigkeit, sondern eine typisch menschliche »Lebensqualität«: die uneingeschränkte Offenheit für die Realität. Von der *θεωρία* unterscheidet sich – nach Aristoteles – die *πράξις*, welche Handlungen lenkt. Allerdings ist sogleich hinzuzufügen, daß – wiederum für Aristoteles – die *θεωρία* die einzige vollkommene *πράξις* ist, welche den Menschen erfüllt und glücklich macht und damit zum Kern der Ethik führt (*Nikomachische Ethik*, X, 8, 1178 b 7–23).

tur dient⁴⁵ und gewiß ist. Wahrheit wird also zwar nicht verneint, aber von einem absoluten Wert zum *Mittel* degradiert. Tendentiell wird Aktion vor Kontemplation und Weisheit gesetzt, und die Tür zum Utilitarismus öffnet sich ein gutes Stück. Ein zweiter Aspekt der Wende oder jedenfalls die programmatische Absicht ist die Demontage von schlichter Evidenz und die Inthronisierung des methodischen Zweifels zur Erlangung von Gewißheit mittels rationaler Rekonstruktion. Auch hier ist Wahrheit nicht verneint, aber *konditioniert*. Bei allen Variationen und Radikalisierungen, welche die Setzung Descartes' seither durchgemacht hat – seine anthropozentrische Revolution hat sich im ansonsten divergierenden Hauptstrom des Philosophierens durchgehalten. Wie anders klingt dagegen eine Formulierung wie die des Konzils: »Die Wahrheit erhebt nicht anders Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt«⁴⁶!

Aber nur die Wahrheit ohne Zusatzbedingungen und Entfremdungen von ihr selbst ist der Weg zur *θεωρία*, sozusagen eine natürliche Vorstufe zur christlichen Kontemplation. Sie nimmt der *πρόαξις* nichts weg, sondern ist ihr Licht. Die Rückkehr zur *θεωρία* ist alles andere als eine Art archäologisches Unternehmen, denn sie verwirklicht sich nie in einer bloßen Wiederholung von Gedanken. Es ist zwar psychologisch verständlich, daß gläubige Naturwissenschaftler sich gegenwärtig durch den Kontrast der geistigen Klimata in eine Art Schizophrenie gezwungen sehen, wobei noch erschwerend hinzukommt, daß die Anstrengungen zu ihrer Überwindung den einzelnen überfordern. Es bedarf gemeinsamer Bemühungen. Eine Äußerung wie die folgende kennzeichnet schlaglichtartig den inneren Zwiespalt gläubiger Wissenschaftler: »Der Christ darf daran glauben, daß Gott es war, der den Kosmos aus dem Chaos oder aus dem Nichts erschaffen hat, während der Wissenschaftler, will er seinen Gegenstand nicht dogmatisch mißdeuten, rein physische Modelle der kosmologischen Theorie nur als Hypothesen vertreten darf, die auf schwankendem Boden stehen. Der Offenbarungsglaube entspringt aber einer Quelle, über die nicht verfügt werden kann.«⁴⁷ Dabei ist es gerade die Redlichkeit gegenüber der eigenen Glaubensüberzeugung von der Einsehbarkeit der Welt, welche den Weg weist und zugleich die Garantie für die Redlichkeit gegenüber den begründbaren Standards der Physik und deren relativer Autonomie ist. Nur auf diese Weise scheint es möglich zu sein, verhärtete Fronten aufzuweichen.

V. Zusammenfassung und Schlußbemerkungen

1. Die vorstehenden Überlegungen konzentrieren sich auf die Geistigkeit der Physik und innerhalb ihrer auf die Beziehung von Mathematik zur erfahrbaren Welt. Die

⁴⁵ »maîtres et possesseurs de la nature«; Discourse de la méthode, VI, 1637.

⁴⁶ II. Vat. Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, 1; zitiert u. a. in: Tertio Millennio adveniente, 10. 11. 1994, n. 35, Enz. *Ut omnes unum sint*, 25. 5. 1995, n. 3.

⁴⁷ Hübner, K., Die biblische Schöpfungsgeschichte im Licht moderner Evolutionstheorien, in: Naturwissenschaft und Glaube. Namhafte Natur- und Geisteswissenschaftler auf der Suche nach einem neuen Verständnis von Mensch und Technik, Gott und Welt, Scherz-Verlag, Bern – München – Wien, 1988, S. 177f.

in der Physik herrschende Rationalität birgt einen Begründungsumschlag in sich, und dieser Versuch ist in der Quantentheorie der Messung explizit geworden. Vorbedingung dafür ist die im Text sogenannte doppelte Reduktion, also eine Abstraktion von bereits Gewußtem. Der Kontrast zwischen Erfolg und Verstehen steigert sich bei der Quantentheorie ins Extreme und zeigt eindringlich die Notwendigkeit, die genannte doppelte Reduktion aufzuheben. Das Programm dieser Aufhebung steht in Kontinuität mit der Verfaßtheit der Physik als Erfahrungswissenschaft, wird also aus Erfahrung und Induktion gespeist und läuft auf eine Selbstkorrektur hinaus, die ihrerseits über die Physik hinausweist: Verstehen oder Einsehbarkeit in Form einer *metaphysischen Begründung mathematisch-physikalischer Theorien*.

2. Die Behauptung, daß die Quantentheorie *unverständlich* sei, ist unverträglich mit der christlichen Offenbarung. Insofern die derzeitige physikalisch-naturwissenschaftliche Rationalität Theorien für unverständlich hält, hat sie eine untere Grenze der Einschätzung von Einsehbarkeit dieser Welt und menschlicher Einsichtsfähigkeit unterschritten. Christliche Offenbarung weist dem intellektuellen Klima auch in den Wissensbereichen, die nicht *sub ratione Dei* stehen, wie in der (mathematischen) Physik, eine Richtung. Neben den »klassischen« metaphysischen Themen im Zusammenhang mit der Schöpfungslehre, nämlich dem Sinn dieser Welt (Vorsehung) und ihrer Verfaßtheit (Ordnung, Einsehbarkeit, Kontingenz), gilt dies auch für das speziellere Thema der Beziehung zwischen physikalisch-mathematischen Theorien und der erfahrbaren Welt. Eine metaphysische Begründung physikalisch-mathematischer Theorien ist nicht nur eine Erweiterung des Weisheitshorizonts, in den die Physik eingebettet ist, sondern bis zu einem gewissen Grade sogar Voraussetzung für ihn.

3. Nicht Erfolg, sondern Einsehbarkeit ist die genaue Garantie für die Eigenständigkeit von Wissenschaft gegenüber der christlichen Offenbarung; letztere verweist ja die Naturwissenschaft gerade auf *eigenes* Forschen und versichert ihr lediglich, daß dieses Forschen nicht erfolglos ist, ohne jedoch ein Maß für den Erfolg angeben zu können. Nichtsdestoweniger ist zu erwarten, daß vorbehaltloses Forschen auch zu metaphysischen Einsichten führt. Das II. Vaticanum drückt dies negativ durch die Feststellung aus, daß »das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich [wird]«⁴⁸.

4. Das beschriebene Verhältnis zwischen christlicher Offenbarung und dem geistigen Klima in der Physik ist ein *Einfluß* auf letzteres und keine Wechselwirkung, denn Gott ist nur Quelle. Das muß auch in der Theologie durchgehalten werden, die in lebendiger Verbindung mit anderen Erkenntnisbereichen, insbesondere der Philosophie steht. Unabhängigkeit der Theologie bedeutet nämlich nicht Verschließen vor philosophischen und sonstigen Erkenntnissen oder Begriffen, welche doch die Sprache der geoffenbarten Schriften bereichern können. Allerdings ist bei der Einführung von Begriffen größte Behutsamkeit am Platze.

Das ist zum Beispiel der Fall, wenn W. Pannenberg dem physikalischen Feldbegriff eine gewisse theologische Relevanz für die Wirkung des Heiligen Geistes in der

⁴⁸ GS 36.

Schöpfung zuspricht⁴⁹. Ein Blick in ein beliebiges Lehrbuch über klassische oder Quantenfeldtheorie reicht aus, um Zweifel daran zu nähren, ob der physikalisch-mathematische Feldbegriff wirklich Wurzeln in dem von Pannenberg gemeinten philosophischen Begriff hat. Vor allem aber ist die von Pannenberg behauptete »mathematische Formalisierung« eines vorausliegenden philosophischen Substrats nirgendwo spezifiziert⁵⁰.

Pannenberg verweist im Zusammenhang mit dem Feldbegriff auf den schottischen reformierten Theologen Th. F. Torrance (* 1913)⁵¹. Dieser ist unvergleichlich radikaler als Pannenberg, weil er den heutigen Naturwissenschaften eine kulturell führende Rolle zuspricht⁵². Was Torrance damit meint, kommt darin zum Ausdruck,

⁴⁹ Alle folgenden Zitate aus Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, I, 1988; II, 1991: »Die Behauptung einer implizit theologischen Relevanz der Hinwendung der modernen Physik zu immer weiter ausgreifenden Feldtheorien des Naturgeschehens wird durch die metaphysische Herkunft des Feldbegriffs nahegelegt. Die Vorstellung des Kraftfeldes läßt sich über die Stoa bis auf die vorsokratische Philosophie zurückführen (I, S.101) ... Insofern aber der Feldbegriff den alten Pneumalehren entspricht, ist es gar nicht abwegig, sondern liegt sogar von der Begriffs- und Geistesgeschichte her recht nahe, die Feldtheorien der modernen Physik zur christlichen Lehre von der dynamischen Wirksamkeit des göttlichen Pneuma in der Schöpfung in Beziehung zu setzen.« (I, S. 102) ... »Solche Gründe für die Einführung des Feldbegriffs in die Theologie haben sich nun tatsächlich im Rahmen der Gotteslehre ergeben, nämlich bei der Interpretation der überlieferten Rede von Gott als Geist.« I, S. 104.

⁵⁰ »Die prinzipiellen Differenzen zwischen physikalischer und theologischer Betrachtungsweise bei der Beschreibung der Weltwirklichkeit verbieten es allerdings, physikalische Feldtheorien direkt theologisch zu interpretieren. Sie können nur als der Eigenart der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise gemäße Näherungen an diejenige Wirklichkeit aufgefaßt werden, die auch Gegenstand der theologischen Aussagen über die Schöpfung ist. Daß es sich dabei um dieselbe Wirklichkeit handelt, läßt sich dann *einerseits* daran erkennen, daß theologische Aussagen über das Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung begriffsgeschichtlich auf dieselbe philosophische Wurzel zurückgehen, die durch mathematische Formalisierung auch Ursprung der physikalischen Feldtheorien geworden ist, wobei die verschiedenen physikalischen Theoriebildungen durchaus auch noch die unterschiedliche Akzentuierung der zugrundeliegenden physikalischen Intuition erkennen lassen. *Andererseits* muß aber die theologische (im Unterschied zur naturwissenschaftlichen) Begriffsbildung auch dazu in der Lage sein, innerhalb ihrer eigenen Reflexion der anders gearteten Beschreibungsform (also den physikalischen Beschreibungen, soweit sie empirisch bestätigt werden können) einen Platz einzuräumen, um dadurch die Kohärenz der eigenen Aussagen über die Weltwirklichkeit zu bewähren. Dabei darf es sich nicht um eine bloß äußerlich hergestellte Beziehung handeln. Das wäre schlechte Apologetik. Es muß Gründe aus der eigenen Sachthematik der Theologie geben, einen naturwissenschaftlichen Grundbegriff wie den Feldbegriff im Rückgang auf seine vorphysikalische, philosophische Prägung für die Theologie in Gebrauch zu nehmen. Nur dann ist die Theologie auch berechtigt, solche Begriffe in einer ihrer eigenen Thematik angemessenen Weise, dem naturwissenschaftlichen Sprachgebrauch gegenüberstehend, zu entwickeln.« (I, S. 103 f).

⁵¹ Anm. 212 in I, S. 102: »Th. F. Torrance hat das Verdienst, wohl als erster auf diese Zusammenhänge hingewiesen und für die Aufnahme des Feldbegriffs in die Theologie plädiert zu haben: »The field that we are concerned with is surely the interaction of God with history understood from the axis of Creation – Incarnation ... Our understanding of this field will be determined by the force or energy that constitutes it, the Holy and Creator Spirit of God.« (Zitiert aus: Th. F. T., Space, Time and Incarnation, 1969, p. 71).

⁵² »We must now reckon with a revolutionary change in the generation of fundamental ideas. Today it is no longer philosophy but the physical and natural sciences which set the pace in human culture through their astonishing revelation of the relational structures that pervade and underly all created reality. At the same time, as our science presses its inquiries to the very boundaries of being, in macrophysical and microphysical dimensions alike, there is being brought to light a hidden traffic between theological and scientific ideas of the most far-reaching significance for both theology and science.« Aus der allgemeinen Einleitung zur von Torrance initiierten Reihe »Theology and Science at the Frontiers of Knowledge«, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1989. Abgedruckt in jedem Band der Reihe.

daß er für den Dialog der Theologie mit anderen Disziplinen nicht den Rahmen der Schöpfungslehre wählt, sondern den der Menschwerdung. Torrance wendet nun den Begriff »homoousios« aus der Trinitätstheologie auch auf das Verhältnis geschaffener Realität zu Gott an⁵³. Das aber hat mit christlicher Theologie nicht mehr viel zu tun.

5. Das hier skizzierte Programm zum Verständnis physikalisch-mathematischer Theorien durch metaphysische Begründung bringt in genau dem Maße, in dem es diese Aufgabe erfüllt, das geistige Klima in der Physik in Harmonie mit dem geistigen Klima der christlichen Offenbarung. Offensichtlich handelt es sich um eine grundlegende Innovation. Aus physikalisch-philosophischer und auch aus theologischer Warte gibt es genug Arbeit für Jahrzehnte.

⁵³ »... the *homoousion* is the ontological and epistemological linchpin of Christian theology. With it, everything hangs together, without it, everything ultimately falls apart.« *The Ground and Grammar of Theology*, Charlottesville, 1980, p. 160–161.

Dem Staate was dem Staate – Der Kirche was der Kirche ist

*Besprechung der Festschrift für Josef Listl**

von Franz Knöpfle, Augsburg

Joseph Listl nimmt unter den Mitgliedern der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer eine Stellung *sui generis* ein: Im Anschluss an sein Studium der Philosophie und der Theologie wandte sich der junge Jesuitenpater der Rechtswissenschaft zu. Nach der Promotion mit der von Ulrich Scheuner betreuten Dissertation über »Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland« habilitierte er sich an der Universität Bochum mit der Schrift »Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft« und erwarb die *venia legendi* für die Fächer Staatsrecht und Kirchenrecht. Im Jahr 1971 wurde er zum Direktor des dank seiner Initiative gegründeten Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands in Bonn bestellt, im Jahr 1977 nahm er – unter Weiterfahung dieses Amtes – den Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg an. Einen späteren ehrenvollen Ruf auf eine Professur für Öffentliches Recht und Kirchenrecht an der Juristischen Fakultät der Universität zu Köln schlug er aus. Dass ein philosophisch wie theologisch ausgebildeter Inhaber eines juristischen Lehrstuhls neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zugleich ein wichtiges kirchliches Amt leitet, bedeutsame Impulse für die Gestaltung der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse ausgeben lässt und eine rege Beratungstätigkeit im Dienst seiner Kirche entfaltet, findet soweit ersichtlich kaum eine Parallele. Mit welchem Engagement sich Joseph Listl der Pflege des Staatskirchenrechts annahm, wird deutlich an den von ihm initiierten und (mit)herausgegebenen Gemeinschaftswerken, so des zweibändigen Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (2. Aufl. 1994/95), das »den Stand der Forschung resümiert und diesen zugleich innovatorisch transzendiert« (s. *Josef Isensee*, S. 68), des Handbuchs des katholischen Kirchenrechts (2. Aufl. 1999) sowie der Sammlung der Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland (1987). Das von ihm geleitete Institut entwickelte sich zu einer zentralen Stelle der Entfaltung der staatskirchenrechtlichen Position der katholischen Kirche in Deutschland und zur Unterstützung der »Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche« (s. hierzu den Beitrag von *Heiner Marré*, S. 1049 ff.) wie darüber hinaus zu einem Forum der wissenschaftlichen Diskussion.

* Isensee Josef, Rees Wilhelm, Rübner Wolfgang (Hrsg.): Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd. 33), Berlin: Duncker & Humblot 1999, 1115 S., ISBN 3-428-09814-5, DM 248,00.

Es gibt kaum einen staatskirchenrechtlichen Fragenkreis, zu dem sich Listl nicht geäußert, zu dem er insbesondere seiner Kirche nicht mit wissenschaftlich fundiertem Rat gedient hätte. Bei dem Ansehen, dessen sich der wohl bedeutendste lebende Repräsentant des deutschen Staatskirchenrechts – weit über einen konfessionell determinierten Kreis hinaus – in der Fachwelt erfreut, ist es nicht verwunderlich, dass ihm 56 Wissenschaftler und Praktiker zu seinem 70. Geburtstag am 21. Oktober 1999 eine Festschrift gewidmet haben. Die Beiträge aus den Gebieten der Theologie, des kanonischen Rechts und des Staatskirchenrechts können sich vielfach an seine Gedanken und Arbeiten anschließen. Der stattliche Band schließt mit der beeindruckenden, 14 Textseiten umfassenden Bibliographie Joseph Listls.

Die theologische und philosophische Fundierung des wissenschaftlichen Werks des Jubilars wie dessen Zuwendung auch zu konkreten regelungsbedürftigen Problemen finden ihren Niederschlag in der geistigen Spannweite der in diesem Sammelband behandelten Themen: Sie reichen von philosophischen, theologischen und juristischen Grundsatzfragen sowie disziplinüberschreitenden Problemen bis hin zu Untersuchungen über die Anwendung und Auslegung positiven Rechts, mit dem sich administrative kirchliche Instanzen in ihrer täglichen Praxis zu beschäftigen haben. Als Beispiele dieser Kategorie seien genannt die Aufsätze von *Helmuth Pree* mit dem Titel »Reichnisse – ein sterbendes Rechtsinstitut?« (S. 623–643) und über »Die Rechtsprechung zur Kirchensteuererhebung in Fällen der Lohnsteuerpauschalierung« von *Christian Meyer* (S. 699–716) – Fragenkreise, die ebenfalls in den Aufgabenbereich des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands fallen; in der Tat hat sich der Jubilar selbst einmal mit der Judikatur zur Kirchensteuer befasst (s. S. 699).

Im folgenden sei – entsprechend der stofflichen Gliederung des Werks – ein Blick wenigstens auf einige Beiträge aus jedem Kapitel geworfen, um auf diese Weise einen Eindruck von der Fülle der in der Schrift erörterten Problemkreise zu vermitteln, ohne dadurch die durchwegs gehaltvollen und anregenden literarischen Gaben werten zu wollen:

Im ersten Abschnitt (»Fundamente der Beziehungen von Staat und Kirche«) äußert sich *Markus Heintzen* über »Die Kirchen im Recht der Europäischen Union« (S. 29–47): Das Europäische Vertragsrecht enthalte keine staatskirchenrechtlichen Bestimmungen; zahlreiche Rechtssetzungskompetenzen der Union beträfen jedoch mittelbar die Bereiche der Religion und Kirche. Die dem Vertrag von Amsterdam beigefügte Erklärung zum Status der Kirchen sei nach der Wiener Vertragsrechtskonvention lediglich soft law. Da es jedoch in allen Mitgliedstaaten Staatskirchenrecht auf der Ebene der Verfassungen gebe, müsse die Union in ihrem supranationalen Recht dessen Aussagen berücksichtigen. *Alexander Hollerbach* gibt einen instruktiven und differenzierenden Überblick über das »Rechts- und Staatsdenken im deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit« (S. 49–66).

»Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts« (S. 67–90) wird von *Josef Isensee* auf den Prüfstand gestellt: Die allgemeine Akzeptanz, die dieses in der Gegenwart finde, sei angesichts der zurückgehenden »Prägekraft des Christentums in der Gesellschaft« (S. 80) trügerisch. Mit dem Anwachsen der Ablehnung steige

der Legitimierungszwang. Statt traditionaler Legitimation sei eine funktionale erforderlich – ableitbar aus der grundgesetzlichen Religionsfreiheit, für die das Staatskirchenrecht das institutionelle Gerüst bereitstelle. Das kirchenblinde Europarecht drohe die Kirchen aus dem öffentlichen Leben dadurch zu verdrängen, dass es sie ignoriere. Im nationalen Raum bestehe kaum die Gefahr kirchenfeindlicher Maßnahmen des Staates, doch sehe die öffentliche Meinung in der Betätigung der kirchlichen Unabhängigkeit, z. B. auf dem Gebiet der Schwangerenberatung, ein *venire contra factum proprium*; aus ihrer Sicht gehe die selbstbestimmte freiwillige Kooperation der Kirchen in einen »faktischen Mitmachzwang« (S. 77) über. Das »Mitmach-System« gerate so zur »Falle für die Glaubwürdigkeit« der Kirche (S. 78). Das mit dem Bundesverwaltungsgericht grundsätzlich zu verlangende »Mindestmaß an Rechtstreue« (S. 82) kirchlicher Körperschaften schließe allerdings die Praxis eines Kirchenasyls aus. Ablehnend äußert sich der Autor zur Anwendung des Staatskirchenrechts auf islamische Gemeinschaften: »Dem Islam« fehlten »kirchenanaloge Strukturen« und damit »mangels Konsistenz und Verfasstheit die Voraussetzung für die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts« (S. 86). Nicht zu übersehen seien Bestrebungen einer Minderheit, »das Staatskirchenrecht als Instrumentarium für ihre nationalreligiösen, nationalkulturellen und nationalpolitischen Belange (zu) ergreifen und (zu) nutzen« (S. 88). Die größte Gefahr für das Staatskirchenrecht gehe aber von den Kirchen selbst aus: Diese bestehe in einer Selbstsäkularisierung, die der Tagesmoral der pluralistischen Gesellschaft eine entsprechende »Gefälligkeitsreligion« (S. 89) an die Seite stelle. Unterstrichen wird dieser mahnende Ruf durch Elemente einer brillanten Gesellschafts- und einer wohl dosierten Kirchenkritik. Wenn Isensee zum Resümee kommt, die äußerliche Stabilität des Staatskirchenrechts bilde »keinen Grund zur Beruhigung«, andererseits aber seien die Legitimationsprobleme, vor die sich dieses gestellt sehe, »kein Grund zum Fatalismus«, so dürfte seine weitgreifende Analyse für alle jene, die das Staatskirchenrecht für erhaltungswürdig erachten, doch eher Sorge um seine »Zukunftsfähigkeit« erwecken als den Eindruck seiner hinlänglichen Absicherung durch Rechtsnormen. Insgesamt zeigt der Beitrag mehr Gefahren für die funktionale Legitimation der Kirchen in ihrem Verhältnis zum Staat auf als Ansätze zu deren Festigung.

Im zweiten Teil (»Der säkulare Staat und die Religion«) nimmt *Walter Leisner* in seinem profunden Beitrag »Geglaubtes Recht. Säkularisierte religiöse Grundlagen der Demokratie« (S. 115-128) die »enge(n), systematische(n) Verbindung von Recht und Theologie« durch Joseph Listl zum Anlass, sich der Frage nach der »Rechtfertigung des Rechts« zuzuwenden, die rasch in die nach der Rechtfertigung des Staates einmünde (S. 115). Er beklagt den Verlust theologischer und historischer Wahrheiten in der Demokratie und entwickelt den Gedanken des »Recht(s) als Gegenstand des Glaubens« (S. 116). Die Annahme der Unabänderlichkeit der Menschenwürde und der Menschenrechtsgehalte in einzelnen Grundrechten (Art. 79 Abs. 3 GG) sei »Gegenstand eines zwar säkularisierten, aber doch eines wirklichen Glaubens« (S. 125). In seinen »Andeutungen zum Glaubensgrund des Staatsrechts, gerade des demokratischen« (S. 127) wendet er sich den vielfachen geistigen Verbindungen zwischen kirchlich-religiösem Denken und der demokratischen Staatsform zu, der vor allem

die katholische Kirche lange Zeit ablehnend gegenüber stand. Dabei werden bedenkenswerte Thesen aufgestellt: Recht und Theologie stünden sich nahe als Wissenschaften vom »Vorgegebenen« und »Geglaubten«. Zwar sei ein Verlust theologischer wie historischer Wahrheiten in der Demokratie festzustellen; das Recht als Sollensordnung bedeute aber weniger eine Abwendung vom Glauben als eine neue Form geglaubten Rechts. Das kanonische Recht sei, aus dem Thomismus heraus, mehr Ausdruck des Glaubens als des Willens. Mit dem Sturz der Monarchie habe das staatliche Recht an Glaubenssubstanz verloren; doch bald seien neue »Glaubenstendenzen« erkennbar geworden, insbesondere in der Entwicklung eines Neo-Naturrechts nach dem Jahr 1945 sowie im antifaschistischen »Gegen-Glaubensbekenntnis« des Grundgesetzes. Das Bekenntnis zu den Grundrechten, zu den unabänderlichen Staatsgrundlagen und zu einer wehrhaften Demokratie sei letztlich nur als Ausdruck geglaubten Rechts zu deuten. In diesem Sinn spricht Leisner von einem »demokratischen Credo«: »Geglaubtes Recht« sei eben doch eine gemeinsame Grundlage des Rechtsdenkens von Kirche und Demokratie.

Unter dem Titel »Kirchliche Feiertage in einem religiös neutralen Staat« (S. 129–142) wendet sich *Anton Ziegenaus* der grundsätzlichen Frage nach der anthropologischen Bedeutung des Festes zu. Nach theologischen Überlegungen arbeitet er neuzeitliche Entwicklungen »in der entsakralisierten Welt« (S. 137) heraus, »die das traditionelle Verständnis des Festes erschweren« (S. 130), um abschließend zu begründen, weshalb auf dessen religiöse Fundierung auch im religionsneutralen Staat nicht verzichtet werden darf.

Helmut Lecheler rückt »Die wissenschaftliche Vorbildung der Geistlichen als Herausforderung an das deutsche staats-kirchen-rechtliche System« (S. 143–55) ins Blickfeld. Die alte Kontroverse über die Vereinbarkeit von kirchlichem Einfluss und Wissenschaftsfreiheit in den staatlichen theologischen Fakultäten schwele weiter: Die Kirchen müssten der Forderung nach stärkerer institutioneller Absicherung der Wissenschaftsfreiheit, die eine Herausforderung sei, Rechnung tragen, wenn sie sich nicht aus dem staatlichen Bildungswesen insgesamt zurückziehen wollen.

Im dritten Teil (»Religions- und Gewissensfreiheit«) wendet sich *Gerhard Robbers* der »Religionsfreiheit in Europa« (S. 201–214) und der These von Listl, die Aktualisierung der Religionsfreiheit fordere die volle Anerkennung der staatskirchenrechtlichen Freiheiten (Art. 137 WRV, 140 GG), unter dem Gesichtspunkt des Europarechts zu. Er weist auf die verschiedenartigen Ausprägungen der Religionsfreiheit und das unterschiedliche Verhältnis von Staat und Kirche in den einzelnen Mitgliedstaaten hin, sieht jedoch Ansätze für einen Schutz der Religionsfreiheit auf europäischer Ebene. *Winfried Kluth* untersucht »Das Grundrecht der Gewissensfreiheit und die allgemeine Geltung des Gesetzes« (S. 215–238). Seine Grundthese geht dahin, dass die Gewissensfreiheit in vielen Fällen nicht eine generelle Verwerfung der angegriffenen staatlichen Rechtssätze, sondern nur eine »situative Normdurchbrechung« gestattet – ein Ansatz, der über den Bereich der Religionsfreiheit hinausführt, der allerdings auch die Frage aufwirft, ob damit nicht die allgemeine Normenkontrolle durch situative Einzelentscheidungen unterlaufen wird. *Stefan Muckel* prüft die »Religionsfreiheit für Muslime in Deutschland« (S. 239–57): Sie könnten

sich auf die Religionsfreiheit berufen, doch stehe diese nach Art. 140 GG, Art. 136 WRV unter Gesetzesvorbehalt. Das Gewaltverbot des Grundgesetzes stehe fundamentalistischen Forderungen (Mord aus religiösen Gründen, Prügelstrafe) entgegen; Gebetsruf und Kopftuchtragen fielen jedoch in den grundrechtlichen Schutzbereich. Eine andere Auffassung vertritt *Matthias Jestaedt* in seiner Abhandlung »Grundrechtsschutz vor staatlich aufgedrängter Ansicht« (S. 259–298): Die Lehrerin dürfe im Unterricht ein islamisches Kopftuch ebensowenig tragen wie eine Plakette mit der Aufschrift »Atomkraft – Nein Danke«. Werde dies gestattet, dann dränge die Staatsgewalt den Schülern einen Anblick auf und mit ihm Überzeugungen einer Autoritätsperson. Eltern könnten sich hiergegen auf ihr Erziehungsrecht berufen. Hartmut Maurer berichtet über »Ein schweizerisches Kruzifix-Urteil« (S. 299–307), in dem das Bundesgericht schon 1990 eine Verletzung der konfessionellen Neutralität in der Schule durch das Anbringen von Kruzifixen gerügt habe. Die Verhältnisse in der Schweiz seien jedoch mit denen in Deutschland nicht zu vergleichen, weshalb aus dieser Entscheidung nicht voreilige Schlüsse gezogen werden dürften.

Im vierten Teil (»Religionsunterricht und Schule«) tritt *Wolfgang Loschelder* in seinem Beitrag »Grenzen staatlicher Wertvermittlung in der Schule« (S. 349–366) mit überzeugenden Argumenten staatlichen Monopolisierungstendenzen, etwa zu Lasten des kirchlich geprägten Religionsunterrichts, entgegen.

Im fünften Abschnitt (»Kirchenorganisation und Kirchendienst«) nimmt *Wolfgang Riefner* »Die Gründung juristischer Personen des öffentlichen Rechts durch die Kirchen« (S. 431–447) unter die Lupe. Der gegenwärtige Rechtsstand sei zwar insgesamt nicht unbefriedigend, aber doch verbesserungswürdig. Den Kirchen dürften um ihrer Freiheit und Selbstbestimmung willen die modernen Instrumente der Verwaltung nicht vorenthalten werden; hier bestehe noch Regelungsbedarf, insbesondere beim Recht der Ordensgemeinschaften und der kirchlichen Stiftungen. In weiteren inhaltsreichen Abhandlungen äußern sich *Dieter Lorenz* zum »Kirchenaustritt und Datenschutz« (S. 491–501), *Josef Jurina* »Zur Entwicklung des ›Dritten Weges‹ in der Katholischen Kirche« (S. 519–542) sowie *Peter Axer* zu »Staat und Kirche im Sozialversicherungsrecht« (S. 587–608). *Wilhelm Dütz* kommt in seiner umfassenden Untersuchung über die »Arbeitsgerichtliche Überprüfung von kollektiven kirchlichen Arbeitsrechtsregelungen« (S. 573–585) zu dem Ergebnis, dass diese tarifentsprechend normativ auf die kirchlichen Arbeitsverhältnisse einwirken und wie Tarifverträge nur einer Rechtskontrolle, nicht aber einer Prüfung ihrer inhaltlichen Angemessenheit durch die Arbeitsgerichte unterliegen.

Aus dem sechsten Teil (»Kirchengut und Kirchensteuer«) seien die Beiträge von *Dietrich Pirson* über »Kirchengut – Religionsfreiheit – Selbstbestimmung« (S. 611–722) und *Engelbert Niebler* über »St. Salvator und das Bundesverfassungsgericht« (S. 665–677) genannt.

Im siebten Abschnitt (»Konkordate und Kirchenverträge«) greift *Stephan Haering* in seiner Studie über »Die Verträge zwischen dem Heiligen Stuhl und den neuen Bundesländern aus den Jahren 1994 bis 1998« (S. 761–794) aktuelle Fragestellungen auf.

Das dem Kirchenrecht gewidmete achte Kapitel spannt einen Bogen von den Reflexionen über »Das ›Paulinische Privileg‹ aus moraltheologischer Sicht« (S.

841–853) von *Joachim Piegsa* bis hin zur kirchengeschichtlichen Untersuchung »Bischof Konrad Martin von Paderborn und die Römische Index-Kongregation im Jahre 1874« (S. 905–931) von *Walter Brandmüller*.

Im neunten Teil (»Recht und Moral«) beteiligt sich *Clemens Breuer* mit seiner Abhandlung »Recht und Moral« (S. 935–966) an der »Auseinandersetzung zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus«. Bei der Besprechung der Rechtsprechung nach dem Jahr 1945, die einen Bezug zum Naturrecht erkennen lässt, wird zwar die Bejahung der Existenz überpositiven, auch den Verfassungsgeber bindenden Rechts durch das Bundesverfassungsgericht (BVerfGE 1, 14 ff.) angeführt, nicht jedoch die vorausliegende, vom thomistisch-aristotelischen Naturrechtsdenken seines Präsidenten Josef Marquard Wintrich, des späteren Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, getragene Judikatur des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes (s. BayVerfGHE 2, 45 f.; 3, 28 ff.; 4, 51 ff.; 11, 127 ff.), die den Durchbruch gebracht hat und vom Bundesverfassungsgericht rezipiert wurde. Breites Interesse finden wohl auch die Beiträge »Zur Demokratie in der Soziallehre Papst Johannes Pauls II.« (S. 1003–1021) von *Herbert Schambeck* und über »Das Grundgesetz in der Rechtskultur und Politik der Bundesrepublik Deutschland« (S. 1023–1032) von *Anton Rauscher*, der die Judikatur des Bundesverfassungsgerichts zur Zulässigkeit des Schulgebets und zum Schwangerschaftsabbruch sowie dessen »Kruzifix-Entscheidung« vom August 1995 einer kritischen Prüfung unterzieht.

Im zehnten Kapitel (»Wissenschaftliche Einrichtungen«) lenkt *Axel Freiherr von Campenhausen* in seinen »Bemerkungen zum Kirchenrechtlichen Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland« (S.1087–1096) die Aufmerksamkeit auf dieses Gegenstück der Evangelischen Kirche zum Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, dies nicht ohne darauf hingewiesen zu haben, dass dessen Leiter – der Jubilar – dank des guten gegenseitigen Einvernehmens auch die Arbeit dieser evangelischen Einrichtung »gestützt, beflügelt und befördert hat« (S. 1095).

Die Festschrift von hohem wissenschaftlichen Niveau stellt eine namhafte Bereicherung des Schrifttums nicht nur zum Staatskirchenrecht und zum kanonischen Recht, sondern auch zu den angrenzenden kirchenbezogenen Wissensgebieten dar. In ihr spiegeln sich Tiefe und Breite des so reichen wissenschaftlichen Lebenswerks von Joseph Listl – ihm zur Ehre und Freude.

Buchbesprechungen

Philosophie

Bolzano, Bernard: Lehrbuch der Religionswissenschaft. Dritter Teil §§ 1–109. Hg. von Jaromír Loužil (Bernard Bolzano-Gesamtausgabe Reihe 1, Band 8/1, Teil 3), Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999, 239 S., Ln. ISBN 3-7728-0459-4, DM 456,00.

Am 7. April 1805 wurde der Autor des hier zu besprechenden Buches, Bernard Bolzano (1781–1848), im Prager Veitsdom zum Priester geweiht. Daß sich der junge Mann, der später durch seine große »Wissenschaftslehre« in die Geschichte der Logik und mit dem nach ihm benannten »Satz von Bolzano-Weierstrass« in die Mathematikgeschichte eingehen sollte, zum *Adsum* durchringen konnte, war das Verdienst seines Pastoralprofessors Marian Mika: Im Hinblick auf die Abneigung gegen den Zölibat und die schweren Zweifel an der Wahrheit mancher katholischer Lehren, die Bolzano plagten, vermittelte Mika diesem die hilfreiche Einsicht, »daß der Inhalt der katholischen Lehren schon gültig sei und an diese nur geglaubt werden müsse, wenn nur ihr sittlicher Anspruch evident sei« (ChP I, 243). Nicht was sich »wirklich« zugetragen habe, sondern ob eine Idee, ein Bild für uns »erbaulich« ist, sei in der Religion das Ausschlaggebende.

Ganz ohne Zweifel stellt diese tief im Geist der josephinischen Aufklärung verankerte Argumentation Mikas einen wichtigen biographischen Schlüssel zum Werk seines gelehrten Schülers dar. Nicht nur in Bolzanos Theorie der logischen Wahrheit, der Edmund Husserl höchste Bewunderung entgegenbrachte, zeigt sich dies. Dem Leser begegnet jenes Leitmotiv *a fortiori* im »Lehrbuch der Religionswissenschaft« Bolzanos. Dessen 3. Teil (§§ 1–109) ist jetzt nach Teil 1 (1994–95) und Teil 2 (1996–97) in der seit 1969 von Eduard Winter †, Jan Berg, Friedrich Kambartel u. a. im Frommann-Holzboog-Verlag herausgegebenen Bolzano-Gesamtausgabe erschienen.

Nachdem der erste Teil zunächst die Grundbegriffe der Religionsphilosophie, insbesondere den Religionsbegriff geklärt und die natürliche Religion vom Wunder und der Offenbarung abgegrenzt hat, der zweite Teil die sittliche Zuträglichkeit als entscheidendes Kriterium für die Beurteilung der Religionen und die Vorrangstellung des Christentums erarbeitet hat, widmet sich der dritte Teil der Rechtfertigung der Lehren des Katholizismus.

Damit zeigt sich schon in der Gliederung des Lehrbuches, das auf den Vorlesungen basiert, die Bolzano von 1806–1819 in der philosophischen Fakultät der Karl-Ferdinandischen Universität zu

Prag gehalten hat, eine deutliche Nähe zur sich in jenen Jahren als eigene Disziplin etablierenden wissenschaftlichen Apologetik mit ihrer erstmals bei Pierre Charon (1541–1603) nachzuweisenden Dreiteilung in *demonstratio religiosa, christiana* und *catholica*.

Im Hinblick sowohl auf die Einordnung Bolzanos in die geistigen Strömungen seiner Zeit als auch auf gegenwärtig in der Fundamentaltheologie kontrovers diskutierte Fragen verdient im dritten Teil des Lehrbuches die »Lehre des Katholizismus von den Erkenntnisquellen seiner Lehren« (§§ 3–30: S. 28–122) – also jenes Thema, welches die Scholastik seit Melchior Cano (1509–1560) systematisch in ihrem Traktat *De locis theologicis* behandelt – besondere Aufmerksamkeit.

Hatte der Salmantizenser Dominikaner noch ein diffiziles System dieser *loci* entworfen, in dem Schrift und Tradition als konstituierende *loci* den Mittelpunkt bilden, reduziert Bolzano die Erkenntnisquellen auf zwei fundamentale »Kennzeichen einer Offenbarung« (92) resp. zwei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit man sagen kann, daß eine religiöse Vorstellung »wirklich zu den Lehren des Katholizismus gehöre« (23. 119–122):

a) Unabdingbare Voraussetzung ist zunächst die »Vernunftgemäßheit und sittliche Zuträglichkeit« (95) einer mit dem Anspruch der Autorität auftretenden Doktrin: »... zur Folge dieser Begriffe nämlich kann eine Lehre nur dann als Gottes Offenbarung erkannt werden, wenn sie das Merkmal der inneren Vortrefflichkeit hat, also auf unsere Tugend und Glückseligkeit einen wohlthätigen Einfluß verspricht« (66). Ob eine »Lehre des Christentums ihrem buchstäblichen Sinne nach auf einen Widerspruch führt«, spielt für Bolzano letztlich keine Rolle, »so ferne sie nur sittliche Zuträglichkeit hat« (129). Ebenso wenig die vom »gelehrteren Teil der Katholiken« diskutierte Frage, ob das, wovon die biblischen Erzählungen berichten, »historische Richtigkeit« hat: Die Kirche »bedient sich nämlich jener Erzählungen bloß, um eine Menge sittlicher und religiöser Lehren aus ihnen herzuleiten, oder doch an ihnen anschaulich zu machen«. (70) Zum Teil pocht sie auch mit Recht auf deren historische Richtigkeit: »Weil nun die Gläubigen diese religiösen Lehren selbst verwerfen würden, sobald sie die Richtigkeit jener Erzählung bezweifeln dürfen: so dringt die Kirche auch auf die unbezweifelte Annahme der letzteren. Wer aber einsichtsvoll genug ist, um zu begreifen, daß alle religiösen Lehren der Kirche auch dann noch beibehalten werden müssen, wenn diese oder jene biblische Erzählung, auf

welche sie von ihr gegründet worden ist, unrichtig seyn sollte, für den hat die so eben besprochene Behauptung der Richtigkeit dieser Erzählung keine religiöse Wichtigkeit mehr, sie gehört für ihn nicht mehr zum Inhalte der Religion; er kann also ruhig dahin gestellt seyn lassen, ob diese Erzählungen alle wirklich ganz in der Wahrheit gegründet sind oder nicht.« (70. 188)

b) Eng mit dem ersten Kriterium hängt das zweite zusammen: »daß sich zu dieser Lehre alle, oder doch fast alle (jetzt lebende) katholischen Christen, für welche sie religiöse Wichtigkeit hat, bekennen.« (24)

Während Bolzano die (freilich bei der ersten Drucklegung der Vorlesungen 1834 noch nicht definierte) Unfehlbarkeit des Papstes energisch ablehnt (32. 63. 66), postuliert er für den Gesamtglauben der Katholiken eine solche (63): »Aber freilich durfte die Kirche diesen Beistand nicht auf ein jedes einzelne Mitglied, sondern nur auf den Glauben der Gesamtheit beziehen; denn eine persönliche Unfehlbarkeit im Glauben dürfte vielleicht nicht einmal den Aposteln selbst versprochen gewesen seyn.« (ibid.) Bei der Anwendung dieses Kriteriums darf weder der »gemeine Katholik« noch der Theologe einfach übernehmen, was seine Mitchristen bzw. Kollegen denken, vielmehr muß jeder zunächst forschen, was seine eigene »Meinung [!] von dem betreffenden Gegenstande« (41) ist, um sie dann ganz wie in einem Verfahren, »das man bei einer Rathsversammlung befolgt« (ibid.) zu läutern: Alle teilen sich die Resultate ihres Nachdenkens mit, um »dann diejenige Meinung, von der sich zeigt, daß sie nach der Anhörung aller Gründe, die Dieser oder Jener für sie vorbringt, Alle in ihr vereinigen, als eine ihnen so eben zu Theil gewordene göttliche Offenbarung anzusehen« (ibid.). Hier wird deutlich, daß Bolzano die Unfehlbarkeit des Consensus des gläubigen Volkes nicht – wie etwa Cano vor und Franzelin sowie Scheeben kurz nach ihm dies getan haben – als passive (»hörende«) versteht, sondern sie als aktiv agierendes und dem Lehramt kritisch und selbständig gegenüberstehendes, ja übergeordnetes Organ begreift.

Daß er damit das, was die Tradition unter dem *consensus fidelium* versteht, gleichsam auf den Kopf stellt, kann den Prager Professor indes nicht anfechten. Denn: Seine Lehre vom Gesamtglauben hat, so ist er überzeugt, einen enormen sittlichen Nutzen: Ist sie doch nicht nur eine dem einzelnen, der sich mit »viel tausend Menschen« (77) eins weiß, äußerst »beruhigende« Vorstellung. Darüber hinaus wird hier auch die »Gleichheit aller Menschen ... anschaulich dargestellt« (ibid.).

An diesen Ausführungen des Prager Professors

zum *consensus fidelium* zeigt sich auch eine gewisse Akzentverschiebung weg von der sogenannten katholischen Aufklärung, die sich noch einem eher elitär orientierten, aufgeklärten Absolutismus verpflichtet weiß, hin zum sogenannten katholischen Frühliberalismus mit seiner Betonung des Wertes der Demokratie, der Selbstbestimmung und des Laienelementes in der Kirche. Vergleiche dazu auch den in diesem Zusammenhang interessanten Traktat über die »Lehre von Gottes Unparteilichkeit« (185–189).

Zugleich ergibt sich aus der Position Bolzanos zum allgemeinen Glaubenskonsens dessen Erklärung der Dogmenentwicklung und damit der »Perfectibilität des Catholicismus« (Gesamtausgabe I, 19, 1–2), die Bolzano, der seine Verachtung gegen die »Ultramontanen« offen zum Ausdruck brachte, zu einem »Reformkatholiken« *avant lettre* macht: Ist die unfehlbare Lehre so eng wie bei Bolzano an den aktuellen, empirisch feststellbaren Gesamtglauben (verstanden als die öffentliche Meinung in der Kirche) geknüpft, ändert sich diese mit ihrem Kontext, den Menschen und ihren je neuen Bedürfnissen: »Da wir wissen, daß sich mit jedem Jahrhunderte in den Begriffen der Menschen und in ihrer Empfänglichkeit für religiöse Belehrung so Vieles ändert: so können wir unmöglich glauben, daß derselbe Lehrbegriff, der vor Jahrhunderten der allerzutraglichste für die Menschheit war, es ohne weitere Ausbildung auch jetzt noch sey.« (83) Folglich glaubt auch nur die »ungebildete Menge der Katholiken« (71: Bolzano scheint hier diese Katholiken von seinem Offenbarungsfindungsdiskurs auszuschließen), daß die »Offenbarung, die uns jetzt mitgeteilt worden ist« (88), keine andere als die im »Zeugniß aus dem apostolischen Zeitalter« (83) vorliegende sei (71). – Wäre dies tatsächlich so, könnte die Kirche mit einem solch statischen Offenbarungsbegriff ihrem eigentlichen Auftrag: dem Fortschritt der Menschheit zu dienen (84. 99), nicht nachkommen. Möglich gemacht wird solches nur, indem sich die Kirche »nach den Bedürfnissen der Zeiten« (88) richtet und eben in dem nach jenen Desideraten ausgerichteten Konsens die alle verpflichtende Offenbarung sieht.

Weit seiner Zeit voraus sei er gewesen, so die allgemein vorherrschende Meinung der eher spärlichen theologischen Sekundärliteratur zu Bolzano (ChP I, 252). Dazu seien abschließend zwei Anmerkungen erlaubt:

1) Verbindet man mit dieser Charakterisierung nicht automatisch eine Wertung, gilt dies auch für die aufgezeigten zentralen Punkte seiner theologischen Erkenntnislehre. In der »dritten Modernis-

muskrise«, in der wir uns derzeit nach dem Schweizer Historiker Urs Allematt befinden, erleben die fundamentaltheologischen Vorstellungen Bolzanos, freilich in modifizierter Form und ohne direkt auf diesen zu rekurrieren, eine erneute Renaissance (vgl. etwa: P. Hünemann, in: H. Wolf [Hg.], *Die katholisch-theologischen Disziplinen*, Paderborn 1999, 391–394).

2) Die Erforschung des deutschsprachigen Modernismus im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts hat in den letzten Jahren durch die Arbeiten Imkamps, Weiß' u. a. große Fortschritte gemacht. Die genauere Bestimmung der Traditionen, in denen Reformkatholizismus und Modernismus mehr oder weniger bewußt stehen, mußte dabei im Hinblick auf die zu leistende Pionierarbeit noch weithin im Hintergrund bleiben. Bei der Aufarbeitung dieser Forschungslücke wird die vorbildlich edierte, nun schon zum großen Teil vorliegende Neuauflage der »Religionswissenschaft« Bolzanos unverzichtbar sein.

David Berger, Köln

Muschalek, Georg: Glaubensgewißheit in Freiheit. Ob die modernen Ideale von Wissen und Freiheit den Glauben nun endgültig verdrängen, Eitensheim: Paul van Seth-Verlag 21999, 144 S., ISBN 3-927057-03-7.

Diesem (in erster Auflage 1968 erschienenen) Buch geht es um die wichtige Frage nach der rechten Zuordnung von Glauben, Gewißheit und Freiheit. Daß dieses dem Menschen problematisch erscheinende Verhältnis in den vergangenen Jahrzehnten weiter verunklärt und verunsichert worden ist, was den Verfasser zu einer auf den neuesten Stand gebrachten Umarbeitung des ursprünglichen Werkes bewog, wird in einer ausführlich gehaltenen Einleitung aufgewiesen. In einer treffenden Analyse der geistigen Zeitsituation werden hier als Gründe der »Verlust Gottes« und die illegitime Kompensation dieses Mangels durch das »neuzeitliche Wissen« und das »neuzeitliche Freiheitsbedürfnis« genannt, das vor allem als Mittel zur Selbstverwirklichung verstanden wird.

Diese unglückselige Konstellation soll in dem Buch in drei Gedankenbewegungen aufgebrochen werden: durch eine Verständigung über die Zentralität des Glaubens im Leben, in der Religion und im Christentum (wobei auf der personalen Struktur des Glaubens besonderer Nachdruck liegt), durch den Aufweis des Widerstandes, der dem Glauben heute aufgrund der scheinbar nicht zu durchbrechenden zwingenden Macht des Wissens erwächst, und durch die Einsicht in die innere Verbindung von

Glaube und Freiheit. Der erstgenannte Gedanken- zug steuert durch das vordergründige alltägliche Glaubensverständnis hindurch zum unvergleichlichen Anspruch des Christentums, in dem Glaube zur Teilhabe an dem Wissen der Offenbarung in der Person Jesu Christi wird, aber zugleich auch eine Übereignung an Jesus Christus darstellt, welche die Freiheit aufruft und nur in Freiheit geschehen kann. Dieser theologischen Erkenntnis folgt in dem zweiten Diskurs die praktische Vergewisserung darüber, daß das, was dem Christen als das schlechthin Zentrale gilt, in der heutigen Welt »peripher« geworden ist, was an einer Vielzahl von konkreten Beispielen aus der Geschichte, aus dem Leben der Gesellschaft wie der Kirche bewiesen wird. Sie alle weisen auf das Verhängnis der Selbstfixierung des Menschen und auf seine Selbstbehauptung in einer wissenschaftlich determinierten Welt hin, die ihm den Aufstieg zur Transzendenz scheinbar unmöglich macht. Eine zentrale Stellung nimmt in diesem Gedankengang auch die Diagnose bezüglich des Verlustes des Denkens in spannungsreichen Gegensätzen ein, so daß auch das Gegenüber zu Gott nicht mehr ausgehalten werden kann. Demgegenüber zeigt der dritte Gedankenkreis, daß »Glaube notwendig und möglich bleibt«, trotz des Vorwurfs einer Projektionstheorie und eines pathologischen Wunschenkens. Gegenüber der Verengung des Bewußtseins auf einen rein diessseitigen Monismus wird der Blick für einen »freien Raum« geöffnet, der »weiter« und damit auch »freier ist als die vielen Möglichkeiten«, die den Menschen äußerlich umgeben. Im Gottesglauben wird dem Menschen erst die neuartige, eigentümliche Möglichkeit zur Bewältigung seiner Freiheit erschlossen. Allerdings wird auch kritisch gefragt, wie sich diese Freiheit zur Allmacht Gottes verhalte, die heute gelegentlich auch von christlicher Theologie bestritten wird, um dem Menschen einen angeblich sonst verschlossenen Freiheitsraum zu eröffnen. Die Macht der menschlichen Freiheit scheint von der Macht Gottes eingeschränkt zu werden und die Angst des Menschen zu stimulieren. Aber an diesem Punkte erfährt das den Grundzug des Bundes bestimmende Verhältnis von wissendem Glauben und Freiheit seine höchste Bewährung: Im Glauben wird nämlich die Selbstbehauptung des Menschen in der Begegnung mit Gott aufgehoben, so daß die Macht Gottes nicht mehr als gegen ihn gerichtet erfahren wird, sondern als Ermöglichung seiner vollen Gestaltwerdung.

Der konsequent durchgeführte Gedankengang, der philosophisch-theologische Tiefe mit schlichter Darstellung zu verbinden weiß, stellt eine moderne Apologie der Glaubwürdigkeit wie der christlichen

Wahrheit dar, die, unter Heranziehung auch psychologischer Beweisgründe, zur Vergewisserung des christlichen Glaubens sehr hilfreich sein kann.

Leo Scheffczyk, München

Stöhr, Johannes/Rank, Thea (Hrsg.): Ein christlicher Philosoph. Prälat Professor DDr. Hans Pfeil – Leben und Werk (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie. Hrsg. von Remigius Bäumer; Alma von Stockhausen), Weilheim – Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie 1998, 207 S., ISBN 3-9801561-5-X, DM 39,80.

Vorliegendes Buch ist dem Andenken für den am 27. 11. 1997 im Alter von 93 Jahren verstorbenen Prälaten Prof. DDr. Hans Pfeil gewidmet. Er war zuletzt Professor für christliche Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der jetzigen Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Prof. Dr. Stöhr hat zusammen mit Prof. Dr. Rank die Herausgabe des Buches übernommen. Veröffentlicht wird es in der Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie. Es ist am ehesten bestimmt für religiös und philosophisch interessierte Akademiker.

Das Buch ist in drei Teile eingeteilt: zuerst würdigen die Professoren Johannes Stöhr, Thea Rank und Walter Höres aus verschiedenen Perspektiven das Leben und Werk von Prof. Pfeil. Die Informationen über sein Leben schließt eine unveröffentlichte Autobiographie ab.

Anschließend wurden einige Aufsätze von Prof. Pfeil ausgewählt, die das Spektrum seines Schaffens zumindest erahnen lassen. Der erste Aufsatz behandelt den postulatorischen Atheismus als Ausdruck unserer Zeit (91–115). Postulatorisch wird dieser Atheismus genannt, weil er auf existentiellen Vorentscheidungen und Postulaten beruht. Er ist nicht objektiv begründet, sondern subjektiv gefordert, um eine autonome menschliche Freiheit gegenüber möglichen Eingriffen Gottes zu wahren. Er ist Ausdruck einer Rebellion des Menschen gegen ein falsch verstandenes Gottesbild, das Gottes Autonomie überbetont und gegen die menschliche Freiheit ausspielt (101): ein absolut freier göttlicher Monarch stehe im Widerspruch zur menschlichen Freiheit, weshalb die Vorstellung eines solchen Gottes fallenzulassen sei.

Diese These entwickelte sich bis zur Gegenwart: zunächst wurde Gott, angefangen bei Ockham, als »alleinwertvoller und alleinwertender«, später als »allein bestimmender« und »heilswirkender«, »allein wirkender« und schließlich als »alleinseiender« Gott verstanden (108–109). Diese Vorstellungen

kennzeichnen nach Prof. Pfeil einen verzerrten neuzeitlichen Gottesgedanken, auf den der postulatorische Atheismus reagiert (110). Er will die Freiheit des Menschen retten und schlägt dabei in das andere Extrem um, indem er Gott atheistisch leugnet oder als mit der menschlichen Freiheit inkompatibel ausklammert.

Der zweite Aufsatz befaßt sich mit der Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes (115–154). Darin wendet sich Pfeil mit der klassischen Philosophie von Thomas von Aquin gegen eine Zuschreibung von Prädikaten der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit an Gott. Auch biblisch könne nicht auf seine Geschichtlichkeit geschlossen werden: das AT spricht von der Treue und Beständigkeit Gottes (vgl. 1 Sam 15,21). Aussagen über seine Reue u. ä. sind analog und metaphorisch zu verstehen. Sie dürfen auf keinen Fall univok auf Gott übertragen und anthropomorph gedeutet werden.

Auch die Tatsache der Erschaffung der Welt sei kein Ausdruck für eine »Veränderung« Gottes, als ob er sich »später« zur Welt entschloss. Vielmehr gilt: »Der vom dreifaltigen Gott entworfene Weltplan ebenso wie der in Freiheit und aus Güte gefaßte Beschluß seiner Verwirklichung waren ein und derselbe mit Gottes Wesen identische Akt und bestanden von Ewigkeit her.« (137). Daraus folgt keine innere Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Welt. Vielmehr ermöglicht die Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit Gottes erst die Geschichtlichkeit, Veränderlichkeit und Relationalität der Schöpfung. Das betrifft auch die hypostatische Union Jesu Christi. Die Menschheit Jesu existiert geschichtlich, die Gottheit hingegen bleibt als Bezugspol dieser geschichtlichen Veränderung unveränderlich. Daraus verbietet sich eine Vermischung der Gottheit und Menschheit Christi, die u. a. dann gegeben wäre, wenn die Veränderlichkeit Gottes behauptet würde. Wie näherhin in Jesus Christus selber diese Einheit von Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit realisiert ist, bleibt für immer ein göttliches Geheimnis.

Ein weiteres Thema heißt »Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. Philosophische Erwägungen« (155–178). Hier führt Prof. Pfeil klassische philosophische Argumente für die Unsterblichkeit der Seele an, zum Beispiel den Schluß aus der Geistigkeit der menschlichen Seele auf die Unmöglichkeit ihres Zerfalls in Teile wie ein Körper (164). Ob statt eines Zerfalls auch eine andere Art des Todes der Geistseele – etwa im Sinne ihrer Annihilation – denkbar wäre, behandelt dieses spezielle Argument nicht.

Besonders betont Prof. Pfeil die Einheit von Leib und Seele, die für die irdische Existenz gültig ist.

Im Tod jedoch bestehe sie nicht mehr in dieser Weise fort: die Geistseele existiere ohne Leib fort. Das vermag die Geistseele aufgrund ihrer Selbstbestimmung und Selbständigkeit gegenüber dem irdischen Leib, insofern dieser zu ihr nur eine »äußerliche Abhängigkeit der bloßen Bedingung« aufweist (163). Nach Pfeil kann aus rein philosophischen Erwägungen »die Möglichkeit der persönlichen Unsterblichkeit der Menschenseele kaum geleugnet werden« (164). Weitere klassische Argumente für die Unsterblichkeit der Menschenseele werden genannt: ihre angeborene Hinordnung auf Unendlichkeit, die nicht frustriert werden kann, der Konsens der Völker betreffs einer Fortexistenz nach dem Tod, der erwartete Gerechtigkeitsausgleich im Jenseits etc. (166). »Er würde die Menschen narren, wenn er sie auf die Ewigkeit hinordnete und an der Erreichung dieses Zieles hinderte.« (167). Wird damit das ewige Leben zu einem natürlichen und damit philosophischen Erfordernis?

Auch die Theologie beschäftigt sich mit einem Leben nach dem Tod. Der wesentliche Unterschied

zur Philosophie besteht in der Annahme einer leiblichen Auferstehung zusätzlich zur ewigen Existenz der Seele. Theologische und philosophische Erkenntnisse können sich dennoch befruchten. Als Beispiel wird die Anwendung der philosophischen »Logos«-Prädikation durch Paulus herangezogen. Abschließend wird das Verhältnis von Diesseits- und Jenseitssorge behandelt, das dem Verhältnis von Leib und Seele entspricht: Diesseits- und Jenseitssorge schließen sich nicht aus, sondern ein. Sie bilden ebenfalls eine Einheit. Dabei kommt der Jenseitssorge – ähnlich wie der Sorge um die Seele – der Vorrang zu.

Der letzte Aufsatz – »Anweisungen zum Ankommen« – erweist die Gabe von Prof. Pfeil, ironisch und humorvoll verbreitete Grundhaltungen zu beschreiben (179–188).

Das Buch wird mit einer ausführlichen Bibliographie, die formal überarbeitet und gelegentlich ergänzt wurde, abgerundet. Ein formal und inhaltlich ansprechendes Buch, das eine gesunde intellektuelle Mischkost präsentiert.

I. Koncsik, Bamberg

Dogmatik

Ziegenaus, Anton: *Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge Band 1, Buttenwiesen: Stella-Maris-Verlag 1999, 335 S., ISBN 3-934225-02-0, DM 39,00.*

Die mehrbändige Publikation »Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge« des Augsburger Dogmatikers Anton Ziegenaus, deren erster Band nunmehr vorliegt, bietet einen tiefen Einblick in die thematisch vielfältige Arbeit des Autors. Durch Bündelung und gezielte Auswahl verstreut publizierter Beiträge wird zugleich der Versuch unternommen, theologisch aktuelle oder existentiell bedrückende Themen über die Fachwelt hinaus einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Die Beiträge des ersten Bandes sind sieben Bereichen zugeordnet: *Das Geheimnis Gottes* (S. 9–47) steht am Anfang und beinhaltet eine grundlegende Erörterung der Dreifaltigkeit als der Mitte christlicher Existenz sowie eine Diskussion geschlechtsspezifischer Gottesaussagen im Zusammenhang mit der feministischen Theologie. Ein weiterer Themenkreis (*Die Güte der Schöpfung*: S. 49–97) ist der Theodizeeproblematik und der Frage nach der Herkunft des Bösen in Gottes guter Schöpfung gewidmet. Mit dem Kapitel *Das kirchliche Amt im Widerstreit* (S. 99–142) spricht A. Zie-

genaus überdies ausgesprochen virulente Probleme an: das Amtsverständnis in der Kirche und das Selbstverständnis des Priesters. Der Autor beklagt dabei ein durch funktionalistische Betrachtungsweise entstandenes Begründungsdefizit und betont deshalb die Verwurzelung des Priestertums im Sendungsauftrag Christi: »Da das Amt in der Sendung durch Christus gründet und seiner Vergegenwärtigung dient, kann eine funktionalistische Orientierung an den Bedürfnissen der Gemeinschaft nicht als bestimmend anerkannt werden.« (S. 123) Breiten Raum nehmen auch – zuvor schon im Rahmen seiner Habilitationsschrift erläutert (»Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte. Freiburg 1975«) – A. Ziegenaus' Beiträge *Zur Theologie des Bußsakraments* (S. 143–216) ein: Neben einer allgemeinen Einführung in das »Sakrament der Buße« behandelt der Autor andere »Formen der Vergebung« sowie den »spezifischen Ort der Beichte«. Zudem betont A. Ziegenaus nachhaltig die Bedeutung der Beichte des Priesters als Vorbild für seine Gemeinde, zur Förderung der Gemeinschaft mit der Gemeinde und mit Gott. Schließlich zeigt er in einem weiteren Beitrag die Möglichkeiten und Grenzen des Beichtgesprächs auf, das keinesfalls die herkömmliche Beichte ablösen kann und soll. Im Kontext der Seligsprechung

Edith Steins (1987) wiederum publizierte A. Ziegenaus zwei im vorliegenden Sammelband aufgenommene Beiträge zu *Teresia Benedicta a Cruce* (Edith Stein) (S. 217–250), in denen er sich mit zahlreichen – auch bei der Heiligsprechung Edith Steins 1998 wiederholt erhobenen – Vorwürfen und kritischen Stimmen auseinandersetzt: »Fest steht, daß Teresia Benedicta a Cruce dem Gekreuzigten nachfolgte, im Stehen vor Gott für das Volk, herausgenommen wie Esther oder Elias oder der leidende Gottesknecht, in doppelter Proexistenz.« (S. 241) Ein weiterer umfänglicher Themenblock gilt dem *Sterben des Menschen* (S. 251–317). Zunächst zeigt der Autor den christlichen Deutungshorizont dieser »Grundbefindlichkeit unseres Lebens« (S. 253) auf: der »Tod als Heimgang, Heilsereignis und Vollendung«, »als Teilnahme am Sterben Jesu Christi«, »als Ende des Pilgerstandes«. Dabei versäumt es A. Ziegenaus keineswegs, auf »das Sterben als Unheilsereignis« hinzuweisen und die damit verbundenen Ängste zu thematisieren. Er resümiert: »Das Sterben ist ein Geheimnis, weil Gott ein Geheimnis ist, auf den hin der Mensch geschaffen ist, und weil auch der Mensch letztlich ein Geheimnis ist; er kann auf keine Formel gebracht werden.« (S. 262) Selbst das Phänomen des Selbstmordes läßt der Autor nicht unbearbeitet und versucht aus theologischer Perspektive eine Einordnung (S. 263–276). Im Zusammenhang mit Tod und Sterben steht gleichfalls das seit Jahren brisante Thema der Reinkarnation: A. Ziegenaus skizziert wesentliche Aspekte der gravierenden Differenz zwischen Reinkarnationsvorstellungen und dem christlichen Glauben an ein Leben nach dem Tod. Der letzte Aufsatz dieses Themenblockes gilt folgerichtig christlichem Sterben im Martyrium, dem »existentiellen Gnadenzeichen« (S. 295). Ein Aufsatz zur *Mariengestalt* (S. 319–335) beschließt den vorliegenden Band der »Theologischen Beiträge«. Wenn A. Ziegenaus dort ausführt, »daß die Verehrung Mariens primär

nicht auf ihren persönlichen Vorzügen beruht, sondern auf ihrer heilsgeschichtlichen Stellung. Aus dieser Stellung sind dann die personalen Vorzüge zu erfassen. (...) Die Mariengestalt nimmt einen zentralen Ort innerhalb der Theologie ein« (S. 334f.), so schließt sich darin nicht nur der gewählte Themenkranz; die mariologische Zentrierung christlicher Glaubenswelten erscheint vielmehr bezeichnend für das bestimmende theologische Erkenntnisinteresse des Autors überhaupt.

Begrüßenswert ist in editorischer Hinsicht außerdem der Verzicht auf eine Überarbeitung aller genannten Beiträge. Diese werden im Wortlaut ihrer Erstveröffentlichung präsentiert, behalten daher zum Teil ihren Vortragscharakter und eröffnen andererseits dem zeitgenössischen Leser auch ein Bewußtsein der Geschichtlichkeit, wenn etwa in einem Aufsatz aus dem Jahr 1979 noch von den »Christen im Osten (d.h. in den Staaten des Ostblocks, Anm. der Vf.)« oder von »Briefen an die kommunistischen Parteiführer« (S. 308) die Rede ist.

Insgesamt bietet der vorliegende Band eine Fülle an interessanten Aufrissen, die ihn der Vermeidung fachsprachlicher Überfrachtung wegen auch einem interessierten nichtwissenschaftlichen Publikum zur Lektüre jederzeit empfehlen. Vor allem aber gilt: Mit seinem engagierten Eintreten für einen sowohl kirchlich begründeten als auch existentiell ausgerichteten – eben »verantworteten« – Glauben holt A. Ziegenaus die katholische Theologie ebenso entschieden aus ihrem begrifflich-systematischen Winkeldasein wie er das »Geheimnis des Glaubens« vor menschlicher Selbstermächtigung und orientierungsferner Beliebigkeit gleichermaßen zu bewahren vermag. Erfreut werden viele Leser daran das Vermächtnis eines Michael Schmaus und den Einfluß Leo Scheffczyk's, A. Ziegenaus' akademischem Lehrer, erkennen. Auf weitere Bände der »Theologischen Beiträge« des Autors darf man gespannt sein.

Gerda Riedl, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3a, D-80638 München 19
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Franz Knöpfle, Höhenweg 22, 86391 Stadtbergen
 Dr. Uwe Michael Lang, St. John's College, GB-Oxford OX1 3JP
 Dr. Rudolf Larenz, Fredrikinkatu 41 C 40, FIN-00120 Helsinki

Das Recht auf den Freitod Zum Problem des Selbstmords

Von *Joseph Schumacher, Freiburg*

1. Das Phänomen des Selbstmords heute

Am 8. Februar dieses Jahres wurde eine Fernsehsendung des Bayerischen Rundfunks ausgestrahlt mit dem Titel »Flucht in den Tod«. Darin wurde festgestellt, daß sich die Zahl der Suizidopfer heute in Deutschland pro Jahr auf etwa 14.000 beläuft. Es war die Rede von den Beweggründen der Suizidanten und vor allem von den Schuldgefühlen der Hinterbliebenen, die sich oft über Jahre hinziehen. Hingewiesen wurde dabei auch auf eine angebliche Veränderung der Einstellung zu den Selbstmördern innerhalb der katholischen Kirche.

Der Selbstmord und der Selbstmordversuch gehören zu unserem Alltag. Das Phänomen hat in den letzten Jahrzehnten besondere Aktualität erhalten. Und es findet heute mehr Beachtung in der Öffentlichkeit als je zuvor. Neuerdings ist es auch der Gegenstand einer auffallend großen Zahl von Publikationen in den verschiedensten Bereichen der Wissenschaft geworden.

Der Suizid ist so alt wie die Menschheit, und seine Bewertung hat die Menschen schon immer beschäftigt. Dabei stehen Verwerfung und Bejahung, Rechtfertigung und Ablehnung nebeneinander. Auf's Ganze gesehen scheint der Suizid freilich in der Geschichte wie auch in der Gegenwart mehr Ablehnung zu finden als Rechtfertigung. In jedem Fall haftet der Selbsttötung etwas Unheimliches an, mehr noch als dem Tod als solchem¹.

Indessen begegnet uns gegenwärtig unverkennbar die Tendenz, von einer negativen Wertung des Selbstmords abzurücken, jedenfalls in der Theorie, in der Darstellung des Selbstmords und in den Abhandlungen darüber. Immer wieder wird daher auf wissenschaftlichen Tagungen über den Selbstmord und über die Selbstmordprophylaxe, in einschlägigen Publikationen und in den Medien die Forderung erhoben, den Terminus Selbstmord nicht mehr zu verwenden und statt von Selbstmord von Selbsttötung, von Suizid oder von Freitod zu sprechen. Der Terminus Selbstmord hält sich jedoch durch in der Umgangssprache wie auch in der Sprache der Wissenschaft und der Medien, jedenfalls einstweilen noch. Das ist überraschend. Immer

¹ W. Horkel, Selbstmord – eine unlösbare Frage, in: Christliches ABC heute und morgen, Stichwort Selbstmord, S. 1.

noch bezeichnet man den, der sich selber tötet, als Selbstmörder, obwohl bei ihm die spezifischen Mordmotive, wie Heimtücke, Mordlust, Haß, Habgier, Sinnlichkeit und sonstige niedrige Beweggründe nicht gegeben sind, obwohl ihm das Leben nicht gegen seinen Willen genommen wird und obwohl man immer häufiger ein Recht auf Selbsttötung geltend macht. Das heißt: Es herrscht weithin noch – bewußt oder unbewußt – die Meinung, daß der Mensch eigentlich *nicht* das Recht hat, über sein Leben zu verfügen, daß die Selbsttötung letztlich moralisch *nicht* gerechtfertigt werden kann².

Nach wie vor wird der Suizid faktisch vorwiegend als unehrenhaft und als sittlich tadelnswert angesehen, jedenfalls in der westlichen Welt. Deshalb sucht man ihn in der Regel nach außen hin zu vertuschen, deshalb will man ihn nach außen hin oft nicht wahrhaben. Man hat gesagt, das sei die Konsequenz der »polemischen Energie« des Christentums oder des »alteuropäisch-christlichen Verdiktes« über den Selbstmord³. Es ist jedoch zu fragen, ob die andauernde vorwiegend negative Wertung des Suizids nur eine Wirkung oder eine Nachwirkung des christlichen Gottes- und Menschenbildes und der überkommenen christlichen Moral ist oder ob man darin nicht doch so etwas wie ein natürliches ethisches Empfinden erkennen kann.

Am ehesten erfährt der Selbstmord in der westlichen Welt noch öffentliche Akzeptanz, wenn er als Selbstaufopferung verstanden werden kann, wenn sich etwa tibetische Mönche in Tibet auf öffentlichen Plätzen vor ihren Tempeln verbrannten, als die Russen das Land überrannten, wenn sich Jan Palacz in der Tschechoslowakei tötete, als Prag von den Russen besetzt wurde, oder wenn der evangelische Pfarrer Oskar Brüsewitz in Thüringen mit dem Suizid gegen die Unterdrückung der religiös-kirchlichen Freiheit in Mitteldeutschland protestierte⁴.

Wird auch der Suizid mehrheitlich oder atmosphärisch noch mißbilligt, so begegnen wir heute doch einem wachsenden Verständnis für die Selbsttötung, das sich teilweise gar als verborgene oder offene Sympathie erweist, speziell in Kreisen der Intellektuellen, teilweise auch im Kontext des Christentums.

Friedrich Nietzsche († 1900) hat dem Suizid in seinem Werk »Also sprach Zarathustra« einen eigenen Abschnitt gewidmet. »Vom freien Tode« hat er ihn überschrieben. Da bemerkt er: »Viele sterben zu spät, und einige sterben zu früh. Noch klingt fremd die Lehre: »stirb zur rechten Zeit!« Stirb zur rechten Zeit; also lehrt es Zarathustra ... Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil *ich* will«⁵. Nietzsche hat den Suizid verklärt und an seiner Person auch vollzogen. Viele

² Vgl. auch G. Siegmund, Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes, Trier 21970, 114 f. Bis vor noch nicht langer Zeit wurde der Selbstmordversuch in England und Kanada noch bestraft (ebd., 123). In manchen Ländern wird heute noch die Mithilfe zum Selbstmord strafrechtlich verfolgt, wobei die Frage der Mithilfe in der konkreten Rechtsprechung sehr verschiedenartig interpretiert wird, was vor allem in der Euthanasie konkret wird, aber nicht nur dort. Hier wirkt sich ohne Zweifel die überkommene Überzeugung von der Verwerflichkeit des Suizids aus.

³ L. Müller, Hand an sich legen. Georges Minois versucht eine Phänomenologie des Selbstmordes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1. Oktober 1996.

⁴ Vgl. W. Horkel (Anm. 1), 1.

⁵ Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Bd. II), Darmstadt 1997, 333 f.; vgl. J. Piegsa, Der Mensch – das moralische Wesen, Bd. III, Einsiedeln 1998, 271.

sind ihm darin gefolgt, vor allem Philosophen und Literaten. Sie haben die Selbsttötung als die höchste Betätigung der menschlichen Freiheit verstanden, gefordert und propagiert.

In der jüngsten Vergangenheit wurde der Selbstmord nachdrücklich verherrlicht und spektakulär verübt durch den Philosophen und Schriftsteller Jean Améry († 1978). Mit großer Eloquenz plädierte er für die Sinnhaftigkeit und die Würde, ja für die Notwendigkeit der Selbsttötung. Er meinte, es gehe in ihr um die Realisierung der Freiheit des Menschen in ihrer höchsten Form, ganz abgesehen davon, daß der Mensch sich durch den Suizid einen qualvollen Tod ersparen könne. Seinen eigenen Selbstmord im Oktober des Jahres 1978 hat er zwei Jahre zuvor in seinem Buch »Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod«⁶ literarisch vorweggenommen.

Im Jahre 1986 erschien eine Monographie mit dem Titel »Gibt es ein Recht auf den Selbstmord?«⁷. Minutiös reflektiert sie das Selbstbestimmungsrecht des Menschen im Hinblick auf die Selbsttötung. Immer wieder wird das Recht auf den Selbstmord heute diskutiert⁸. Dabei betont man gern mit Nachdruck, von der Mehrheit der Zeitgenossen werde es bereits als ein grundlegendes Menschenrecht betrachtet⁹. Die legitimierte oder glorifizierte Selbsttötung hat allerdings Folgen nicht nur im Hinblick auf die aktive Euthanasie, sondern auch im Hinblick auf die Abtreibung. Ja, die gegenwärtige Diskussion um die Euthanasie und die Abtreibung muß im Zusammenhang mit der Propagierung des Freitodes gesehen werden.

In der Tat wächst die Zahl derer, die von ihrem selbstverfügbaren Tod träumen und in ihm einen Ausdruck höchster Freiheit sehen, die mit der Selbsttötung den vielen Freiheiten ihres Lebens gewissermaßen die Krone aufsetzen möchten. – Aber ist das wirklich jene Freiheit, die man dabei zu realisieren beansprucht?

Schon in der Antike wurde der Selbstmord zuweilen glorifiziert, wenngleich seine Wertung wohl häufiger negativ war. Man wertete ihn positiv oder man tolerierte ihn, häufiger aber wird man ihn abgelehnt haben.

Im christlichen Abendland wurde der Suizid bis zur Aufklärung durchweg deziert abgelehnt. Dann trat in gewisser Hinsicht eine Wende ein, wenngleich sich die negative Wertung des Suizides im allgemeinen oder weithin durchhielt. Geschichte gemacht hat in diesem Kontext der Essay David Humes († 1776) über den Suizid, den Schopenhauer († 1860) als die »gründlichste Widerlegung« der Gründe gegen den Selbstmord bezeichnet hat¹⁰. In der Zeit vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis

⁶ Stuttgart 1976.

⁷ H. Otto, *Gibt es ein Recht auf den Selbstmord?*, München 1986.

⁸ L. Kennedy, *Sterbehilfe. Ein Plädoyer. Mit einem Vorwort von Walter Jens*, München 1991.

⁹ Vgl. den Anhang des o. a. Buches von Ludovic Kennedy sowie Jean Améry, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart 1976 (1993), (Anm. 6); H. M. Kuitert, *Das falsche Urteil über den Suizid. Gibt es eine Pflicht zu leben?*, Stuttgart 1986. Aus dem Niederländischen; U. Fink, *Selbstbestimmung und Selbsttötung. Verfassungsrechtliche Fragen im Zusammenhang mit Selbsttötungen*, Köln 1992; M. Pinquet, *Der Freitod in Japan*, Berlin 1991.

¹⁰ A. Ziegenaus, *Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben*, in: J. Dobiosch, Hg., *Natur und Gnade. Die christlich-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre. Festschrift für Joachim Piegsa (Moraltheologische Studien: Systematische Abteilung, 16)*, St. Ottilien 1990, 154–157; G. Siegmund (Anm. 2), 47–63.124 f.

zum Anfang des 20. Jahrhunderts hat sich immerhin die Zahl der Suizide in den europäischen Ländern auffallend erhöht, allein in Deutschland um mehr als um das Dreieinhalbfache. Nicht viel anders ist die Bilanz in den übrigen europäischen Ländern¹¹.

Diese Entwicklung erfährt heute eine neue Eskalation. Nachdrücklich fordert man die absolute Selbstbestimmung des Menschen und mit ihr auch das Recht der Selbsttötung als Ausdruck der höchsten Verwirklichung der menschlichen Freiheit und führt damit die Tradition der Aufklärung weiter.

Dieses Freiheitsverständnis weist Papst Johannes Paul II. entschieden zurück, wenn er im Jahre 1995 in der Enzyklika »Evangelium vitae« feststellt, die Forderung der Freiheit zum Töten entspringe einer perversen Freiheitsvorstellung, deren tiefere Wurzel der Egoismus der Menschen sei, der sich hier mit einer lebensfeindlichen Mentalität verbinde¹².

Die Idee vom Freitod als der höchsten Gestalt der menschlichen Freiheit verdeckt faktisch eine grausame Wirklichkeit. Denn durchweg ist der Selbstmörder ein bedrängter und verzweifelter Mensch. Er ist bestimmt von einer negativen Wertung des Lebens und der Welt, von einer Philosophie der Lebensverachtung und der Lebensverneinung, von einem abgründigen Pessimismus, und durchweg leidet er auch darunter zutiefst¹³.

Zum Selbstmord gehört Mut. Es gibt eine dem Menschen angeborene Scheu vor dem Selbstmord, es gibt das Grauen vor dem Selbstmord. Der Selbsterhaltungstrieb ist stark. Faktisch hält der fehlende Mut viele davon ab, den Suizid zu praktizieren, auch wenn sie ihn in der Theorie befürworten.

Es gibt aber nicht nur die Todesfurcht. Es gibt auch so etwas wie den Todeswunsch, wenngleich dieser im allgemeinen weniger dominant ist als die Todesfurcht. Immerhin begegnet uns im Menschen neben dem Lebenstrieb der Todestrieb, auch im Blick auf die eigene Person. Zuweilen scheint der Suizid gar ein Mittel zur Beendigung der Todesangst zu sein. Der Mensch kann in den Tod flüchten aus Angst vor dem Tod.

Wir müssen unterscheiden zwischen Selbstmordgedanken und der Ausführung des Selbstmords. Selbstmordgedanken sind verbreitet. Viele Menschen haben Selbstmordphantasien. Aber in den meisten Fällen kommen und gehen sie wieder.

Unterscheiden müssen wir auch zwischen dem Selbstmord, der die Folge von seelischer Verdüsterung und geistiger Krankheit ist, und jenem, der mehr oder weniger bewußt ausgeführt wird. Auch im ersteren Fall wird man nicht grundsätzlich jede

¹¹ In Deutschland schnellte die Zahl hoch von 8,6 auf 100.000 Einwohner pro Jahr auf 29,2 (G. Siegmund [Anm. 2], 230). Besonders einflußreich hinsichtlich der Umwertung oder der Neubewertung des Selbstmords ist hier Johann Wolfgang von Goethe, speziell mit seiner Dichtung »Die Leiden des jungen Werther«, die in einem größeren historischen und weltanschaulich-religiösen Zusammenhang gesehen werden muß, wie der Dichter selber im 13. Buch von »Dichtung und Wahrheit« deutlich zu erkennen gibt. Es sind übrigens nicht zuletzt die eigenen Empfindungen, denen der Dichter hier eine literarische Gestalt gegeben hat (ebd., 125 ff).

¹² Evangelium vitae, n. 21. Vgl. auch nn. 42. 66. 76. 100.

¹³ Vgl. J. Piegsa (Anm. 5), 271. Vgl. E. Ringel, Art. Suizid, in: U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, Hrsg., Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg 1986, 453.

moralische Verantwortung des Suizidanten ausschließen können. In den meisten Fällen dürfte sich beim Selbstmord oder beim Selbstmordversuch tatsächlich die moralische Grundoption eines Menschen auswirken.

Wenn jemand Suizid verübt hat, pflegen wir zu sagen: Er hat sich das Leben genommen. Genauer müßte es heißen »das Leben des Leibes«. Denn der Geist des Menschen, die Geistseele, überdauert den Tod. Dieses Faktum lastet zumindest als Frage, als Ungewißheit, auf dem, der eine Selbsttötung plant und ausführt. Es drängt sich ihm die Frage auf, ob er mit der Selbstmordhandlung das Ziel seines Handelns wirklich erreicht oder ob er sich am Ende doch nicht austilgen kann, so daß die angestrebte Selbstvernichtung schließlich doch keine Selbstvernichtung ist. Man muß freilich sehen, daß die philosophische Wahrheit von der unsterblichen Geistseele vielfach in Abrede gestellt wird, womit sie jedoch nicht aus der Welt ist.

Wenn wir sagen, der Suizid sei mehrheitlich noch negativ akzentuiert, so gilt das für die westliche Welt, nicht für die Länder des Fernen Ostens. In Japan beispielsweise wird die Selbsttötung keineswegs als unehrenhaft angesehen, schon gar nicht als Sünde oder gar als Verbrechen. Im Gegenteil, sie wird hier »als Möglichkeit betrachtet, der Scham des Versagens, dem öffentlichen Scheitern zu entgehen«¹⁴. Die positive Wertung des Suizids hat in diesem Land eine lange Tradition in der Gestalt des »Harakiri« bei der Samuraikaste. Konsequenterweise ist der Selbstmord hier häufiger als in den Ländern des westlichen Welt. Das gilt heute mehr denn je. Im Jahre 1998 betrug die Zahl der Suizide in Japan 31.734. Im Vergleich zu 1997 ist das ein Anstieg von 35%. In 22.338 Fällen waren es Männer, die sich das Leben nahmen. Die Zahl der Suizide steigt weiter an. An diesem Anstieg ist besonders die Gruppe der Vierzig- bis Sechzigjährigen beteiligt. In dieser Altersgruppe ist der Selbstmord die zweithäufigste Todesursache. Bei der Generation der Fünfundzwanzig- bis Fünfunddreißigjährigen steht er als Todesursache sogar an erster Stelle. In sehr vielen Fällen sind es wirtschaftliche Sorgen, die die Selbsttötung in diesem Kulturkreis begründen. Allein zwei Drittel der Selbstmorde sind ökonomisch bedingt in Japan. Man will sich selber vor der Schande bewahren und die Familie vor dem finanziellen Ruin¹⁵.

Das ist jedoch vordergründig. Im Hintergrund stehen die Weltanschauung und das Ethos. Seit gut 1.400 Jahren herrscht in Japan ein mit bedeutenden Elementen des chinesischen Konfuzianismus versetzter Buddhismus, der stark pessimistisch getönt ist. Heute kommt der Umstand hinzu, daß das Land dank der Übernahme der westlichen Zivilisation und dank der intensiven Amerikanisierung weithin seine geistige Tradition verloren hat, so daß es für viele keine Antwort mehr gibt auf die Sinnfrage und sich ein Großteil vor allem der jungen Menschen der Philosophie des Nihilismus verschrieben hat¹⁶.

Als ehrenwerte Tat begegnet uns der Suizid auch in Indien, hier etwa in der Gestalt der Witwenverbrennung. Erst in neuerer Zeit wurde dieser Brauch abgeschafft, unter westlichem Einfluß.

¹⁴ A. Schnepfen, Ohne Arbeit, ohne Sinn. Immer mehr Selbstmorde erschüttern Japan, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. Juni 1999.

¹⁵ Ebd. und dies., Sühne am eigenen Leib, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. Mai 1998.

¹⁶ Vgl. auch G. Siegmund (Anm. 2), 93–106. 353–378.

2. Gründe und Motive

Angesichts der positiveren Sicht des Suizids in der westlichen Welt, vor allem in den letzten Jahrzehnten, hat man von der »Erosion eines Tabus« gesprochen¹⁷. Sie findet ihren Niederschlag in den Statistiken. In Frankreich übertraf die Zahl der Suizidtoten (15.000) im Jahre 1985 bei weitem die Zahl der Verkehrstoten (11.000)¹⁸. Ähnlich ist die Bilanz für Deutschland. Auch hier gibt es mehr Suizide als Verkehrstote. Das Statistische Jahrbuch spricht von einem Selbstmord in jeder halben Stunde – das sind 48 Selbstmorde in 24 Stunden – und von einem Selbstmordversuch alle 4 Minuten – das sind ca. 350 Selbstmordversuche in 24 Stunden. Während sich bei uns täglich etwa 48 Menschen das Leben nehmen, wiederholt sich dieser Vorgang auf Weltebene jeden Tag tausendmal¹⁹. Bei Männern ist der Suizid durchweg mehr als viermal so häufig wie bei Frauen²⁰. Bei Frauen überwiegt der Selbstmordversuch²¹. In neuerer Zeit wächst die Häufigkeit des Selbsttötung bei Frauen allerdings in einem solchen Maße, daß die Zahl der Suizide bei den Männern teilweise nur noch etwas mehr als doppelt so hoch ist wie bei den Frauen, wenn nicht gar schon die Tendenz zu einer Angleichung erkennbar ist²².

Bei den Selbstmordzahlen ist zu bedenken, daß die Dunkelziffer hier sehr hoch ist. Viele Selbstmorde werden nicht registriert, viele werden verheimlicht, viele werden als solche nicht erkannt. Möglicherweise übersteigt die Zahl der verheimlichten Suizide die der bekannt gewordenen um ein Vielfaches. Nicht wenige ungeklärte Fälle von Suiziden gibt es zudem im Zusammenhang mit dem Konsum von Rauschgift. Eine größere Zahl von Selbstmorden dürfte sich heute auch hinter Verkehrsunfällen verbergen²³.

Zu den Selbstmorden kommen die Selbstmordversuche, die gewissermaßen die Selbstmorde kommentieren. Sie dürften die Zahl der geglückten Selbstmorde um das Fünfzehnfache²⁴ übersteigen oder wenigstens um das Achtfache²⁵.

Émile Durkheim († 1917) hat in seiner 1897 veröffentlichten Monographie »Der Selbstmord«²⁶, einer ersten wissenschaftlich-soziologischen Studie über den Selbst-

¹⁷ L. Müller (Anm. 3).

¹⁸ A. Ziegenaus (Anm. 10), 153.

¹⁹ Ungefähr 30 Jahre früher, im Jahre 1958, zählte man 20 Suizide pro Tag (J. N. Pemsel, Jugendkatechesen für die Berufsschulen I, Regensburg 1958, 297). Hinsichtlich des Wachstums des Suizids in der jüngsten Vergangenheit sind sich die Autoren nicht einig. Der Ulmer Kinder- und Jugendpsychiater Heinz Henseler meint, nicht die Zahl der *Suizide* sei gewachsen seit dem 2. Weltkrieg – hier sind die Statistiken offenbar nicht eindeutig –, sondern die Zahl der *Suizidversuche* (H. Henseler, Der Selbstmord und die Selbstmordgefährdeten – Fakten und Interpretationen, Interview, in: Herder-Korrespondenz 27, 1973). Über diese Kontroverse hinaus ist das Phänomen der Selbsttötung heute aktueller als je zuvor.

²⁰ K. Feldmann, Sterben und Tod. Ausgewählte soziale Probleme, in: Christliches ABC heute und morgen, Stichwort Tod 79–107, hier: 103.

²¹ W. Horkel (Anm. 1), 2.

²² G. Siegmund (Anm. 2), 203–205. 225 f.

²³ Vgl. V. Lenzen, Selbsttötung – das selbstverfügte Lebensende, in: Lebendiges Zeugnis Heft 4, 1986, 65.

²⁴ G. Tesak-Gutmansbauer, Der »Wille zum Sinn«. Das Wahre, Gute und Schöne bei Albert Camus, Hamburg 1993, 5.

²⁵ H. Valks, Neue Erkenntnisse um das Problem des Selbstmordes, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 77, 1968, 90.

mord, festgestellt, die Zahl der Selbstmorde sei »umgekehrt proportional ... zum Integrationsgrad in die soziale Gruppe, zu der die einzelnen Individuen«²⁷ gehörten, und er hat unterschieden zwischen dem egoistischen, dem anomistischen und dem altruistischen Selbstmörder. Er erklärt, wenn die Integration in die Gesellschaft sehr schwach sei, dann sei eher auf den egoistischen Typ zu schließen, wenn sie jedoch übermäßig stark sei, dann steige die Wahrscheinlichkeit des Selbstmords nach dem altruistischen Typ. Er erinnert hier etwa an den heiligen Krieg der Moslems. Den anomistischen Selbstmörder ordnet Durkheim unruhigen Zeiten wirtschaftlicher Krisen oder plötzlichen wirtschaftlichen Aufstiegs zu. In solchen Zeiten gibt es nämlich, wie Durkheim feststellt, eine hohe Fluktuation im Beschäftigungsbereich, erfolgen viele Zuzüge und viele Wegzüge und wächst die Spannung zwischen Erwartungen und realen Möglichkeiten, womit immer, so Durkheim, eine Abschwächung der Normen, wenn nicht gar ein Verlust der Normen verbunden ist²⁸.

Ein wesentliches Element des Selbstmords ist in allen Fällen die vorausgehende Vereinsamung des Suizidanten, die ihn in innere Konflikte führt, seine mangelhafte Integration in die Gesellschaft. Es sind die gestörten sozialen Beziehungen, die ihn für den Suizid disponieren. Geringer ist die Selbstmordrate bei jenen, deren Leben durch familiäre Geborgenheit bestimmt ist, und eher gefährdet sind jene, die schwächer integriert sind in die Familie, sowie jene, die allein leben etwa als Witwe und Geschiedene. Räumlich betrachtet sind die Suizide am häufigsten in den großen Weltstädten, in denen die Menschen oft sozial entwurzelt sind und in denen die Anonymität nicht wenige in schmerzliche Einsamkeit führt.

Immer wieder sind es die fehlenden sozialen Kontakte und die zwischenmenschlichen Konflikte, die die Flucht in den Suizid oder in den Suizidversuch hervorrufen: Alleinsein, Isolation, fehlende Hilfe in kritischen Situationen und zerrüttete Familienverhältnisse, vor allem in Verbindung mit menschlicher und beruflicher Überforderung. Häufig sind es in diesem Kontext auch die Sexualkonflikte, die zum Suizid führen. Die Suizidforschung berichtet immerfort von der dem Selbstmord oder dem Selbstmordversuch vorausgehenden starken sozialen Entfremdung und Isolierung der Suizidanten, die sich als nicht angenommen erfuhren, selbst dann nicht, wenn sie formell in einem Familienverband lebten. Unverkennbar breiten sich heute Vereinsamung und Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal und gegenüber der Not der Mitmenschen aus, ganz allgemein, so daß man zu Recht von einer »Devalorisierung der zwischenmenschlichen Kontakte« gesprochen hat. Häufiger kommt es vor, daß man bei solchen, die Selbstmord verübt haben, keinerlei informierte Kontaktpersonen ausfindig machen kann. Wenn vielfach ein hoher Intelligenzgrad bei den Suizidanten beobachtet wird und wenn der frühe Verlust der Eltern, etwa in der frühen Kindheit oder am Beginn der Pubertät, sowie Alkohol- und Drogenabhängigkeit als Disposition für den Suizid geltend gemacht werden, so muß das genau in diesem Kontext gesehen werden.

²⁶ É. Durkheim, *Der Selbstmord* (Aus dem Französischen), Frankfurt ¹1983; ²1987; ³1990; ⁴1993; ⁵1995.

²⁷ Ebd., 184; vgl. auch Ch. Duquoc, G. Geffré, *Verzweiflung als Angstsymptom*, in: *Conc* 6, 1970, 670.

²⁸ É. Durkheim (Anm. 26), 162–318; vgl. K. Feldmann (Anm. 20), 102–104.

Häufiger begegnet uns der Selbstmord in hochindustrialisierten Gesellschaften als in agrarischen Gesellschaften. Das hängt damit zusammen, daß die konfliktfördernde Spannung des Rollenkonflikts zwischen dem Individuum und der Gesellschaft und die Erwartung der Gesellschaft an das Individuum in den hochindustrialisierten Gesellschaften stärker hervortreten und daß in den hochindustrialisierten Gesellschaften die Vereinsamung und die soziale Entwurzelung der Menschen sowie die menschliche Verunsicherung weitaus größer sind²⁹.

Man darf die soziale Komponente jedoch nicht verabsolutieren. Auch die religiöse spielt hier eine Rolle. Im Grunde kommt ihr gar die Priorität zu. Des öfteren steht die soziale Entwurzelung zudem in einem engen Zusammenhang mit der religiösen. Denn durch die fehlende religiöse Bindung wird nicht selten die Beziehungsfähigkeit des Menschen von Grund auf zerstört. Vor allem aber bleibt da, wo die Religion nicht vorhanden oder wo sie unwirksam ist, die Sinnfrage unbeantwortet.

Die Behauptung, die Vorstellungen vom Tod und von dem, was nach dem Tod sein werde, spielten keine Rolle bei den Suizidanten, sie seien hier völlig irrelevant³⁰, ist nicht haltbar. Der Wiener Nervenarzt Erwin Ringel, der Hunderte von Patienten behandelt hat, die nach einem Selbstmordversuch in die Psychiatrische Universitätsklinik in Wien eingeliefert worden waren, erklärt: »Eine weltanschauliche Überzeugung ist das stärkste Bollwerk gegen den Selbstmord«³¹. Er bemerkt: »Jeder, der sich mit Selbstmördern und mit der praktischen Selbstmordprophylaxe beschäftigt, wird bestätigen, daß die Religion für die Verhinderung des Selbstmordes von ausschlaggebender Bedeutung ist. Ihre Wichtigkeit auf diesem Gebiete kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Bei einem wirklich religiösen Menschen ist der Selbstmord – abgesehen davon, wenn er geisteskrank wird – kaum möglich. So groß ist der Schutz, den die Religion gewähren kann«³².

Viktor E. Frankl († 1997) bezeichnet den Sinnverlust, die Folge des Glaubensverlustes, das »existentielle Vakuum«, als die Hauptursache »noogener Neurosen« und damit als eine bedeutende Ursache für die Selbstmordanfälligkeit³³. Selbst Sigmund Freud († 1939), ein entschiedener Atheist, ist der Meinung, »daß Menschen, die eine

²⁹ Ebd.

³⁰ Diese Auffassung vertritt etwa der Kinder- und Jugendpsychiater H. Henseler, wenn er schreibt: »Wenn man genauer nachfragt, stellt sich meist heraus, daß solche Vorstellungen mit ihrem Wissen um die Realität des Todes und mit ihrer Weltanschauung von dem, was nach dem Tod sein wird, eigentlich so gut wie nichts zu tun haben« (H. Henseler [Anm. 19]), 566). Er will festgestellt haben, daß die Suizidanten nichts anderes suchen als Geborgenheit, Sicherheit und Ruhe, daß sie vordergründig durch die Einsamkeit und die Isolation in den Tod getrieben werden (571), hintergründig durch die Störung ihres Selbstwertgefühls, durch den Mangel an Selbstvertrauen und Selbstsicherheit (566–572). Bei solcher Ausklammerung der metaphysischen Komponente des Menschen wird bereits das Faktum übersehen, daß es gerade der fehlende Transzendenzbezug ist, daß es gerade die Isolation von Gott ist, die die Menschen in die Einsamkeit führt und die ihnen auch das Selbstvertrauen und die Selbstsicherheit nimmt. Vor allem aber wird hier die grundsätzliche Bedeutung übersehen, die die Sinnfrage für das menschliche Leben hat.

³¹ E. Ringel, *Der Selbstmord – Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung*, Wien 1953, 217.

³² Ebd., 215 f. Ein lebendiger Glaube und religiöse Überzeugungen sind nach K.-H. Peschke »der beste Schutz gegen Selbstmord« (K.-H. Peschke, *Christliche Ethik: spezielle Moraltheologie*, Trier 1995, 337).

³³ V. E. Frankl, *Die Selbsttranszendenz menschlicher Existenz. Versuch einer dimensional-anthropologischen*, in: E. Stammler, Hrsg., *Wer ist das eigentlich – der Mensch?*, München 1973, 32 ff.

religiöse Bindung haben, in ihrem psychischen System eine Möglichkeit der Bereicherung haben, eine Möglichkeit der Konfliktbewältigung«³⁴, die jene nicht haben, die ohne Religion sind. Die Versuchung zum Selbstmord impliziert stets die Frage, ob das Leben des Menschen einen unbedingten, einen absoluten Sinn hat. Bejaht der Mensch diese Frage, so wird er die Nöte des Alltags und jene Grenzsituationen, die dem Selbstmord vorausgehen, in der Regel eher bewältigen³⁵.

Wenn es keinen Gott und kein Leben nach dem Tod gibt, wenn es keine moralische Verantwortung über den Tod hinaus gibt, dann drängt sich der Gedanke auf, daß man sich das Leben nimmt, wenn man mit sich selbst oder mit den Mitmenschen und mit der Umwelt nicht mehr zurechtkommt oder wenn man leidet oder mit großen Schmerzen behaftet ist oder wenn man sich in einer scheinbar aussichtslosen Situation befindet. 60% unserer Zeitgenossen stellen in der Gegenwart ein Leben nach dem Tod in Abrede, dezidiert. Wenn wir diese 60% differenzieren nach den verschiedenen Altersstufen, so erhöht sich der Prozentsatz bei den Jugendlichen um ein Vielfaches. Da ist es nicht verwunderlich, wenn sich der Suizid immer häufiger geradezu als *die* Lösung anbietet³⁶.

Die positive Einstellung zum Selbstmord steht für gewöhnlich im Kontext der Leugnung Gottes und der Leugnung der unsterblichen Geistseele des Menschen, zumindest im Kontext der impliziten Leugnung Gottes und der impliziten Leugnung der unsterblichen Geistseele. Nicht selten ist es so, daß die positive Einstellung zum Suizid gar aus dem Atheismus hervorgeht. Dabei ist zu beachten, daß die Gottesleugnung und die Leugnung der unsterblichen Geistseele zusammengehören³⁷.

Aber auch jene, die Gottes Existenz und die Unsterblichkeit nicht förmlich leugnen, vertreten zuweilen das Recht auf den Freitod, wie das etwa bei den Stoikern der Fall ist. Aber die Stoiker dachten sich Gott nicht als ein personales Wesen, sondern als Weltprinzip. Im Grunde ist Gott hier mit dem Kosmos identisch³⁸. Die pantheistische Gottesvorstellung ist stets in engster Nähe des Atheismus angesiedelt. – Aber auch der Deismus ist nicht weit entfernt vom Atheismus. Denn man kann Gott so weit von der Erde fortrücken, daß er gar nicht mehr vom Weltgeschehen betroffen ist. Auch hier wird Gott eher als ein Prinzip aufgefaßt denn als Person. Die Entwicklung zum Deismus setzt im Altertum im Neuplatonismus an.

Es ist bezeichnend für die Gottesvorstellung des Altertums, daß Gott nie als Herr über Leben und Tod verstanden wird, schon deswegen nicht, weil hier der Schöpfungsbegriff fehlt. In diesem Verständnis hat Gott weder die Welt noch den Men-

³⁴ Nach H. Henseler (Anm. 19), 571.

³⁵ Vgl. G. Siegmund (Anm. 2), 377 f.

³⁶ Wenn Camus meint, die Absurdität des Daseins könne durch die Flucht in den Selbstmord nicht überwunden werden (A. Camus, *Die Pest*, Reinbek 1950, 151; vgl. K. H. Weger, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, Graz 1981, 150–153), so ist das zwar einleuchtend, aber eben nur theoretisch. Im übrigen kann indessen auch der Kampf gegen die Absurdität, wie sie sich vor allem im Leid konkretisiert, die Absurdität nicht überwinden. Der Heilige ohne Gott ist nicht weniger absurd als die Absurdität des Daseins ohne die Transzendenz.

³⁷ Vgl. Plinius der Ältere († 79 n. Chr.), Hume († 1776), Améry († 1978), Camus († 1960); H. J. Baden, *Literatur und Selbstmord*. Cesare Pavese – Klaus Mann – Ernest Hemingway, Stuttgart 1965, 216 f.

³⁸ A. Ziegenaus (Anm. 10), 158 f.

schen geschaffen, trägt der Mensch keinerlei Verantwortung gegenüber Gott und ist Gott nicht der Richter über den Menschen. Von daher konnte der Suizid im Altertum in keinem Fall als »Sünde« im strengen Sinne aufgefaßt werden, auch da nicht, wo man darin ein Unrecht erblickte gegenüber den Göttern und gegenüber den Mitmenschen, wo man darin einen Übergriff in göttliche Rechte erkannte und wo man den Suizid mit dem Zorn und mit der Strafe der Götter belegte. Vage waren die Vorstellungen von den Göttern, vage waren die Vorstellungen vom Jenseits. Vor allem wurde das menschliche Leben bei aller Lebens- und Sinnenfreude in der Antike durchweg negativ beurteilt. Dominant war in der Antike – anders als im Christentum – eine pessimistische Weltsicht. Das ist hier wohl zu berücksichtigen³⁹.

In enger Verbindung mit der sich ausbreitenden Negierung des Weiterlebens nach dem Tode steht heute das Schwinden der moralischen Verantwortung. Auch dieses Faktum disponiert für den Suizid. Eine Neunzehnjährige erklärte: »... Hinüberschlafen, nachdem man sich so richtig ausgelebt hat, eine schöne Art abzuschließen. Ich glaube nicht an ein Leben nach dem Tode. Wer Lust hat, sich umzubringen, sollte es tun ...«⁴⁰

Bereits Êmile Durkheim ist es aufgefallen, daß die Selbstmordrate bei Christen und Juden sehr viel niedriger ist als bei den Nichtgläubigen⁴¹. Innerhalb des Christentums ist die Selbstmordrate bei den Katholiken niedriger als bei den Protestanten, was dadurch bedingt ist, daß die Katholiken stärker sozialisiert sind, daß sie stärker in die Gemeinschaft der Kirche integriert sind und daß die Glaubenswahrheiten bei ihnen stärkere Konturen haben, während die Protestanten individualistisch sind hinsichtlich ihrer Bindung an die Kirche und auch hinsichtlich ihres Glaubens und der Glaube bei ihnen mehr vom Subjekt her geprägt ist. Zudem scheint der Prozentsatz der wirklich Gläubigen in der katholischen Kirche noch ein wenig höher zu sein als bei den Protestanten. Eine sehr geringe Selbstmordrate haben auch die Moslems, die geringste in den nicht-christlichen Weltreligionen, wenn man vom Judentum ab-
sieht⁴².

Mit dem Verlust der Transzendenz verbindet sich nicht nur die soziale Isolierung, oft verbindet sich mit ihm auch allgemein eine Relativierung des menschlichen Lebens, eine Entwertung des Menschen, eine Infragestellung der einzigartigen Würde des Menschen. Die Sprache Améry's ist nicht frei von Zynismus⁴³. Das, was dem Menschen eine einzigartige Würde verleiht, ist die Überzeugung, daß es in ihm

³⁹ Ebd., 159; G. Siegmund (Anm. 2), 43 f. 107–112.

⁴⁰ H. Friedrich, Ein Schrei nach Hilfe. Der Selbstmord – zweithäufigste Todesart bei Jugendlichen, in: Rheinischer Merkur vom 22. August 1975.

⁴¹ Die geringere Selbstmordrate der Juden gilt nicht mehr für das moderne säkularisierte Judentum, was freilich auch bis zu einem gewissen Grad für das Christentum gilt.

⁴² Ê. Durkheim (Anm. 26), 184 f; W. Horkel (Anm. 1), 3; G. Siegmund (Anm. 2), 255–267; E. Ringel, Der Selbstmord (Anm. 31), 217. Durkheim will die selbstmordhemmende Wirkung der Religion lediglich auf ihre soziologische Komponente beschränken und hält die Glaubensinhalte (etwa das Leben nach dem Tod, die Strafe Gottes und dgl.) für irrelevant, was freilich nicht überzeugend ist (vgl. auch G. Siegmund [Anm. 2], 265–267 und oben Anm. 30).

⁴³ R. Willemsen, Der Selbstmord in Berichten, Briefen, Manifesten, Dokumenten und literarischen Texten, Köln 1986, 91. 99. 101.

etwas Unsterbliches gibt. Auf diesen Gedanken hat mit Nachdruck Dostojewski († 1881) hingewiesen⁴⁴.

Die Statistiken weisen auch darauf hin, daß Zeiten wirtschaftlicher Rezession die Selbstmordrate ansteigen lassen, ebenso Zeiten der Arbeitslosigkeit⁴⁵, aber auch Zeiten hoher wirtschaftlicher Blüte. Das heißt: Habituelle Armut ist nicht ein selbstmordfördernder Faktor, wohl aber habituellem Wohlstand oder Reichtum⁴⁶. Dieser Tatbestand verweist uns wiederum auf die Sinnfrage. Geringer ist die Selbstmordrate in der Regel da, wo Ideale verfochten und große Hoffnungen geweckt werden, ungeachtet konkreter Existenznöte, die ihrerseits nicht selten gerade selbstmordhemmend wirken⁴⁷.

Je fragloser jemand seine Existenz begreift, desto weniger bewegt ihn der Wunsch nach der Nichtexistenz. Die Schwierigkeit zu leben beginnt mit dem Stellen von Fragen an das Leben, mit dem Infragestellen des Lebens. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß gerade bei Studenten die Suizidraten auffallend hoch sind⁴⁸.

Es ist vor allem der Nihilismus, der zum Selbstmord disponiert, der Lebensüberdruß, der aus der ungelösten Sinnfrage hervorgeht, die grundsätzlich negative Sicht des Lebens und der Welt⁴⁹.

Ein stimulierendes Moment für den Selbstmord dürfte auch in der Tatsache zu erblicken sein, daß das Töten heute in vielen Filmen und auch in den Massenmedien eine große Rolle spielt, daß das Tötenlernen so gleichsam institutionalisiert wird. Es ist davon auszugehen, daß durch solche Darbietungen nicht nur die Hemmungen vor dem Töten anderer Personen abgebaut werden, sondern auch vor dem Töten der eigenen Person.

Nicht selten dürfte auch die Beschäftigung mit dem Okkultismus und vor allem mit dem Satanismus, der sich heute stark ausbreitet, zum Selbstmord führen. Oft führt der Weg zum Satanismus über den Okkultismus⁵⁰. Für die »Kinder des Satans« ist der Selbstmord eine konkrete Wahlmöglichkeit, eine echte Alternative zum Leben. Der Satanismus ist ein Kult des Todes, nicht zuletzt auch in der Gestalt des Menschenopfers. Mord und Selbstmord sind wesentliche Elemente des Satanswahns. Im Hardrock mit seinen zahlreichen Vorformen und Varianten, der »Gospel-Musik des Satanismus«, wird immer wieder in bestialischen Texten zum Ritualmord und zum Selbstmord aufgefordert⁵¹.

⁴⁴ Dostojewski, Tagebuch eines Schriftstellers, Darmstadt 1966, 267 ff. Vgl. A. Ziegenaus (Anm. 10), 164 f.

⁴⁵ Deutsches Pfarrerblatt Nr. 20, vom 15. 10. 1979.

⁴⁶ G. Siegmund (Anm. 2), 218 f.

⁴⁷ K. Feldmann (Anm. 20), 102–104.

⁴⁸ A. Ziegenaus (Anm. 10), 157 f; H. Henseler (Anm. 19), 566.

⁴⁹ G. Siegmund (Anm. 2), 128 f.

⁵⁰ W. Horkel (Anm. 1), 4.

⁵¹ St. Geiger, Mord und Selbstmord im Satanswahn, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20. November 1995; H.-P. Pandora, Okkultismus und Esoterik haben Konjunktur. Extreme Rockbands stehen vor Gericht, in: Deutsche Tagespost vom 31. Juli 1990; U. Bäumer, Wir wollen deine Seele. Rockszene und Okkultismus: Daten – Fakten – Hintergründe, Wuppertal 1988, 9–21. 80. 91 f. 125; G. Langguth, Jugend ist anders (Herder-Taschenbuch 1059), Freiburg 1983, 79; J. Schumacher, Esoterik – die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994, 74–76.

In auffallender Weise wächst heute die Zahl der Selbstmorde und der Selbstmordversuche bei Jugendlichen und bei Kindern, speziell in den Ländern des Wohlstands innerhalb der westlichen Welt⁵². Führend sind hier die Vereinigten Staaten von Nordamerika. In den Vereinigten Staaten hat sich die Zahl der Suizide bei Jugendlichen und Kindern in der Zeit von 1950 bis 1980 fast verdreifacht⁵³. In der Bundesrepublik Deutschland begingen im Jahre 1965 300 Kinder und Jugendliche Selbstmord, 1977 waren es 600⁵⁴. Schon länger ist bekannt, daß Kinder und Jugendliche zuweilen mit dem Selbstmord experimentieren. Daher kann der konkrete Suizid eines Kindes oder eines Jugendlichen unter Umständen auch ein Unfall sein, was hier in Rechnung zu ziehen ist. Aber das erklärt nicht das Phänomen als solches.

Man darf bei dem Phänomen des Kinder- und Jugendselbstmords allerdings nicht absehen von der Alkohol- und Drogenabhängigkeit der betroffenen Altersgruppe. Im Jahr 1978 gab es bei uns 300.000 alkoholabhängige Schüler und Jugendliche. Im Jahre 1975 hat man 188 Rauschgifttote in diesem Altersbereich gezählt, im Jahre 1976 gar 377. Selbstmordhandlungen sind bei Suchtkranken wesentlich häufiger als bei anderen Personen. Nicht immer ist die Selbsttötung hier jedoch beabsichtigt. Zuweilen ist es einfach eine Überdosis an Heroin, die den Tod herbeiführt⁵⁵.

Zu Anfang des Jahres 1981 wurde im deutschen Fernsehen die sechsteilige Sendung »Tod eines Schülers« ausgestrahlt. Im folgenden Jahr wurde sie wiederholt. Die Sendung wollte nachdenklich machen, sie wollte hinweisen auf die Verantwortung unserer Gesellschaft für die Jugend. Das war eine gute Absicht. Faktisch löste sie jedoch nicht wenige Schülerselbstmorde aus. Immer wieder warfen sich im Gefolge der Sendung junge Menschen vor einen fahrenden Zug, ganz wie im Film der neunzehnjährige Claus Wagner es getan hatte⁵⁶. Es gibt so etwas wie Selbstmordepidemien⁵⁷. Der Selbstmord wirkt ansteckend, unter Umständen. Er kann zu einer Epidemie werden. Schon Plutarch von Chaironeia († 125 n. Chr.) berichtet von einer Selbstmordepidemie unter den jungen Mädchen von Milet⁵⁸. Und Goethe löste mit seiner Dichtung »Die Leiden des jungen Werther« in den siebziger Jahren des 18.

⁵² Bezeichnenderweise verbindet sich der Selbstmord hier mit einer wachsenden Hinneigung zur Kriminalität.

⁵³ Time, March 23, 1987, 22 f.; A. Ziegenaus (Anm. 10), 153; vgl. auch G. Eder, Jahrtausendwende: Das Weihnachtsmysterium weist den Weg, in: Die Tagespost vom 30. Dezember 1999.

⁵⁴ Vgl. Deutsche Tagespost vom 22. August 1978. Vgl. G. Siegmund (Anm. 2), 238 ff.

⁵⁵ Vgl. ebd.; H. Friedrich (Anm. 40); K. Kaiser-Asmodi, Suizidprävention bei Adoleszenten. Ein familienpsychologischer Ansatz auf der Grundlage der Familienstreßtheorie, Frankfurt 1997; H. H. Dickhaut, Selbstmord bei Kindern und Jugendlichen. Ein Handbuch für helfende Berufe und Eltern, Weinheim 1995; H. Ide, Wenn Kinder sich das Leben nehmen. Trauer, Klage und die Zeit danach, Stuttgart 1992; A. Gappmayer, Adoleszenz und Selbsttötung. Schüler zeichnen aktuelle Suizidgedanken, Regensburg 1987.

⁵⁶ Die innere Beziehung dieses Vorgangs zu der Fernsehendung wurde durch eine Studie des Zentralinstituts für Seelische Gesundheit der Universität Mannheim wissenschaftlich erhärtet. Zehn Jahre zuvor hatte man bereits aufgezeigt, daß nach spektakulären Berichten über Selbstmorde auf den Titelseiten amerikanischer und englischer Zeitungen die Suizidraten im Verbreitungsgebiet der Zeitungen deutlich gestiegen waren, und damit auf die diesbezügliche Macht der Medien hingewiesen.

⁵⁷ Vgl. A. Finzen, Der Werther-Effekt der modernen Medien, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10. September 1986.

⁵⁸ G. Siegmund (Anm. 2), 46 f.

Jahrhunderts eine ganze Welle von Selbstmorden aus. Viele junge Menschen starben damals mit dem »Werther« im Sterbekleid⁵⁹.

Nicht nur bei Jugendlichen ist der Selbstmord ansteckend. Immer wieder hören wir von Selbstmordserien, wenn etwa in bestimmten Zeiten oder an bestimmten Orten oder in einer bestimmten Gestalt der Selbstmord wiederholt auftritt. Der Suizid hat eine gewisse Sogwirkung. Er kann so etwas hervorrufen wie eine Kettenreaktion. Labile Menschen können, wenn sie von der Selbsttötung eines anderen oder anderer erfahren, zum Selbstmord animiert werden. Nicht zuletzt geschieht das auch in einer Art von Solidarisierung.

Der Mensch ist auf Nachahmung hin angelegt. Das ist gut so, denn darin ist seine Lernfähigkeit grundgelegt. Der Nachahmungstrieb ist gut, sofern das Objekt der Nachahmung gut ist. Er ist bei einem Menschen um so stärker, je weniger er erwachsen ist. Das ist eine Erkenntnis, die sich die Pädagogik zunutze macht, eine Erkenntnis, die zuweilen aber auch mißbraucht wird, bewußt oder unbewußt. Der Nachahmungstrieb spielt nicht zuletzt auch eine Rolle bei dem Phänomen der Massensuggestion, der eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zukommt, und zwar in den verschiedenen Bereichen des Lebens.

Wie erklärt sich indessen die steigende Zahl der Suizide und der Suizidversuche bei den Kindern und den Jugendlichen oder bei den Schülern, um solche handelt es sich zumeist? Was sind die Ursachen für dieses Phänomen?

Da ist einmal der Mißerfolg im Schulbereich. Es geht hier nicht um eine Erfolglosigkeit, die sich über längere Zeit oder über Jahre hinzieht, sondern um eine spontane Erfolglosigkeit: Plötzlich gibt es einen Leistungsabfall bei sonst guten oder gar sehr guten Schülern, der nicht verkraftet wird. Der Suizid ist bei Gymnasiasten sehr viel häufiger als bei Sonderschülern. Ein zweiter wichtiger Faktor ist die Isolierung der jugendlichen Schüler im Schulalltag. In diesem Zusammenhang hat man wiederholt kritisch hingewiesen auf die Zerschlagung der Klassengemeinschaft in der Oberstufe der Gymnasien, die viele Schüler überfordert und bei ihnen das Gefühl des Alleinseins verstärkt. Bedeutsam ist hier auch der sogenannte Schulstreß, der allerdings ein künstlicher ist. Das heißt: Viele junge Menschen besuchen heute – unter dem Druck einer Überbewertung der akademischen Ausbildung – das Gymnasium, obwohl ihre Begabung eher auf praktischem Gebiet liegt. Eine ganz besondere Belastung bringt einer wachsenden Anzahl von Jugendlichen endlich das praktizierte Geschlechtsleben. Dadurch werden viele Kräfte absorbiert, und es werden den Heranwachsenden von daher große Enttäuschungen und starke Erschütterungen auferlegt. Das Faktum, daß die Sexualität, speziell auch in der Gestalt der Perversion, Menschen in den Selbstmord treiben kann, vor allem junge Menschen, daß sie sie in den »Abgrund der Einsamkeit und (der) Verzweiflung«⁶⁰ führen kann, ist ein Faktum, das die alltägliche Erfahrung immer wieder bestätigt. Also: Sehr häufig sind es die Konflikte auf dem Gebiet von Liebe und Sexualität, die die jungen Menschen in den

⁵⁹ W. Horkel (Anm. 1), 1. Vgl. oben Anm. 11.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Sexualität. Wunder – Abwege – Rätsel*, Frankfurt/M. 1969, 17; H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität*, Hamburg 1968, 71; J. Piegsa (Anm. 5), 381.

Suizid führen⁶¹. Das muß gesehen werden im Kontext einer geminderten Belastbarkeit vieler Jugendlicher, die dadurch bedingt ist, daß in ihrer Kindheit an die Stelle des Erlernens von Zähigkeit und Ausdauer und an die Stelle des Ertragens von Unlust und Leid stets Sofortbefriedigungen getreten sind und daß viele Eltern sich nicht genügend Zeit für die persönliche Betreuung ihrer Kinder genommen haben oder nehmen wollten oder konnten, daß viele Eltern sich zu wenig Zeit genommen haben für das absichtslose Miteinander mit ihren Kindern. Nicht zuletzt ist bei der Frage des Kinder- und Jugendselfmords aber auch auf die fehlende metaphysische Bindung vieler Kinder und Jugendlicher hinzuweisen. Viele Kinder wachsen heute auf ohne Religion. Noch häufiger ist die religiöse Bildung und Praxis der Kinder und Jugendlichen heute völlig unzureichend. Oft ist es so, daß dem Zerfall der Familie der religiöse Zusammenbruch vorausgeht⁶².

3. Prophylaxe und Heilung

Was kann man tun, um den Selbstmordgefährdeten zu helfen und den Selbstmord zu verhindern? Es muß jenen Gegebenheiten entgegengearbeitet werden, die für den Suizid disponieren. Das gilt allgemein. Zunächst muß jede Selbstmordäußerung ernstgenommen werden, erst recht jeder Selbstmordversuch. Oft wird gesagt: »Wer vom Selbstmord redet, wagt ihn nicht!« Das ist falsch. Es ist eine Tatsache, daß die meisten Menschen, die sich das Leben nehmen, vorher darüber sprechen, wenn auch zuweilen mehr oder weniger verhüllt. Das sind Appelle, die man nicht ignorieren darf. Viele Selbstmorde und Selbstmordversuche sind faktisch ein Notschrei der Seele. Wenn man sich um die Selbstmordgefährdeten bemüht, ist es nicht geraten, nach den Gründen zu forschen oder gar einen Selbstmordversuch im Gespräch mit dem Suizidanten zu thematisieren, es sei denn, er unterzieht sich einer speziellen Therapie. Im Alltag sollte dem Selbstmordgefährdeten vielmehr jene Zuwendung geschenkt werden, die er braucht, um weiterleben zu können. Weder Verachtung noch Bedrohung sind hier angemessene Heilmittel. Vielmehr muß dem Gefährdeten Zeit geschenkt und Interesse entgegengebracht werden, damit er seelisch gestärkt wird. Kontraproduktiv ist hier in jedem Fall die Tendenz, Tüchtigkeit, Leistung und Erfolg, so bedeutsam sie sonst sind, zum Götzen zu erheben. Der Suizidgefährdete braucht den Raum der Gemeinschaft und die Geborgenheit in ihr, die Überwindung der Einsamkeit und der Isolation, er braucht geordnete mitmenschliche Verhältnisse.

Von entscheidender Bedeutung ist hier jedoch die Hinführung zum Glauben, die Bindung an Gott, an Christus und an seine Kirche, und die Hinführung zur Praxis des christlichen Lebens, wobei der Akzent auf dem Gedanken liegen muß, daß Gott der

⁶¹ K. Biener, *Jugend und Sexualität. Liebe, Freundschaft, Ehe*, Derendingen-Solothurn 1985, 138; vgl. J. Piegsa (Anm. 5), 381.

⁶² Ch. Meves, *Schülerselbstmord*, in: *Katholische Bildung* 82, 1981, Heft 5, 257–261.

⁶³ Ebd., 261 f. Vgl. P. Walter, *Warum Jugendliche sich töten*, in: *Katholische Bildung* 86, 1985, Heft 6, 374; W. Horkel (Anm. 1), 4.

Vater ist, der seine Geschöpfe liebt, daß allein der Gott der Offenbarung dem Menschen uneingeschränkte Liebe und letzte Geborgenheit schenkt⁶³.

Man wird der Wirklichkeit nicht gerecht, wenn man die Meinung vertritt, man könne bei konkreten Selbstmordhandlungen in den allermeisten Fällen auf eine seelische Erkrankung schließen und jede moralische Verantwortung negieren⁶⁴, wie das etwa in extremer Weise geschieht bei dem US-amerikanischen Selbstmordforscher Gregory Zilboorg. Dieser erklärt: »Selbstmord ist nicht antimoralisch. Selbstmord ist eine Krankheit wie die Tuberkulose«⁶⁵. Es gibt sicherlich auch den Selbstmord als Folge einer Psychose oder als Folge eines durch Depression, Wahn und krankhafte Hoffnungslosigkeit eingengten Denkens oder auch einfach als Folge einer Kurzschlußhandlung. Das erklärt das Phänomen jedoch nicht in seiner Ganzheit⁶⁶. Durch seelische Erkrankungen, ja schon durch besondere Umstände *kann* die Verantwortung für unser Tun aufgehoben werden. Das *muß* aber nicht so sein. Sie kann auch nur reduziert werden. Wie hoch der Prozentsatz der im eigentlichen Sinne Geisteskranken unter den Selbstmördern ist, bleibt immer umstritten. Ob man nun 20% annimmt oder mehr oder weniger, die Mediziner sind heute im allgemeinen der Auffassung, daß in den meisten Fällen von Selbstmord die Verantwortung nicht, zumindest nicht ganz aufgehoben ist⁶⁷. Wäre es anders, so fehlte der Selbstmordprophylaxe ein bedeutender Ansatzpunkt.

⁶⁴ H. Valks (Anm. 25), 90 ff. Diese These, die uns häufiger begegnet, wird nachdrücklich von dem Mediziner und Theologen Klaus Thomas vertreten, der in Berlin über Jahre hin eine Lebensmüdenberatungsstelle geleitet hat. Er meint, in 80 % aller Selbstmordfälle hätten schwere seelische Erkrankungen vorgelegen. Andere wollen freilich nur bei 16 % der Suizidanten von psychischen Krankheiten im eigentlichen Sinne sprechen (vgl. Bericht der Frankfurter Allgemeinen Zeitung [vom 25. November 1985] über eine Tagung der Ärzteorganisation Hartmannbund in Marl am 23./24. November 1985) oder bei etwa 20 % (G. Siegmund [Anm. 2], 301 f). Es ist hier freilich wohl zu unterscheiden zwischen Psychosen und Psychopathien. Im Fall der Psychosen ist die Willensfreiheit nicht mehr gegeben. Anders ist das aber bei den Psychopathien. Man spricht von psychopathischen Persönlichkeiten. In diesem Sinne könnte man durchaus weitere 60 % der Suizidanten charakterisieren (K.-H. Peschke [Anm. 32], 336). Wir müssen unterscheiden zwischen einer Reduzierung der Willensfreiheit und ihrer völligen Aufhebung. Im übrigen wird man aber auch nicht sagen können, 96 % der Suizidanten wollten gar nicht sterben, sie wollten nur Hilfe zum Leben (K. Thomas, Handbuch der Selbstmordverhütung, Stuttgart 1964; ders. Menschen vor dem Abgrund, Hamburg 1970). Bei vielen Suizidanten ist der Tod gewollt, mehr oder weniger, auch wenn man sie als psychopathische Persönlichkeiten bezeichnen muß. Darüber hinaus gibt es auch den Bilanz-Selbstmord, den Freitod im eigentlichen Sinne: Man sieht keine Lebensperspektive mehr. Von ihm wird im folgenden noch die Rede sein. Mit dieser Gestalt der Selbsttötung wird freilich der Mediziner nicht konfrontiert oder zumindest seltener. Ihr Ort ist normalerweise nicht der klinische Alltag. Das soll nicht heißen, daß nicht auch der Bilanz-Selbstmord in einem psychischen Ausnahmezustand vollzogen wird oder werden kann, denn allzu sehr widerstrebt es der Natur des Menschen, Hand an sich zu legen. Vgl. auch H. Friedrich (Anm. 40) und H. Henseler (Anm. 19), 570.

⁶⁵ Zitat bei G. Siegmund (Anm. 2), 323.

⁶⁶ Vgl. P. Walter (Anm. 63), 374.

⁶⁷ Vgl. Interview »Warum sich Menschen töten möchten«, in: Christ in der Gegenwart 1985, 349 f. Vgl. auch E. Ringel, Art. Suizid (Anm. 13), 452–456 und W. Horkel (Anm. 1), 4. Würde man etwa sagen, kein Selbstmörder sei »normal«, so kann man dieser Behauptung ihre Berechtigung nicht ganz absprechen, muß dabei aber bedenken, daß es wohl kaum einen Menschen gibt, der völlig »normal« ist. Der Theologe wird hier auf die Erbsünde und die dadurch verwundete Natur des Menschen verweisen. Durchweg sind die Selbstmörder seelisch äußerst labil. Das ist richtig. Damit sind sie jedoch nicht für den Suizid determiniert (G. Siegmund [Anm. 2], 302 ff).

Selbstverständlich sind wir nicht berechtigt und auch nicht befähigt, das Maß der Schuld und der Verantwortlichkeit des Suizidanten zu berechnen. Wohl aber ist es falsch, jede moralische Verantwortlichkeit auszuschließen oder zu bestreiten und alles auf Krankheit oder Abnormalität zurückzuführen. Die Krankheiten sind vielgestaltig, und der Begriff der Krankheit ist ein relativer Begriff⁶⁸.

Es ist nicht angebracht, angesichts der Komplexität des menschlichen Handelns, speziell in Notlagen, das verantwortliche Handeln des Menschen faktisch völlig in die Theorie zu verweisen. Freiheit und Verantwortung bedingen die Würde des Menschen. Sie machen die Geistnatur des Menschen offenbar und grenzen den Menschen ab gegenüber der untermenschlichen Schöpfung. Für das Tier gibt es keine Moral.

4. Die Ideologie des Freitodes

Die grundsätzliche Verantwortlichkeit des Menschen im Kontext der Selbsttötung wird unterstrichen durch die öffentliche Propagierung des Suizids in der Gestalt der Ideologie des Freitodes⁶⁹. Diese verbindet mit dem Selbstbestimmungsrecht des Menschen das Recht der uneingeschränkten Verfügung über das eigene Leben. Demoskopische Befragungen weisen uns darauf hin, daß die Zahl derer, die der Meinung sind, der Mensch könne auch über sein Leben verfügen, in Deutschland bereits bei über 50% liegt⁷⁰.

Noch ist das Töten auf Verlangen nach deutschem Recht strafbar, nicht aber der Selbstmordversuch oder die Beihilfe zum Selbstmord⁷¹. Darin hat man eine Inkonsequenz sehen wollen und gesagt, durch die Tatsache, daß der Selbstmordversuch nicht bestraft werde und auch nicht die Beihilfe zum Selbstmord, werde dem Menschen das Verfügungsrecht über sein Leben indirekt zuerkannt, weshalb man konsequenterweise auch nicht mehr das Töten auf Verlangen bestrafen könne. Das ist in der Tat eine Inkonsequenz, die noch einmal dadurch unterstrichen wird, daß die Polizei gehalten ist, einen Selbstmord zu verhindern und auch die Beihilfe zu einem Selbstmord zu untersagen, sofern sie davon erfährt⁷².

Man hat neuerdings auch mit dem Hinweis auf das Grundgesetz ein Recht auf Selbsttötung zu erweisen versucht. Das ist jedoch nicht überzeugend. Gemäß dem Grundgesetz gibt es kein Verfügungsrecht über das eigene Leben, gemäß dem Grundgesetz ist nicht nur das Leben des Mitmenschen dem Verfügungsrecht des

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ J. Piegsa (Anm. 5), 271 f.

⁷⁰ W. Höfer, Hrsg., *Leben müssen – sterben dürfen. Die letzten Dinge, die letzte Stunde*, Bergisch Gladbach 1977, 119–152. Die Protestanten sind hier stärker vertreten als die Katholiken. Entscheidend ist hier die größere Kirchnähe bzw. die größere Kirchenferne. S. auch oben Anm. 9.

⁷¹ Strafgesetzbuch § 216.

⁷² Vgl. A. von Mutius, *Polizeiliche Untersagung der Leistung »aktiver Sterbehilfe«*: Grundgesetz Art. 2 Abs. 1, in: Jura 1989, JK 89, Grundgesetz Art. 2 1/ 17 a u. b; *Polizeiliche Untersagung der Leistung »aktiver Sterbehilfe«*, in: NJW 1988, 1536–1539.

Menschen entzogen, sondern auch das eigene Leben. Das Grundgesetz ist geprägt von der unbedingten Achtung vor dem menschlichen Leben. Es kodifiziert das öffentliche Interesse am Schutz des Lebens. Ihm geht es dabei um die Rechtsstaatlichkeit. Nach dem Grundgesetz gibt es ein Recht auf Leben, aber kein Recht auf den Tod. Für das Grundgesetz ist das jedermann zustehende Recht auf Leben ein elementares Menschenrecht, und als solches ist es unverfügbar und unverzichtbar⁷³. Gewiß gibt es nach dem Grundgesetz einen Anspruch auf Schutz und Respektierung der Würde des Menschen⁷⁴. Dazu gehört sicherlich auch das Recht auf menschenwürdiges Sterben. Damit kann man jedoch nicht ein Verfügungsrecht über das Leben begründen.

Man kann die Verfügungsgewalt über das eigene Leben auch nicht mit Berufung auf Artikel 2, Absatz 1, des Grundgesetzes als Ausdruck der freien Entfaltung der Person erklären. Das ist nicht überzeugend, da der Mensch mit der Zerstörung seiner Existenz doch die Basis seines Rechtes auf Selbstentfaltung vernichtet. Das Leben ist die Voraussetzung für die Entfaltung der Person.

Immerhin gibt es in diesem Bereich eine Grauzone, bedingt durch die Tatsache, daß das überkommene Rechtsempfinden heute vielfach in Frage gestellt wird mit Berufung auf die angeblich gewandelten Vorstellungen im Bereich des Rechtes und der Moral, wengleich es unerschwerlich weiterwirkt, vielleicht deshalb, weil es letzten Endes seine Plausibilität doch nicht eingebüßt hat.

Im übrigen kann man aus der Straflosigkeit des Selbstmordversuchs nicht den Schluß ziehen, daß er rechtmäßig ist, erst recht kann man daraus nicht den Schluß ziehen, daß er moralisch gerechtfertigt werden kann⁷⁵.

In den Rechtsordnungen der anderen Länder ist die Situation in der Frage des Selbstmords ähnlich wie in Deutschland. Die Beihilfe zum Sterben ist im allgemeinen nicht strafbar, während die Tötung auf Verlangen oder die aktive Sterbehilfe durchweg strafbar ist. Es gibt jedoch auch den Fall, daß die aktive Sterbehilfe grundsätzlich verboten, unter bestimmten Umständen jedoch erlaubt ist, dabei aber mit einer Reihe von Restriktionen befrachtet ist, die dann jedoch in der Praxis häufig nicht beachtet werden. Die Tendenz geht aber dahin, daß auch die aktive Sterbehilfe in diesem Sinne, die Tötung auf Verlangen, legalisiert wird. Seit dem Anfang der neunziger Jahre kommt dieses Thema in der internationalen Diskussion nicht zur Ruhe. Diskutiert wird es in der Öffentlichkeit wie auch in philosophischen, juristischen und medizinischen Fachzeitschriften und in zahlreichen Monographien⁷⁶. Zusehends wächst dabei die gesellschaftliche Akzeptanz der Tötung auf Verlangen. Be-

⁷³ Grundgesetz Art. 2 Abs. 2.

⁷⁴ Ebd. Art. 1 Abs. 1.

⁷⁵ P. Mikat, Menschenwürde – Rechtsordnung, in: W. Höfer (Anm. 70), 244–246.

⁷⁶ Vgl. W. Jens, H. Küng, Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung, München 1995. Der emeritierte Mainzer Rechtsphilosoph Norbert Hoerster, der Ende 1999 auf einem Symposium in Wien aktive und passive Sterbehilfe gleichsetzte, hat 1998 das Buch »Sterbehilfe im säkularen Staat« veröffentlicht, in dem er für die aktive Sterbehilfe plädiert, und zwar vehement. Er meint, wenn der Patient diese Sterbehilfe wolle, sei sie rechtmäßig. Abgesehen von der Fragwürdigkeit einer solchen Behauptung bedenkt er nicht, wie einflußbar und labil der Mensch in Extremsituationen ist.

sonders stark wird dieser Gedanke propagiert in der Schweiz, in den USA und vor allem in den Niederlanden. Dort haben wir seit dem Jahre 1993 die weltweit liberalste Euthanasiepraxis und Euthanasierechtsprechung. Hier ist die aktive Sterbehilfe zwar einstweilen noch illegal, aber es kann, wenn sie durchgeführt worden ist, von der Strafverfolgung abgesehen werden, vorausgesetzt, daß der Kranke willensfähig war und wiederholt um die Beendigung seines Lebens gebeten hat, daß ein unerträgliches Leiden vorgelegen und keine Aussicht auf grundlegende Besserung bestanden hat und daß ein zweiter Arzt die Diagnose und die Prognose bestätigt hat. Der Vorgang muß jeweils protokolliert und der Staatsanwaltschaft gemeldet werden. Faktisch verläuft die aktive Euthanasie jedoch vielfach an den gesetzlichen Bestimmungen vorbei⁷⁷. Die geduldete Praxis führt in den Niederlanden laut Statistik zu 4.000 Fällen von Tötung auf Verlangen durch Ärzte pro Jahr. In 1.000 Fällen gibt es nur die Zustimmung der Angehörigen. 80% der Niederländer befürworten diese Praxis. Als Alternative zur Tötung auf Verlangen durch den Arzt bietet sich in den Niederlanden die Möglichkeit, einen »Counsellor« zu bestellen, der hinsichtlich der Methode der Selbsttötung berät und gegebenenfalls bei der Selbsttötung zugegen ist, ohne sich aktiv daran zu beteiligen. Neuerdings wird in den Niederlanden ein Gesetzesentwurf beraten, der die volle Legalisierung der aktiven Sterbehilfe vorsieht. Darin ist gar ein Passus enthalten, daß auch Kinder vom 12. Lebensjahr an ohne die Zustimmung ihrer Eltern um ihren Tod bitten können⁷⁸.

Bei uns gibt es die »Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben« (DGHS), die sich ex professo als Helferin beim Selbstmord betätigt. Am Anfang des Jahres 1992 erfuhr man durch die Presse, daß die Staatsanwaltschaft gegen den Chef dieser Gesellschaft, Hans-Henning Atrott, ermittelt habe. Atrott hatte angeblich für 7.000 DM zwei Zyankali-Kapseln an einen Rechtsanwalt in Münster verkauft und war bei dessen Selbstmord im Juli des Jahres 1991 auch zugegen gewesen. Bei der Durchsuchung der Düsseldorfer Geschäftsstelle der DGHS und der Augsburger Wohnung Atrotts hatte man 10 Kapseln Zyankali und größere Mengen von Schlaf- und Schmerzmitteln gefunden und Hinweise auf die Abgabe von Zyankali an »sterbewillige« Personen durch Atrott sichergestellt. Damit war ein Verdacht bestätigt, der schon seit Jahren bestanden hatte, nämlich daß die DGHS Zyankali verkaufe. Der Beschuldigte bestreitet allerdings, wie es heißt, sämtliche gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen⁷⁹.

Im Jahre 1991 stand in den Vereinigten Staaten das Buch »Last Exit« an der Spitze der Bestsellerliste. Der Verfasser ist Derek Humphry. Es handelt sich bei diesem Buch um einen Ratgeber für Lebensmüde. Es geht dem Autor in seinem Buch um die zuverlässigsten und schmerzlosesten Methoden der Selbsttötung⁸⁰. Er stellt darin 18

⁷⁷ A. Finzen, Die Anmaßung einer neuen Euthanasie, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13. März 2000.

⁷⁸ St. Rehder, Letzte Tipps vor dem selbst gewählten Sterben. Der Tod ist ein Meister aus Holland, in: Die Tagespost vom 9. Mai 2000; ders., Der tödliche Cocktail wird doch nicht angeboten, in: Die Tagespost vom 25. Mai 2000.

⁷⁹ Bericht in Alfa-Rundbrief, Vierteljahresschrift für Lebensrechtsfragen 30, 2. Quartal, 1992, S.9.

⁸⁰ Das Buch setzt gewissermaßen das Buch von Claude Guillon und Yves Le Bonniec »Suicide – Mode d'emploi« fort, das 1982 erschienen ist.

(rezeptpflichtige!) Schlaf- und Schmerzmittel vor und unterrichtet den Leser darüber, welche Dosis er benötigt, um den »last exit«, um den »letzten Ausgang« sicher zu erreichen. Damit der Lebensmüde nicht vorzeitig das Bewußtsein verliert oder die Pillen erbricht, rät der Autor, sie mit Pudding oder Joghurt zu verrühren. Nüchtern diskutiert er auch die Vor- und Nachteile des Selbstmords mit Hilfe des Plastikbeutels über dem Kopf oder mit Hilfe des Abgastodes in der Garage. Gar nichts hält er von der Selbsttötung mit Zyankali, von jener Methode, die die Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben mit Vorzug empfiehlt, weil sie angeblich schnell und schmerzlos ist. Wie er nachdrücklich erklärt, hat man mit Zyankali andere Erfahrungen gemacht.

Humphry ist Vorsitzender der in Oregon in den Vereinigten Staaten ansässigen »Hemlock-Society«. Hemlock steht für den Schierlingsbecher, mit dem Sokrates das über ihn verhängte Todesurteil selber vollstreckt hat. Die Gesellschaft hat 38 000 Mitglieder. Würdig wie Sokrates wollen die Mitglieder aus dem Leben scheiden. Zum Selbstmord überreden wollen sie jedoch niemanden. Humphry warnt sogar vor überstürzten Entschlüssen und rät, in jedem Fall einen Arzt zu konsultieren. Er schreibt auch, in den USA seien viele Ärzte bei unheilbarem Leiden und drohendem Siechtum entgegen der landläufigen Meinung bereit, dem Kranken zu den erlösenden Tabletten zu verhelfen, wenn sie auch aus begreiflichen Gründen darüber schwiegen. Faktisch hat es in den letzten Jahren immer wieder Anklagen gegen solche Ärzte in den USA gegeben.

Das Freitod-Manual von Humphry fand allerdings in den USA nicht nur Beifall. In Talkshows und Diskussionsrunden traten immer wieder auch Ärzte auf, die auf den hippokratischen Eid verwiesen und auf die schmerzstillenden Mittel, mit deren Hilfe man das Sterben auch ohne direkte Sterbehilfe erleichtern könne⁸¹.

Auch in Japan erschien vor einigen Jahren ein Handbuch zum Selbstmord mit detaillierten Auskünften über die verschiedenen Selbsttötungsmethoden. Das Buch, das 1993 auf den Markt kam, wurde ein ausgesprochener Verkaufserfolg, nicht anders als das entsprechende Buch Humphrys in den USA, ja mehr noch. Bis 1999 erschien es in 83 Auflagen, und insgesamt wurden 1,2 Millionen Exemplare des Buches verkauft. Der Name des Autors ist Wataru Tsurumi. Gegenüber Kritik von außen erklärte der Verlag, jeder müsse selber über sein Leben entscheiden⁸².

Solche Fakten weisen uns darauf hin, daß es heute den frei gewählten Selbstmord bereits in einem größeren Umfang gibt, den frei gewählten Selbstmord, der hervorgeht aus einer bewußten Entscheidung für den Suizid, sofern man in einen Ausweg in bestimmten schmerzlichen oder aussichtslos erscheinenden Situationen sieht oder sofern man ihn als einen Ausdruck souveräner Freiheit⁸³.

⁸¹ J. v. Uthmann, Do it yourself. Eine Anleitung zum Selbstmord erregt Amerika, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. August 1991

⁸² Vgl. Bericht in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11. September 1999: Tod nach Anleitung.

⁸³ A. Ziegenaus (Anm. 10), 158 f.

5. Die Wertung des Suizids im Lichte des christlichen Glaubens

In der Bibel begegnet uns kein ausdrückliches Verbot des Selbstmords, obwohl der Selbstmord im Christentum mit Berufung auf die Bibel stets als Sünde, ja als Frevel betrachtet worden ist. Mit Recht. Denn es ist eine Grundaussage der biblischen Heils- und Erlösungsgeschichte, daß Gott der Herr der Welt und des Menschen ist, weil er die Welt und den Menschen geschaffen hat.

Es kommen Selbstmorde vor in der Bibel, aber nur wenige. Zwei sind es, die besonders hervortreten, der Selbstmord des Saul im Alten Testament⁸⁴ und der Selbstmord des Judas im Neuen Testament⁸⁵. In beiden Fällen ist der Selbstmord der Endpunkt eines verfehlten Lebens, das konsequente Ende einer seelischen Entwicklung, die man als verhängnisvoll zu verstehen hat, von der man aber keineswegs sagen darf, daß sie den Täter schuldlos entläßt. In beiden Fällen liegt das Schwergewicht allerdings nicht auf der Endtat, sondern auf der längst vorher angenommenen Haltung. Sie wird indessen in beiden Fällen ohne Einschränkung verurteilt.

Flavius Josephus († um 100 n. Chr.) interpretiert den Geist des Alten Testaments in seiner »Geschichte des Jüdischen Krieges«, wenn er erklärt, der Selbstmord widerstrebe dem innersten Wesen alles Lebendigen und sei zugleich ein Frevel gegen Gott, den Schöpfer. Wörtlich sagt er: »Meint ihr, Gott werde nicht zürnen, wenn der Mensch sein Geschenk verachtet? Von ihm haben wir das Leben empfangen, und ihm müssen wir daher auch sein Ende anheimstellen ... Wenn jemand ein ihm von Menschen anvertrautes Gut verschwendet oder schlecht verwaltet, so gilt er für frevelhaft und treulos; wenn aber einer das von Gott ihm anvertraute Gut gewaltsam aus seinem eigenen Körper entfernt, wie kann er glauben, dem Auge dessen verborgen zu bleiben, den er damit beleidigt hat?« Flavius Josephus läßt hier durchblicken, daß er seine Leute deshalb nicht mehr vom Selbstmord abhalten kann, weil sie wankend geworden sind in ihrem Glauben und in ihrer Treue zum Gesetz⁸⁶.

Das Christentum hat den Selbstmord immer abgelehnt, prinzipiell, letztlich in der Konsequenz seiner positiven Sicht des Menschen und der Welt. Von Anfang an hat man jedoch einige wenige Ausnahmen gelten lassen. Sie stellen eine gewisse Crux für die Moralthologie dar. Später wurden sie noch erweitert durch die Moralkasustik. Man erklärte sie allerdings entweder als indirekte Selbsttötungen, als Selbsttötungen im Nebeneffekt, oder man unterschied zwischen der objektiven und der subjektiven Schuldigkeit⁸⁷.

⁸⁴ 1 Sam 31,3–6. Vgl. Ri 9,54 (Abimelech), Ri 16,23–30 (Simson), 2 Makk 14,41–46 (Razis).

⁸⁵ Mt 26,14–16.21–26.47–49; 27,3–5; vgl. G. Siegmund (Anm. 2), 67–78.

⁸⁶ Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges, Wiesbaden 1977, 252; bzw. 249–256 (Buch III, Kap. 8) und 475–490 (Buch VII, Kap. 8 u. 9). Vgl. G. Siegmund (Anm. 2), 79–91.

⁸⁷ In der Väterzeit hielt man die Flucht in die Selbsttötung um der Bewahrung der Keuschheit willen für erlaubt oder einen Sprung in die Tiefe, um dem Flammentod zu entgehen. Hinzu kamen später die Rechtfertigung der Selbsttötung bei einem Schiffbruch, um anderen oder einem anderen das Überleben zu ermöglichen, und die Rechtfertigung der Selbsttötung im Krieg im Zusammenhang mit der Sprengung einer Festung oder der Versenkung eines Schiffes (vgl. K.-H. Peschke (Anm. 32), 334–339). Schwer tat man sich in der Väterzeit mit der Selbsttötung des Simson im Alten Testament, vor allem deshalb, weil sie noch eine besondere Belobigung erfährt (Ri 16, 23–30).

Augustinus († 430) stellt kategorisch fest, der Suizid sei den »Verehrern des einen wahren Gottes nicht erlaubt«⁸⁸. Das bedeutet, daß ihnen eine andere Weise zu leben zukommt. Mit Augustinus sah die Kirche im Selbstmord stets einen frevlerischen Eingriff in die göttliche Schöpfungsordnung und eine schwere Verfehlung gegen den Schöpfer und gegen das 5. Gebot des Dekalogs. Das muß gesehen werden im Zusammenhang mit der einzigartigen Würde des Menschen, wie sie gemäß dem Schöpfungsbericht in der Gottebenbildlichkeit des Menschen grundgelegt ist⁸⁹. Es ist ein Unterschied, ob man den Menschen als Zufallsprodukt der Evolution versteht oder als ein Geschöpf Gottes oder gar als das Ebenbild des Schöpfers. Näherhin sah man in der Kirche im Selbstmord stets eine Verfehlung gegen Gott, den Herrn über Leben und Tod, gegen das eigene Ich und dessen natürliches Bestreben, sein Leben zu erhalten, sowie gegen die menschliche Gemeinschaft, der man sich nicht entziehen, der man die Solidarität nicht aufkündigen darf. Die Verwerflichkeit des Suizides erblickte man vor allem darin, daß der Suizidant in die Hoheitsrechte Gottes eingreift und daß er die Würde des Menschen in empfindlicher Weise verletzt⁹⁰.

Das menschliche Leben erscheint bereits in der Sicht des Alten Testaments als kostbares Geschenk Gottes, gewissermaßen als Leihgabe, weshalb im Buch Genesis jede vorsätzliche Tötung eines Unschuldigen als »zum Himmel schreiende« Sünde⁹¹ bezeichnet wird und im Buch Exodus die Mahnung ergeht: »Wer unschuldig und im Recht ist, den bring nicht um sein Leben«⁹². Im 5. Gebot des Dekalogs heißt es demgemäß: »Du wirst nicht morden«⁹³, womit das ungerechte, das rechtswidrige Töten gemeint ist⁹⁴. Im Alten Testament war das Töten nicht in jeder Form verboten. Der Krieg und die Todesstrafe galten im Alten wie auch später im Neuen Testament als gerechtfertigt, sofern sie für das Gemeinwohl erforderlich erschienen. Faktisch rekurrierte man dabei auf das Prinzip der Notwehr. Diese Lehre übernahm die Kirche. Als gerechtfertigt gilt demnach das Töten eines Menschen, wenn es sich bei ihm um einen ungerechten Angreifer handelt, gegen den das Recht der Selbstverteidigung besteht, wobei die Selbstverteidigung nicht direkt auf die Tötung des Angreifers zielen darf, sondern nur darauf, daß man ihn daran hindert anzugreifen. Daraus folgt, daß die Tötung eines ungerechten Angreifers immer dann nicht gerechtfertigt ist, wenn man sich auf andere Weise genügend wehren kann gegen ihn. Versteht man die Notwehr so, dann wird bei ihr weder ein Unschuldiger getötet noch willentlich eine Tötung vorgenommen.

Das Verbot zur Tötung unschuldiger Menschen, das im Grunde in allen Kulturen bekannt ist, wird im Christentum – und schon im Alten Testament – vertieft, wenn es eine Wendung ins Positive erhält und zu dem Appell umgestaltet wird: Bewahre das

⁸⁸ Augustinus, *De civitate Dei* I, 22.

⁸⁹ Gen 1,26 f.

⁹⁰ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 64 a. 6.

⁹¹ Gen 4,10.

⁹² Ex 23,7.

⁹³ Ex 20,13; Dtn 5,17.

⁹⁴ Ex 23,7; vgl. auch Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I/II q. 100 a. 8 ad 3.

Leben⁹⁵. Heute hat es Aufnahme gefunden in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte⁹⁶.

Wo immer der Suizid bewußt und freiwillig vollzogen wird als Demonstration eigener Autonomie, da ist er seiner ganzen Natur nach »eine Absage an das Ja Gottes zum Menschen«⁹⁷. Nicht zu Unrecht hat man ihn von daher als »lebenspraktischen Atheismus in höchster Potenz«⁹⁸ bezeichnet. Daher ist er, objektiv betrachtet, immer schwer sündhaft. Ob das auch subjektiv gilt, das hängt ab von den Umständen. Das Maß der Schuld bemißt sich jeweils nach der Einsicht und nach der äußeren und der inneren Freiheit des Handelnden.

Es ist wohl zu unterscheiden zwischen der Selbsttötung als solcher und dem Subjekt, das diese Tat setzt. Die Selbsttötung ist zu verurteilen, nicht jedoch derjenige, der sie vollzieht, und zwar deshalb nicht, weil wir niemals die subjektive Schuld des handelnden Subjektes ermessen können, aber auch deshalb nicht, weil wir nicht wissen um die mögliche Reue und die innere Distanzierung des Suizidanten von seiner Tat im letzten Augenblick seines Sterbens.

Wenn früher Selbstmördern das kirchliche Begräbnis verweigert wurde, so darf das nicht als ein Urteil über deren ewiges Schicksal verstanden werden, als ob sie so gleichsam »verdammte« gesprochen worden wären. Mit dieser Praxis wollte man vielmehr die moralische Norm der Kirche nachhaltig einschärfen und unmißverständlich ein Zeichen dafür setzen. Um die subjektiven Komponenten einer sittlichen oder einer unsittlichen Tat sowie um die Möglichkeit der Reue im letzten Augenblick des Lebens weiß die Kirche nicht erst heute. Im übrigen war diese Praxis stets durchlässig. Nach dem neuen CIC ist dem Selbstmörder das kirchliche Begräbnis nur dann zu verweigern, wenn es ein öffentliches Ärgernis hervorrufen würde⁹⁹.

Man hat gesagt, die geschichtliche Entwicklung des moralischen Bewußtseins gehe auf eine Ausweitung und auf eine immer wirksamere Durchsetzung des Tötungsverbots¹⁰⁰. Das dürfte mehr für die Theorie gelten als für die Praxis. Vor allem gilt das nicht für die Beurteilung der Selbsttötung in der Gegenwart.

Unverkennbar begegnet uns heute auch bei katholischen Moraltheologen die Tendenz, die Selbsttötung herunterzuspielen, das überlieferte Verbot des Suizids abzuschwächen. Das geschieht, indem man die wenigen tatsächlich gegebenen Ausnahmen ausweitet¹⁰¹ und sie nicht nur subjektiv rechtfertigt, sondern auch objektiv, indem man die Unterscheidung zwischen indirekter und direkter sowie zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe in Frage stellt und indem man auf das Fehlen eines

⁹⁵ Deutsche Bischofskonferenz, Hrsg., *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, Bd. 2: *Leben aus dem Glauben*, Kevelaer 1995, 275.

⁹⁶ Art. 3. Vgl. J. Piegsa (Anm. 5), 161–163.

⁹⁷ Deutsche Bischofskonferenz, Hrsg., *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, Bd. 2 (Anm. 95), 283; vgl. J. Piegsa (Anm. 5), 160 f. 138 f.

⁹⁸ G. Siegmund (Anm. 2), 115.

⁹⁹ CIC Can. 1184.

¹⁰⁰ E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, 187.

¹⁰¹ Als Ausnahmen in diesem Sinne denkt man etwa an den Selbstmord als Ausdruck des ohnmächtigen Protestes gegen politischen Terror und gegen politische Okkupation.

detaillierten Selbstmordverbotes in der Heiligen Schrift verweist. Auf diesem Hintergrund rückt man teilweise dezidiert ab von dem grundsätzlichen Verbot des Selbstmords und erklärt, die Selbsttötung sei unter Umständen erlaubt oder gar geboten um höherer geistiger Werte willen, um des Gemeinwohls willen, um des Überlebens einer Gemeinschaft oder einer Gruppe willen oder um der Würde des Menschen willen etwa im Dienste der Freiheit oder der Gerechtigkeit. Es geht hier, wohl-gemerkt, um die direkte Selbsttötung. In dieser Form ist das neu¹⁰². Man konstatiert demnach, daß die Selbsttötung unter Umständen mit dem Evangelium vereinbar sei. Dabei übersieht man, daß es ein Unterschied ist, ob man sein Leben einsetzt für einen höheren Wert oder ob man es eigenhändig dafür zerstört¹⁰³.

Letztlich ist diese Position auf dem Hintergrund einer konsequenzialistischen oder teleologischen Moraltheologie zu verstehen, die ganz vom handelnden Subjekt ausgeht, auf dem Hintergrund eines Denkens, das indessen durch die Enzyklika »Veritatis splendor« des Papstes Johannes Paul II. vom 6. August 1993 ausdrücklich zurückgewiesen worden ist. Wenn der Selbstmord nicht in sich schlecht ist oder wenn es keine in sich schlechte Handlungen gibt, so kann die Selbsttötung in der Tat unter Umständen etwas Gutes sein, nämlich dann, wenn sie in guter Absicht oder in positiver Zielsetzung vollzogen wird.

Die katholische Theologin Verena Lenzen, eine Protagonistin dieser neuen Wertung des Suizids, schreibt: »Wer verallgemeinernd das Phänomen der Selbsttötung als negative Aussage zum Leben oder positive Aussage zum Tode entschlüsselt, gleitet allzu leicht in philosophische Spekulation ab«¹⁰⁴. Sie möchte den Selbstmord als »selbstverfügtes Lebensende« verstehen, zumindest in manchen Fällen, und plädiert vehement für ein Umdenken in der Frage des Selbstmords, auch innerhalb des Christentums und der Kirche. Sie meint, man müsse im Selbstmord – wenigstens auch – so etwas wie eine »Rückgewinnung des eigenen Todes« erkennen, eine »äußerste Individualisierung und Privatisierung von Sterben und Tod«¹⁰⁵, und erklärt, im Selbstmord maße sich der Suizidant nicht die Entscheidung an über den Tod, wie man früher oft gesagt habe, sondern lediglich über die Modalität des Todes, über den Zeitpunkt und die Art des Todes. So fragt sie, ob die Selbsttötung nicht »ein tödlicher Protest gegen die herrschende Todespraxis« sei, »eine Aneignung des eigenen Todes angesichts drohender Enteignung des Lebensendes« und eine »Individualisierung des Sterbens inmitten einer Anonymisierung des Sterbens«¹⁰⁶. Nachdrück-

¹⁰² Darin schließt man dann auch ein etwa die Selbsttötung eines gefangenen Spions, der Suizid übt, um nicht sein Land und seine Mitspione zu verraten, oder einen Hungerstreik um irgendwelcher politischer Ziele willen oder die Selbsttötung um der Bewahrung der eigenen Integrität willen, beispielsweise bei Androhung von Folter, oder auch die direkte Abtreibung der Leibesfrucht aus therapeutischen Gründen. Man vergleicht solche Handlungsweisen dann mit der erlaubten Amputation von einzelnen Gliedern des menschlichen Körpers um der Erhaltung des Lebens willen, freilich zu Unrecht, denn das Leben des Menschen ist den Gliedern seines Leibes vorgeordnet. Vgl. K.-H. Peschke (Anm. 32), 334–339; E. Schockenhoff (Anm. 100), 189, 195 f.

¹⁰³ Ebd., 189; vgl. auch K.-H. Peschke (Anm. 32), 336–338.

¹⁰⁴ V. Lenzen (Anm. 23), 63.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd., 65.

lich weist sie in diesem Kontext den Terminus »Selbstmord« als völlig unangemessen zurück¹⁰⁷. Endlich fordert sie Respekt für den Suizidanten und erklärt, über sein Tun könne nicht die Moral befinden, sondern nur Gott, und zwar er allein¹⁰⁸. Bei solchen Überlegungen argumentiert sie stark emotional, wenn sie immer wieder auf das in dieser Hinsicht sehr aufschlußreiche Buch »Todeszeichen. Freitod in Selbstzeugnissen« von Gabriele Dietze¹⁰⁹ rekurriert.

Die Schuld des Suizidanten, seine subjektive Verantwortlichkeit, kann durch psychologische Beeinträchtigungen oder durch kulturelle und soziale Einflüsse vermindert oder gar völlig eliminiert werden, objektiv bleibt der Suizid, wie es Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Evangelium vitae« im Jahre 1995 ausdrückt, eine »schwer unsittliche Tat, weil er verbunden ist mit der Absage an die Eigenliebe und mit der Ausschlagung der Verpflichtungen zu Gerechtigkeit und Liebe gegenüber dem Nächsten, gegenüber den verschiedenen Gemeinschaften, denen der Betreffende angehört, und gegenüber der Gesellschaft als ganzer«, vor allem aber weil er als solcher »eine Zurückweisung der absoluten Souveränität Gottes über Leben und Tod« ist¹¹⁰. In diesem Zusammenhang erklärt der Papst mit Nachdruck, die vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person¹¹¹ sei niemals sittlich zu rechtfertigen, das sei eine Lehre, die »auf dem Naturrecht und auf dem geschriebenen Wort Gottes« gegründet und stets in der Kirche verkündet worden sei, in ununterbrochener Kontinuität¹¹², seit eh und je habe die Kirche den Mord zu den schwersten Sünden gezählt¹¹³. Papst Johannes Paul II. artikuliert damit die offizielle Lehre der Kirche, die bis in die Gegenwart hinein weithin auch für die reformatorischen Christen Gültigkeit hat¹¹⁴.

Die wachsende Akzeptanz des Suizids und die häufige Praxis der Selbsttötung stehen in engem Zusammenhang mit der Erosion des Christentums in der westlichen Welt, mit der Infragestellung von Religion überhaupt oder mit der definitiven Leugnung der Transzendenz und mit einem sich immer mehr ausbreitenden weltanschaulichen Naturalismus und Rationalismus, der zuweilen allerdings auch im Gewand des Agnostizismus einhergeht. Hier fallen die beiden metaphysischen Grundbegriffe »Gott« und »die Seele« weg. Gewiß spielen hier auch andere Gründe mit, die bei dem konkreten Bemühen um die Selbstmordprophylaxe ins Gewicht fallen müssen. Sie sind allerdings vordergründig. Von entscheidender Bedeutung dürfte die Rehabilitierung der beiden Begriffe »Gott« und »die Seele« oder die Restitution eines genuinen Christentums sein, die wirksame Verkündigung der Lehre der Kirche und ihre treue Befolgung im Leben der Gläubigen.

¹⁰⁷ Ebd., 68.

¹⁰⁸ Ebd., 76. In extenso entfaltet die Autorin ihre diesbezüglichen Gedanken in ihrer Dissertation: Selbsttötung. Moraltheologische und anthropologische Untersuchung mit einer Fallstudie über Cesare Pavese, Bonn 1986.

¹⁰⁹ Darmstadt 1981.

¹¹⁰ Evangelium vitae, n. 66.

¹¹¹ Der Papst denkt dabei an die aktive Sterbehilfe, an die Tötung auf Verlangen.

¹¹² Ebd., n. 65.

¹¹³ Ebd., n. 54. Vgl. J. Piegsa (Anm. 5), 160–162, 285.

¹¹⁴ W. Horkel (Anm. 1), 5.

Teufelsverbündete im Corpus iuris canonici

Von Roland Graf, Unteriberg/Schweiz¹

1. Einleitung in das Corpus Iuris Canonici

Das Corpus Iuris Canonici ist (Codic) die wichtigste Sammlung des mittelalterlichen Kirchenrechts, die bis 1917 (Codex Iuris Canonici) von Wissenschaft und Kirche benützt wurde. Sie ist gemäß ihrer Entstehung in sechs Teile gegliedert.²

Nach einer allgemeinen Revision der Texte erfolgte 1582 eine Promulgation durch Gregor XIII., die sich allerdings nur auf die vereinheitlichte Textfassung be-

		Abschluß	Rechtliche Bedeutung	Innere Gliederung / Rechtliche Ereignisse
I.	Decretum Gratiani	1140–1142	Private, nie förmlich approbierte Rechtssammlung, aber immerhin erster gelungener Versuch einer Zusammenfassung des gesamten kirchlichen Rechtsmaterials. Später ergänzt (bis 1170) mit vorgratianischem Quellenmaterial sog. Palae in []	Drei Teile
II.	Liber Extra Gregors IX.	1234	Authentische Sammlung, mit universeller und ausschließlicher Rechtsgültigkeit Am 5.9.1234 promulgiert durch die Bulle <i>Rex pacificus</i> .	5 Bücher Von der bischöflichen zur päpstlichen Inquisition
III.	Liber Sextus Bonifatius VIII.	1298	Authentische Sammlung, mit universeller und ausschließlicher Rechtsgültigkeit Am 3.3.1298 promulgiert durch die Bulle <i>Sacrosanctae Romanae Ecclesiae</i>	5 Bücher Folter: Innozenz IV. (1252) Ketzerbullen: Alexander IV. (1260) Clemens IV. (1265) Bonifatius VIII.
IV.	Clementinen, Clemens V.	1317	Authentische allgemeine und einheitliche Sammlung, aber nicht mehr ausschließliche Sammlung. Am 25.10.1317 vom Nachfolger Clemens V., Johannes XXII., nach Revision veröffentlicht.	5 Bücher
V.	Extravagantes Johannes XXII.	1500	Private Sammlung: 1. Ausgabe 1500 mit 20 Dekretalen Johannes XXII. und gesondert 70 Dekretalen anderer Päpste.	1484 Innozenz VIII. Bulle <i>Summis desiderantes affectibus</i> Befehl zur Inquisition
VI.	Extravagantes Communes. Johannes XXII.	1503	Private Sammlung: 2. Ausgabe 1503 Erweiterung der Dekretalen auf 74.	5 Bücher

¹ Dieser Artikel wurde für ein Seminar in Kirchenrechtsgeschichte zum Thema »Inquisitions- und Hexenprozesse« verfaßt. Es wurde unter der Leitung von Prof. Dr. Christoph Becker (Juristische Fakultät) und Frau Dr. Gerda Riedl (Katholisch-Theologische Fakultät) an der Universität Augsburg vom 23. Juni bis 8. Juli 2000 durchgeführt.

² Die Angaben sind weitgehend dem folgenden Artikel entnommen worden: Stickler A. M., Corpus Iuris Canonici. In: LThK² Bd. 3., Sp. 65–69. Die neue Ausgabe des LThK bringt nichts Neues.

zog. Die Ausgabe wurde damit für den praktischen Gebrauch im Studium und vor Gericht als solche anerkannt. Damit änderte sich aber nichts am rechtlichen Charakter der verschiedenen Einheiten innerhalb des CorpIC. Die zeitliche Abfolge und ihr innerer Gesetzeswert müssen somit stets berücksichtigt werden.³ Die Bedeutung des CorpIC ist jeweils im Vorwort des CIC von 1917 und von 1983 gewürdigt worden. Im CIC/1917 gibt es kaum einen Kanon ohne Verweis auf das CorpIC.⁴

Aufgrund der ungeschmälernten Bedeutung des CorpIC als Rechtssammlung über einen Zeitraum von 435 Jahren ist dieses Werk in vielen Editionen herausgekommen. Mir stand eine von Paul Lancelot herausgegebene Fassung des CorpIC von 1605 zur Verfügung.⁵ Wie das bei frühen Editionen oft der Fall war, wurde dem CorpIC eine weitere Sammlung hinzugefügt. Diese wird in diesem Fall »Institutionum Iuris Canonici« genannt. Sie wurde ebenfalls von Paul Lancelot zusammengestellt. Die letzte Ausgabe, nach der das Werk meistens zitiert wird, stammt von Emil Friedberg in zwei Bänden (1879 bzw. 1881). Der erste umfaßt das Decretum Gratiani, während die anderen zum CorpIC gehörenden Teile im zweiten Band herausgegeben worden sind.⁶ Teile des Werkes wurden in den Jahren 1922, 1928, 1955 und zuletzt 1991 nachgedruckt. Die Bayerische Staatsbibliothek hat den Volltext des Decretum Gratiani nach der Friedbergausgabe von 1879 als ASCII und in Grafikform im Internet zugänglich gemacht. Sie ist mit einer Volltextsuchfunktion ausgestattet, die sich allerdings nur über den Haupttext und nicht auf Fußnoten erstreckt.⁷ Die Promulgation der gesamten Textform des CorpIC darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Text nicht fehlerfrei ist. Friedberg hat aufgrund von Handschriften falsche Zuordnungen (z.B. Honorius III. statt Innozenz III.), Abweichungen vom Originaltext und Auslassungen festgestellt.⁸ Zudem gibt es in den beiden Extravagantensammlungen Dekretalen, die in beide Sammlungen aufgenommen worden sind; trotzdem sind von der Herkunft identische Passagen gelegentlich voneinander abweichend.⁹

Zunächst soll der Begriff »Teufelsverbündete«, wie er in den Dekretalien Gratians vorkommt, erklärt und in Zusammenhang mit verwerflichen Taten gestellt werden. Zudem werden die wichtigsten Bestimmungen des CorpIC zusammengefaßt, welche die Ordale und die Bestrafung von Häretikern bzw. Teufelsverbündeten betreffen.

³ Erstaunlicherweise werden in der neuen Ausgabe des LThK die detaillierten Angaben über den unterschiedlichen rechtlichen Charakter der Sammlungen weggelassen. Vgl. Puza Richard, *Corpus Iuris Canonici* (CorpIC). In: LThK³ Bd. 2, Sp 1321–1323.

⁴ Vgl. *Codex Iuris Canonici*. Rom 1918, XX–XXV.

Vgl. *Codex Iuris Canonici*. Vatican 1983, XXX und XXXII.

⁵ Paul Lancelot, *Corpus Iuris Canonici*. Lyon 1605.

⁶ Mir stand für die vorliegende Arbeit lediglich zur Überprüfung der Stellen eine Ausgabe von Friedberg zur Verfügung. Emil Friedberg, *Corpus Iuris Canonici. Decretum Magistri Gratiani*. Bd. 1, Leibnitz 1879. ND Graz 1959. Emil Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*. Bd. 2, Leibnitz 1881, ND Graz 1955.

⁷ Damit sind die zahlreichen Quellenangaben über die Volltextsuche nicht erreichbar. Bayerische Staatsbibliothek, Gratian: Text und Images der Edition Friedbergs (1879), <http://mdz.bib-bvb.de/digbib/gratian/text/>

⁸ Friedberg Emil, Ueber meine neue Ausgabe der Dekretalen-Sammlungen und der *Quinque Compilationnes Antiquae*. Zeitschrift für Kirchenrecht 18 (1883) 118–165, hier 124–125.

⁹ Ebd. 156.

2. Was sind Teufelsverbündete?

2.1 Einführung

Bei näherer Betrachtung der Dekretalien Gratians kommt der Charakter dieser Sammlung zur Geltung. Gratian hat rund 4000 Quellenstellen, welche Bibelstellen, Aussagen von Kirchenvätern, Konzilstexte, päpstliche Verlautbarungen und römische Rechtsgesetze umfassen, verarbeitet. Widersprüchliche Belege hat er bewußt einander gegenübergestellt. Nicht umsonst trägt der erste Teil den Titel »Concordia discordantium canonum ac primum de iure naturae et constitutionis«.

Wer nur den Begriff »Teufelsverbündete« im CorpIC sucht, wird, soweit ich festgestellt habe, auf Anhieb nicht fündig. Der Begriff »Teufelsverbündete«, der entweder einen stillschweigenden oder ausdrücklichen Vertrag mit dem Teufel meint, ist zur Zeit der Sammlung des *Decretum Gratiani* noch nicht systematisch entwickelt worden.

Tatsächlich gibt es Belege im *Decretum Gratiani*, wie im später noch zu besprechenden *Canon Episcopi*, wo mindestens ein Pakt mit dem Teufel gemeint ist oder Begriffe verwendet werden, die der späteren Systematisierung dienen. Gratian gibt eine Stelle von Augustinus († 430) aus dem Buch »*De Doctrina Christiana*« wieder, die von Wahrsagerei handelt, die mittels gewisser Verträge über Verhandlungen, die mit dem Teufel besprochen und geschlossen sind (*pacta quedam significationum cum demonibus placita atque foederata*), zustande kommt.¹⁰ Im selben Kapitel wird ebenfalls Augustinus zitierend auf Apg 16,16 verwiesen, wo der Apostel Paulus den Wahrsagegeist einer Frau austreibt, mit deren Wahrsagerei ihre Herren große Gewinne machten. Alle diese Künste, heißt es anschließend, stammten aus einer bestimmten verderblichen Verschwörung von Dämonen und Menschen, die gleichsam Pakte des Unglaubens und trügerischer Freundschaft seien (*ex quadam pestifera societate hominum et demonum quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta*).¹¹ Somit ist schon in diesem Kapitel aufgrund der Lehre des Augustinus die Grundlage für das vorhanden, was später Thomas v. Aquin als »*pactus expressus*« und »*pactus tacitus*« bezeichnet hat.¹² Alfons Auer meint, daß die Lehre des Thomas vom »*pactum implicitum*«, »wonach in jeder abergläubischen Handlung wenigstens stillschweigend ein Pakt mit dem Teufel eingeschlossen sei, nicht mehr zu halten« sei. In vielen Fällen liege nur ein unerleuchtetes Glaubensverständnis vor.¹³ Dies könnte

¹⁰ C 26, q. 2, c. 6: »Idem in libro [II.] de doctrina Christiana. [c. 19. et 20. et 21.] Illud, quod est secundum institutiones hominum, partim supersticiosum est, partim non est supersticiosum. Supersticiosum est quicquid institutum est ab hominibus ad facienda ydola et colenda pertinens, uel ad colendam sicut Deum creaturam, partemue ullam creaturae, uel ad consultationes et *pacta quedam significationum cum demonibus placita atque foederata*, qualia sunt molimina magicarum artium, quae quidam commemorare potius quam docere solent poetae. ...« Augustinus, *De Doctrina Christiana*. 2, cc. 19., 20., 21.

¹¹ C 26, q. 2, c. 6: »§. 5. Omnes igitur artes huiusmodi uel nugatoriae uel noxae supersticionis, *ex quadam pestifera societate hominum et demonum quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta*, penitus sunt repudiandae et fugiendae Christiano.« Augustinus, *De Doctrina Christiana*. 2, 23.

¹² S. Th. II–II. Q 95 a. 2: »Ad secundum dicendum quod huiusmodi diuinitio pertinet ad cultum daemonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito uel expresso cum daemonibus.«

¹³ Auer A., *Magie – III. Moraltheologisch*. In: LThK² Bd. 6, Sp.1278–1280, hier 1279.

vielleicht für das Loselegen, wie es in manchen Stellen der Hl. Schrift vorkommt, zutreffen, nicht aber für den Kontext jener Aussage des hl. Thomas. Seine Begriffe über die Pakte beziehen sich ausdrücklich auf Wahrsagerei (divinatio). Deshalb ist Alfons Auer in diesem Punkt nicht zuzustimmen.¹⁴ Die Unsicherheit in der Bedeutung des Begriffes »sortilegus« veranlaßte Gratian, in Causa 26 seiner Dekretalien eine Vielfalt von Quellen in den Kapiteln zusammenzustellen. Es geht zunächst darum, ob das Lose legen (sortilegus, übers. weissagen) eine Sünde ist bzw. unter welchen Bedingungen dies zutrifft.

2.2 Lose legen (*sortilegus, sors lego = Losstäbchen auflesend*)

Die Kapitel unter Questio II Causa 26 geben biblische Beispiele an, die verwerfliches, aber auch legitimes Loselegen bezeugen. Es ist durchaus möglich, daß sich Befürworter solcher Praktiken mit bestimmten Bibelstellen rechtfertigen wollten. Im Buch Josua wird die Eroberung Jerichos beschrieben. Die ganze Kriegsbeute war dem Untergang geweiht, doch Achan behielt etwas von dem, was hätte vernichtet werden sollen. Um den Schuldigen herauszufinden, ließ Josua alle Stämme Israels antreten. Der Herr bezeichnete aus dem Volk Israel zuerst den Stamm – dann die Sippe – die Großfamilie bis zum Mann, bei dem etwas war, das dem Untergang geweiht war.¹⁵ Wörtlich lautet der Auftrag des Herrn an Josua: »Bei wem man dann etwas findet, das dem Untergang geweiht ist, der soll mit allem, was er hat, verbrannt werden, weil er sich am Bund des Herrn vergangen und in Israel eine Schandtät verübt hat.« (Jos 7,15) Das Los bezeichnete schließlich Achan. Nachdem die unrechtmäßig gestohlene Beute bei ihm gefunden wurde, steinigten sie ihn, und er wurde mit Hab und Gut verbrannt.¹⁶ Mir scheint diese Stelle nicht ohne Bezug zur Inquisition und Hexenverfolgung zu sein. Man beachte aber, daß in diesem Fall der Beweis für die Schuld Achans zweifelsfrei erbracht wurde und das Los wirklich den Schuldigen getroffen hatte.

Als weiteres Beispiel wird Saul (1 Sam 14,41) erwähnt, dessen Sohn Jonathan durch das Los als Schuldiger ermittelt wurde. Auch der Prophet Jona wurde als Verantwortlicher für den Sturm auf dem Meer durch das Los herausgefunden und auf eigenen Wunsch ins Meer geworfen. Jene, die in diesem Fall das Losziehen veranlaßten, waren aber vermutlich Heiden (Jona 1,1–16). Auch im Buch der Sprüche oder in den Psalmen gibt es Stellen, die sich auf das Los beziehen.¹⁷

¹⁴ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. München 1993, Nr. 2115–2117.

¹⁵ Jos 7,14: »Cedetisque mane singuli per tribus vestras et quancumque tribum sors invenerit accedet per cognationes suas et cognatio per domos domusque per viros.«

¹⁶ Vgl. Jos 7,1–24; 22,20.

¹⁷ Weitere interessante Stellen:

Spr 16,33: »Sortes mittuntur in sinu sed a Domino temperantur« (Im Gewandbausch schüttelt man das Los, aber all seine Entscheidung kommt vom Herrn.)

Spr 18,18: »Contradictiones conprimit sors et inter potentes quoque diiudicat« (Streitigkeiten beendet das Los; es entscheidet zwischen Mächtigen.)

Sir 34,5: »Divinatio erroris et auguria mendacia et somnia malefacientium vanitas est.« (Wahrsagung, Zeichendeuterei und Träume sind nichtig: Was du erhoffst, macht das Herz sich vor.)

Ps 31,16: »In manibus tuis sortes meae eripe me de manu inimicorum meorum et a persequentibus me« (In deiner Hand liegt mein Geschick; entreiß mich der Hand meiner Feinde und Verfolger!)

Diese alttestamentlichen Stellen entkräftet Gratian damit, daß früher, bevor das Evangelium leuchtete, vieles erlaubt gewesen war, was zur Zeit einer besseren Disziplin nach und nach verschwand¹⁸. Das Gesetz der Kirche, so Gratian weiter, untersagt das Loselegen eindringlich (*ecclesiastica tamen lege penitus interdicitur*). Das Verbot schützt den Glauben, damit nicht unter dem Anschein von Weissagungen zu altertümlichem Götzendienst (*Idolatria*) zurückgekehrt wird.¹⁹ Damit wird die Hauptsorge ausgedrückt, welche all diesen Bestimmungen zugrunde liegt. Allerdings wird nicht unterschlagen, daß die Wahl des Apostels Matthias ebenfalls durch Lose erfolgte (*Apg 1,26*). Als Erklärung dieser Tatsache wird angegeben, daß den Aposteln zu jenem Zeitpunkt der Beistand des Heiligen Geistes noch nicht gegeben war.²⁰ Später bestimmten sie die Diakone nicht mehr auf diese Weise, sondern wählten sie (*ἐξελέξαντό, elegerunt*).²¹ Ausdrücklich werden Orakel (*oracula*) mit Bezug auf Augustinus abgelehnt: »Zu heidnischen göttlichen Orakeln sollen wir uns nicht hinwenden.«²²

2.3 Wahrsagerei und Hexerei (*ariolos = hariolos bzw. incantatrix*)

Für Hexen und Zauberer werden meistens folgende Bezeichnungen verwendet: *lamiae, striges, malefici, venefici, sortilegii, magi, phitonici*,²³ wobei mir in den Texten des CorpIC die Begriffe *striges, lamiae* und *phitonici* nicht begegnet sind. Unter *Causa 26, Questio 5* wird eine ganze Reihe verwerflicher Praktiken beim Namen genannt. Dazu gehören: Die Wahrsagerei (*ariolos*),²⁴ die Opferbeschauung (*incantatores*), das Verehren der Elemente des Mondes, der Sterne, der Laufbahnen in ihren Werken²⁵, die Magie (*magos*) und schließlich Hexerei (*incantatores*)²⁶. Den Bischöfen und Priestern wird ausdrücklich untersagt, Zauberer oder Hexen (*aruspices*) zu befragen.²⁷ Klerus, Mönche oder Laien, die sich der Wahrsagerei, Hexerei oder Loslegerei anschließen, werden exkommuniziert.²⁸ Erwähnt und verworfen wird auch der Schadenzauber (*maleficium*).²⁹

¹⁸ »His ita respondetur: Ante, quam euangelium claresceret, multa permittebantur, que tempore perfectioris disciplinae penitus eliminata sunt.« C. 26, q. 2, c. 1 Gr.p.

¹⁹ Ebd.

²⁰ C. 26, q. 2, c. 4.

²¹ *Apg* 6,1–7.

²² C. 26, q. 2, c. 3. »Ad secularia negotia diuina oracula non sunt conuertenda.«

²³ Siefener Michael, S. 29.

²⁴ C. 26, q. 5, c. 1.

²⁵ C. 26, q. 5, c. 3. Vgl. C. 26, q. 1, c. 1. Dort wird ausdrücklich auf den Galaterbrief hingewiesen:

Gal 4,9–11: »Wie aber könnt ihr jetzt, da ihr Gott erkannt habt, vielmehr von Gott erkannt worden seid, wieder zu den schwachen und armseligen Elementarmächten zurückkehren? Warum wollt ihr von neuem ihre Sklaven werden? Warum achtet ihr so ängstlich auf Tage, Monate, bestimmte Zeiten und Jahre? Ich fürchte, ich habe mich vergeblich um euch bemüht.«

C. 26, q. 7, c. 16 und 17. Ebenfalls mit Bezug auf *Gal* 4,9–11 wird das Befolgen von Tagen, Monaten und Jahren als eine schwere Sünde bezeichnet.

²⁶ C. 26, q. 5, c. 4.

²⁷ C. 26, q. 5, c. 5.

²⁸ C. 26, q. 5, c. 9.

²⁹ C. 26, q. 5, c. 7.

Grundsätzlich läßt sich diese Haltung, die von Partikulärkonzilien, wie Ancyra (314), Laodicea (343–381), Cartagena IV. (ca. 401), Agatha (506), Orlean I. (511) und Toledo IV. (633), geäußert wurde, auf folgende Bibelstellen zurückführen:

Dtn 18,10–11: »Es soll bei dir keinen geben, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen läßt, keinen, der Losorakel befragt, Wolken deutet, aus dem Becher weissagt, zaubert, Gebetsbeschwörungen hersagt oder Totengeister befragt, keinen Hellseher, keinen, der Verstorbene um Rat fragt. Denn jeder, der so etwas tut, ist dem Herrn ein Greuel. Wegen dieser Greuel vertreibt sie der Herr, dein Gott, vor dir.«³⁰

Natürlich gibt es im Alten Testament eine Vielzahl anderer Stellen, die von verwerflichen Praktiken handeln. Diese drangen unter dem Einfluß des Heidentums immer wieder in das Volk Israel und mündeten schließlich in Götzendienst (idolatria). Auch das Neue Testament äußert sich dazu unmißverständlich. Der Apostel Paulus schreibt:

Gal 5,19–21: »Die Werke des Fleisches sind deutlich erkennbar: Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid und Mißgunst, Trink- und Eßgelage und ähnliches mehr. Ich wiederhole, was ich euch schon früher gesagt habe: Wer so etwas tut, wird das Reich Gottes nicht erben.«³¹

In der Apostelgeschichte gibt es weitere Stellen, die Zauberei als verwerflich erweisen.³² Die Belegstellen, welche Gratian gesammelt hat, lassen darauf schließen, daß die Christenheit eigentlich immer mit solchen Problemen zu kämpfen hatte, sonst wären diese Verlautbarungen der Konzilien und Päpste nicht notwendig gewesen. Diesbezüglich sind die Probleme des Mittelalters und Spätmittelalters nicht neu. Der große Unterschied besteht wohl im Ausmaß dieser Probleme.

2.4 Hexenverfolgung – das ausschließliche Phänomen des Mittel- und Spätmittelalters?

Die Verfolgung des Tatbestandes der Hexerei in Verbindung mit Ketzerei ist schon im 4. Jahrhundert nachweisbar. Priscillian wurde im Jahr 385 zusammen mit sechs Gefährten wegen *maleficium* verurteilt und hingerichtet.³³ Zuvor verurteilte die Synode von Bordeaux (384/385) seine häretischen Anschauungen und magischen

³⁰ Dtn 18,10–12: »Nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem aut qui ariolos sciscitetur et observet somnia atque auguria ne sit maleficus. Ne incantator ne pythones consulat ne divinos et quaerat a mortuis veritatem. Omnia enim haec abominatur Dominus et propter istiusmodi scelera delebit eos in introitu tuo«.

Siehe weitere Belegstellen im AT, die von Schadenzauber handeln: Ex 7,11; 9,11; 22,18; Dtn 18,14; Lev 19,26; Chr 33,6; Micha 5,11; Nah 3,4; Mal 3,5; Jes 47,12; Dan 2,2.

³¹ Gal 5,19,21: »Manifesta autem sunt opera carnis quae sunt fornicatio immunditia luxuria idolorum servitus veneficia inimicitiae contentiones aemulationes irae rixae dissensiones sectae invidiae homicidia ebrietates comestiones et his similia quae praedico vobis sicut praedixi quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur.« Vgl. 1 Kor 6,9; Offb 9,21; 18,23; 21,8; 22,15.

³² Apg 8,9–11; 13,6–8; 19,19;

³³ Martin Jos., Priscillian. In: LThK2 Bd. 8, Sp 768–769.

Praktiken. Priscillian appellierte an das kaiserliche Gericht und wurde darauf von der staatlichen Gewalt verurteilt und durch das Schwert hingerichtet.³⁴ In einem Brief Leo I. an Bischof Turribuius von Astorga vom 21. Juli 447 wird dieser Sachverhalt bestätigt.³⁵ Leo I. der Grosse hält fest, daß die Kirche blutige Strafen meide, aber von den strengen Bestimmungen christlicher Fürsten unterstützt werde. Offensichtlich setzt er auf die Abschreckungswirkung der harten Strafen durch die staatlichen Gerichte. Der Brief scheint mir eine Rechtfertigung für die Verurteilung Priscillians zu sein, denn dessen Verurteilung zum Tod erregte damals unter den Zeitgenossen großes Aufsehen und löste heftigen Protest aus. Im Jahr 574 beschäftigte sich die Kirche übrigens immer noch mit den Priscillianisten, die erneut von der Synode von Braga mit dem Anathema belegt wurden.³⁶

Aus einer Stelle, die Gratian anführt, geht hervor, daß jenen, die Hexereien und Wahrsagereien betreiben, ebenso wie den Feinden Christi, Verfolgung gebührt.³⁷ Gratian faßt wie folgt zusammen: »Den vorausgehenden Autoren ist zu entnehmen, daß Wahrsager, Opferbeschauer, Zauberer und Losleger, und dazu die übrigen Arten von Anhängern von der Kirche zu entfernen und lebenslänglich auszustoßen sind, es sei denn sie würden abschwören.«³⁸ Mit Berufung auf Augustinus³⁹ († 417) und den Canon Episcopi hält er den Hexenflug für nicht real.

³⁴ Neumann gibt an, Priscillian sei verbrannt worden, was aber nicht korrekt ist. Neumann Almut, O. zit., 66. vgl. DH 283, vgl. Nigg Walter, Das Buch der Ketzer. Zürich 1949, 231.

³⁵ DH 283

»[Die Gottlosigkeit der Priscillianisten] tauchte sogar in die Finsternis des Heidentums ein, so daß sie durch das unheilige geheime Treiben magischer Künste und die nichtigen Trügereien der Astrologen den Glauben der Religion und das Sittengesetz auf die Macht von Dämonen und auf die Wirkung von Sternen gründeten. Wenn man dies glauben und lehren dürfte, so wird weder für Tugenden Lohn noch für Vergehen Strafe geschuldet werden, und es werden alle Bestimmungen nicht nur der menschlichen Gesetze, sondern auch der göttlichen Anordnungen aufgelöst werden; denn es könnte wohl weder über gute noch über böse Taten irgendein Gericht geben, wenn eine schicksalhafte Notwendigkeit die Bewegung des Geistes nach beiden Seiten antreibt und alles, was von Menschen getan wird, nicht Sache der Menschen, sondern der Sterne ist.

Zu Recht haben unsere Väter ... nachdrücklich darauf hingewirkt, daß (dieser) gottlose Wahn von der ganzen Kirche vertrieben werde: Auch die Fürsten der Welt haben diesen ruchlosen Wahnsinn ja so sehr verabscheut, daß sie seinen Urheber [Priscillian] mitsamt seinen meisten Schülern durch das Schwert der staatlichen Gesetze niederstreckten. Sie sahen nämlich, daß das Band der Ehen ganz gelöst und in gleicher Weise göttliches und menschliches Recht umgestürzt würde, wenn man derartigen Menschen gestattet hätte, mit einem solchen Bekenntnis irgendwo zu leben. Lange Zeit war diese Strenge für die kirchliche Milde von Nutzen, die sich zwar mit dem priesterlichen Urteil begnügt und blutige Strafen meidet, jedoch von den strengen Bestimmungen christlicher Fürsten unterstützt wird, indem manchmal zum geistlichen Heilmittel ihre Zuflucht nehmen, die die leibliche Hinrichtung fürchten.«

³⁶ DH 460: »Wer glaubt, daß die zwölf Sternzeichen, welche die Astrologen zu beobachten pflegen, in bezug auf die einzelnen Glieder der Seele bzw. des Leibes angeordnet sind, und sagt, sie seien den Namen der Patriarchen zugeteilt, wie Priscillian sagte, der sei mit dem Anathema belegt.« Vgl. DH 205.

³⁷ C. 26, q. 5, c. 8.

³⁸ C. 26, q. 5, c. 13, gr.

»III. Pars. Gratian. Ex premissis auctoritatibus colligitur, quod arioli, aruspices, incantatores, et sortilegi, atque ceteri huiusmodi sectatores ab ecclesia sunt eliminandi, et, nisi resipuerint, perpetuo excommunicandi. §. 1. Sed quod in ultimo Anquirensi capitulo ea, que per incantatores fiunt, non in corpore, sed in spiritu fieri dicuntur, Augustinus in libro de ciuitate Dei uidetur asserere ita dicens.«

2.5 Die fatale Mißinterpretation des Canon Episcopi

Eine Textpassage, welche vom Hexenflug der Göttinnen Herodiana und Diana handelt und in den Dekretalien Gratians enthalten ist, hat viel zu schreiben gegeben. Gratian gibt das Konzil von Ancyra (314) als Quelle an. Michael Siefener hingegen schreibt, dieses Stück entstamme »wahrscheinlich einem fränkischen Capitulare«, das als Canon Episcopi bezeichnet werde. Burchard von Worms habe ihn in seine Rechtssammlung aufgenommen. Später habe er in die Sammlung des Ivo von Chartres und in das Decretum Gratiani Eingang gefunden.⁴⁰ Allerdings gibt er keine Gründe an, um diese Wahrscheinlichkeit zu stützen. Ohne die Berücksichtigung des Stückes durch Gratian wäre gemäß Harmening der Bericht des Hexenfluges mittels Diana und Herodiana nicht in die Hexen-Topik gelangt.⁴¹ Dies ist nicht abzustreiten, aber dennoch aus heutiger Sicht schwer nachvollziehbar, werden doch im selben Text solche Berichte auf teuflische Täuschungen und Fantasien (*demonum illusionibus et fantasmatis seductae*) zurückgeführt.⁴² Dem Canon Episcopi wäre m.E. allein als Text im Dekret Gratians keine hervorragende Bedeutung beizumessen, wenn er nicht von vielen Autoren vom Mittelalter bis heute zitiert und kommentiert worden wäre. Dazu hat wohl die Autorität der Dekretalien Gratians als private, aber doch bedeutende Sammlung kirchlichen Rechtsmaterials wesentlich beigetragen. Wenn Thomas von Aquin in seinen Werken das Decretum Gratiani insgesamt 98mal mit präziser Stellenangabe zitiert, spricht das ebenfalls für das hohe Ansehen dieser Sammlung.

Wir finden im Canon Episcopi wesentliche Elemente, die mit dem Teufelsbund zusammenhängen. Doch die Wirkungsgeschichte des Canon Episcopi stimmt m.E. keineswegs mit der Absicht der Autoren des Textes überein. Aus diesen Gründen möchte ich den Canon Episcopi im Wortlaut und in einer eigens erstellten Übersetzung anführen.

Item ex Concilio Anquirensi⁴³, c. 1.

Episcopi, eorumque ministri omnibus uiribus elaborare studeant, ut perniciosam et a zabulo inuentam sortilegam et magicam artem ex parrochiis suis penitus eradicent, et si aliquem uirum aut mulierem huiscemodi sceleris sectatorem inueniunt, turpiter dehonestatum de parrochiis suis eiciant.

⁴⁰ Siefener Michael, O. zit., 62. Er gibt an, der Canon Episcopi befinde sich im CorpIC: c. 12 § 1 C XXVI qu. V. Er verweist auf Nicolas Remy (ca. 1525–1612), der zwar die Herkunft des Canon Episcopi vom Konzil von Ancyra nicht bezweifelt, hingegen der Autorität dieses Provinzialkonzils keine große Bedeutung beimisst. Ebd. 77. Die gleiche Position wie Siefener vertritt Neumann Almut.

⁴¹ Vgl. Harmening Dieter, Hexenbilder des späten Mittelalters, 186–187,

⁴² C. 26. q. 5, c. 12, § 1.

⁴³ Note 1

»Anquirensi. *Sic etiam in vetustis. Burchardus, et Iue habent, Ancyrensi. Verum tamen in concilio Ancyrano graeco, aut latino neque, impresso, neque manuscripto est inventum: licet qui tomos conciliorum ediderunt, asserant haberi in quodam vetusto codice 16. librorum partialum.*«

In den Konzilsakten von Ancyra ist es weder lateinisch noch griechisch geschrieben, jene die die Konzilsakten ediert haben, haben es in einem alten Buch gefunden.

Ait enim Apostolus: »Hereticum hominem post primam et secundam correctionem deuita, sciens, quia subuersus est qui eiusmodi est.«

Subuersi sunt et a diabolo captiui tenentur qui relicto creatore suo diaboli suffragia querunt, et ideo a tali peste debet mundari sancta ecclesia.

§. 1. Illud etiam non est omittendum, quod quedam sceleratae⁴⁴ mulieres retro post sathanam conuersae, demonum illusionibus et fantasmatis seductae, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum, uel cum Herodiade, et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia intempestae. noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus obedire uelut dominae, et certis noctibus euocari ad eius seruicium. Sed utinam he solae in perfidia sua perissent, et non multos secum ad infidelitatis iteritum pertraxissent.

Nam et innumera multitudo hac falsa opinione decepta uera esse credunt, et credendo a recta fide deuiant, et errore paganorum inuoluuntur, cum aliquid diuinitatis aut numinis extra unum Deum arbitrantur.

Quapropter sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo Dei omni instantia predicare debent, ut nouerint hec omnino falsa esse, et non a diuino, sed a maligno spiritu talia fantasmata mentibus fidelium irrogari.

§. 2. Siquidem ipse sathanas, qui transfiguratur se in angelum lucis, cum mentem cuiusque mulieris ceperit, et hanc per infidelitatem sibi subiugauerit, illico transformat se in diuersarum personarum species atque similitudines, et mentem, quam captiuam tenet, in sompnis deludens, modo leta, modo tristia, modo cognitas, modo incognitas personas ostendens, per deua queque deducit, et, cum solus spiritus hoc patitur, infidelis hoc non in animo, sed in corpore euenire opinatur.

Quis enim non in somniis et nocturnis uisionibus extra se educitur, et multa uidet dormiendo, que numquam uiderat uigilando?⁴⁶

Quis uero tam stultus et hebes sit, qui hec omnia, que in solo spiritu fiunt, etiam in corpore accidere arbitretur? cum Ezechiel propheta uisiones Domini in spiritu, non in corpore uidit?

[Et Ioannes Apostolus Apocalypsis sacramentum in spiritu, non in corpore uidit, et audivit, sicut ipse dicit?]⁴⁷ »Statim« inquit, »fui in spiritu«

Et Paulus non audet dicere se raptum in corpore.

Omnibus itaque publice annunciandum est, quod qui talia credit et his similia fidem perdit, et qui rectam fidem non habet, hic non est eius, sed illius, in quem credit, id est diaboli.

Nam de Domino nostro scriptum est: »Omnia per ipsum facta sunt.« Quisquis ergo credit fieri posse, aliquam creaturam aut in melius aut in deterius immutari, aut transformari in aliam

⁴⁴ Note 2 der Ausgabe von Paul Lanzelot:

»Sceleratae. Fere eadem habentur apud B. Augustinum in libro de spiritu et anima, c. 28. et in vita Damasi Papea primi, quae exstat Romae in peruetusto de uitis sanctorum, codice sanctae Mariae maioris: ubi postquam aliqua relata sunt ex synodo Romana, in qua Damasus Macedonium, et Apollinarem damnauit: adiungitur, anathematizatos in ea synodo esse, maleficiis, superstitionibus, et incantationibus seruietes. In quibus etiam mentio est harum mulierum, quae se putabant nocturno silentio cum Herodiade, et innumera multitudine mulierum super bestias equitare, et multa terrarum spatia pertransire.«

⁴⁵ Gemäß den Begriffen, die das kirchliche Recht verwendet, bedeutet in diesem Zusammenhang »sacerdos« der Bischof und »ecclesia« das Bistum.

⁴⁶ Friedberg schreibt hier wohl weniger präzise: »Quis enim in somnis et nocturnis uisionibus se non extra ipsum educitur, et multa uidet dormiendo, que uigilando numquam uiderat?«

⁴⁷ Friedberg läßt diese Passage vollständig weg, was auch durch das fehlende Fußnotenzeichen 294 erkennbar ist. Es wird der falsche Eindruck erweckt, das folgende Schriftzitat stamme von Ezechiel.

speciem uel in aliam similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit, et per quem omnia facta sunt, proculdubio infidelis est, et pagano deterior.

Ebenso aus dem Konzil von Ancyra, Canon 1.

Die Bischöfe und ihre Priester mögen sich mit allen Kräften darauf verwenden, daß die gefährliche und vom Teufel erfundene Kunst der Wahrsagerei und Zauberei aus ihren Pfarreien völlig getilgt werden, und wenn sie irgendeinen Mann oder eine Frau als Betreiber dieses Verbrechens finden, sollen sie der Ehre entblößt aus ihren Pfarreien ausgestoßen werden.

Der Apostel sagt nämlich: »Wenn du einen Häretiker einmal und ein zweites Mal ermahnt hast, so meide ihn. Ein solcher Mensch stiftet Aufruhr.« (Tit 3,10–11a)

Diejenigen, welche ihren Schöpfer verlassen haben und auf die Hilfe des Teufels bauen, sind verworfen und befinden sich in den Fängen des Teufels, und deshalb muß die heilige Kirche von einer solchen Pest gereinigt werden.

§ 1. Man möge daran denken, dass gewisse ruchlose Frauen sich dem Satan verschrieben haben, und von den Täuschungen und Trugbildern der Teufel verführt, glauben sie und bekennen auch, mit der heidnischen Göttin Diana oder mit Herodias und einer unzählbaren Menge an Frauen zu nächtlichen Stunden auf gewissen Tieren zu reiten und in der Stille der Nacht große Räume zu durchfliegen und ihren Anordnungen wie denjenigen einer Gebieterin zu gehorchen und in bestimmten Nächten zu deren Dienst gerufen zu sein.

Würden doch diese in ihrem Unglauben sterben und nicht viele mit sich in den Untergang der Gottlosigkeit ziehen.

Denn eine unzählbare Menge ist von dieser irrigen Anschauung betrogen und glaubt, daß dies wahr sei, und indem sie glauben, irren sie vom richtigen Glauben ab und werden vom Irrtum der Heiden befallen, weil sie meinen, daß neben dem einzigen Gott irgend etwas Göttliches [sei].

Deshalb müssen die Priester⁴⁵ in den ihnen anvertrauten Kirchen dem Volk Gottes mit allem Nachdruck einschärfen, daß sie all das als falsch erkennen und sich solche Fantastereien nicht vom Heiligen Geist, sondern vom Teufel dem Verstand der Gläubigen aufdrängen.

§ 2. Weil sich der Satan in einen Lichtengel verwandelt, wenn er sich des Geistes einer solchen Frau bedient und sie durch Apostasie sich dienstbar macht, gibt er sich gleichzeitig den Anschein verschiedener Personen und täuscht den Geist im Schlaf manchmal durch freudige und manchmal durch traurige (Angelegenheiten), durch Präsentation bald bekannter, bald unbekannter Personen und entführt sie durch Abwegiges, und derweil der Satan nur ein Geistwesen ist, meint der Abergläubige, dies geschehe nicht im Geiste, sondern wirklich.

Wer sollte im Schlaf bei nächtlichen Visionen etwa nicht entführt werden, der beim Schlaf Dinge sieht, die er im wachen Zustand niemals gesehen hat?

Welcher Dummkopf und wirre Geist meint alles, was nur im Geiste ist, würde sich körperlich ereignen? Nachdem schon der Prophet Ezechiel die Gesichte nur im Geiste sah, ohne sie leiblich zu sehen und zu hören?

[Hat nicht auch der Apostel Johannes die Schau der Offenbarung im Geiste gehabt und nicht leiblich gesehen noch gehört, wie er selber sagt:] »Ich war im Geiste entrückt«? (Offb 4,2)

Nicht einmal Paulus wagte zu sagen, er wäre körperlich entrückt gewesen. Allen ist öffentlich zu verkünden, daß wer solches glaubt und diesem den Glauben verleugnet und deshalb den richtigen Glauben nicht hat, dieser gehört nicht zu Christus, sondern zum anderen, auf welchen er vertraut, das heißt des Teufels.

Unsere Schrift sagt nämlich vom Herrn: Joh (1,3) »Alles ist durch ihn gemacht.« Wer also glaubt, daß irgendein Geschöpf entstehen oder zum Guten oder zum Schlechten sich verändern könne oder sich einen anderen Charakter oder ein anderes Aussehen ohne seinen Schöpfer, der alles geschaffen hat, geben könne und durch welchen alles geworden ist, ist ohne Zweifel ein Apostat und schlechter als ein Heide.

Im ersten Teil ist zu beachten, daß ausdrücklich von Männern und Frauen die Rede ist, die Wahrsagerei und Zauberei betreiben. Sie sind aus den Pfarreien auszutilgen, worauf Bischöfe und Priester zu achten haben. Durch das Zitat aus dem Brief des Apostels Paulus an Titus wird zudem der Tatbestand der Wahrsagerei und Zauberei mit jenem der Häresie verknüpft. Das begründet ein aktives Vorgehen gegenüber solchen Teufelsverbündeten und ist für die rechtliche Behandlung solcher Fälle wichtig, weil sie mit der Häresie gleichgestellt werden.

In § 1 wird eine Formulierung (*mulieres retro post sathanam conversae*) verwendet, die man durchaus mit dem Begriff »Teufelsverbündete« übersetzen darf. Allerdings kann sowohl ein ausdrücklicher als auch ein stillschweigender Bund mit dem Teufel gemeint sein.

Die Geschichten vom Hexenflug werden anschließend ganz klar ins Reich der Fantasie und der Täuschung verbannt. Wer solches glaubt, wird als vom wahren Glauben abgefallen bezeichnet. Zwischen den Zeilen ist die Sorge zu entnehmen, daß diese Geschichten dazu führen, daß sich die Gläubigen dem Aberglauben hinwenden, den Hexenflug als wahr betrachten und von diesem Phänomen fasziniert werden.

In § 2 werden die letzten Zweifel an einer Realität des Hexenfluges ausgeräumt. Er geschieht nicht wirklich mit dem Körper, sondern ist etwas, das sich im Geist der Betroffenen abspielt.⁴⁸ Es geschieht unter dem Einfluß des Teufels. Nicht das Phänomen des Hexenfluges ist ernst zu nehmen, sondern die teuflischen Einflüsse, die sich bei Personen ereignen, die sich dem Teufel verschrieben haben.

Michael Siefener weist in seiner Dissertation denn auch nach, daß es Autoren der frühen Neuzeit gab, die den Hexenflug als Einbildung betrachteten. Der Theologe Johann Nider (ca. 1380–1438) habe sich ausdrücklich in diesem Sinne geäußert. Eine ganze Reihe von Autoren scheint anderer Auffassung gewesen zu sein. Johannes Turrecremata (1388–1468), der sogar beauftragter Theologe des Konzils von Basel war, erachtete es in seinem Kommentar zum *Canon Episcopi* als nicht unmöglich, daß sich Magier vom Teufel von Ort zu Ort tragen ließen. Die Aussage des *Canon Episcopi* schränkte er insofern ein, daß lediglich der Ritt mittels der Göttinnen Diana und Herodiana sowie mittels Tieren auf Vorspiegelungen des Teufels zurückzuführen sei. Der Inquisitor Nicolaus Jacquier zog einen Unterschied zwischen jenen Hexensekten seiner Zeit und dem, was der *Canon Episcopi* beschrieb. Heinrich Kramer (*Institoris*) (ca. 1430–1505) zitiert den *Canon Episcopi* in seinem *Hexenhammer*, soweit ich feststellen konnte, elfmal. Nach Kramer ist ein geträumter Flug denkbar, aber auch eine körperliche Ausfahrt übersteigt die Möglichkeiten des Teufels nicht. Damit setzt er sich in seinem Werk nicht weniger als siebenmal über die Aussagen des *Canon Episcopi* hinweg, indem er sie umdeutet und anderen Autoren eine gewichtigere Bedeutung zugesteht.⁴⁹ Bemerkenswert ist in diesem Zusammen-

⁴⁸ Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei*, 18, cc. 17, 18.

⁴⁹ Sprenger Jakob, *Institoris Heinrich, Der Hexenhammer (Malleus maleficarum)*. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von J.W.R. Schmidt. München¹⁴1999. Die folgenden Stellen beziehen sich allein auf den Hexenflug: I, 4; I, 12; I, 149; II, 30; II, 41; II, 51; II, 125. Weiter zitiert Kramer bezüglich anderer Themen ebenfalls den *Canon*: I, 110; I, 146; II, 88; III, 10.

Vgl. Siefener Michael, O. zit., 64–66.

hang die Tatsache, daß in der Hexenbulle von 1484 »Summis desiderantes affectibus« von Papst Innozenz VIII. sowohl Hexenflug als auch Hexensabbat unerwähnt blieben, während Heinrich Kramer diesen »Phänomenen« im Hexenhammer viel Platz eingeräumt hat.⁵⁰ Dies läßt darauf schließen, daß die hochoffizielle Instanz der Kirche diesem (irrealen) Phänomen nicht jene Bedeutung beigemessen hat, wie etwa Inquisitor Kramer. Auch bei den Autoren, die zwischen 1574 bis 1608 das Thema behandelten, stellt Siefener kontroverse und widersprüchliche Thesen bezüglich Hexenflug und Hexensabbat fest.⁵¹

Der weitverbreitete Glaube an Hexenflug und Hexensabbat hat sich wohl deshalb als fatal erwiesen, weil bei den Verhören unter Folter oftmals weitere Teilnehmer des Hexensabbates verraten wurden. Bei der Annahme eines Hexenfluges wurde zudem jedes Alibi hinfällig. Dies müßte m.E. die Frage aufwerfen, ob nicht gerade dieser gemäß Canon Episcopi ungerechtfertigte Glaube von Inquisitoren und weiten Kreisen der Bevölkerung zum verheerenden Hexenwahn sowie seinen fatalen Auswirkungen geführt hat. Ist das Teuflische jener Zeit nicht gerade im Glauben an jenes Phänomen zu suchen, das der Canon als unreal hingestellt und dessen Glaube er ganz klar als verwerflich eingestuft hat?

Leider wird der Canon Episcopi auch in neuerer Zeit falsch interpretiert. So behauptet die Literaturwissenschaftlerin Almut Neumann: »Die Verfolgung von Zauberei durch die Inquisition entbehrt zunächst jeder Rechtsgrundlage, da das kanonische Recht den Glauben an Zauberei nicht anerkennt und in den Bereich des Irrglaubens verweist.«⁵² Neumann verwechselt ganz offensichtlich Zauberei mit Hexenflug. Zudem wurde der häretische Charakter der Zauberei nicht erst durch Thomas v. Aquin festgestellt, wie sie fälschlicherweise behauptet, sondern geht schon aus dem Canon Episcopi und vielen weiteren Kapiteln des Decretum Gratiani hervor.⁵³ Dabei hat Neumann die Dämonenpaktlehre des Augustinus dargestellt – und offensichtlich übersehen, daß eine der wichtigsten Stellen aus »De doctrina christiana«⁵⁴ in das Decretum Gratiani aufgenommen wurde und seine Ausführungen in »De civitate Dei« mindestens Einfluß genommen haben.⁵⁵ Aber auch diese gründen letztlich auf Aussagen der Hl. Schrift.

⁵⁰ Vgl. Möhring Hannes, Diskussionsbericht. In: Segl Peter, Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487. Köln 1988, 245.

⁵¹ Siefener Michael, O. zit., 71–88.

⁵² Neumann Almut, Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im »Malleus maleficarum«. St. Ingbert 1997 (Saarbrücker Hochschulschriften; Bd. 30: Grundlagen- und Geisteswissenschaften) 97.

⁵³ Ebd. 113.

⁵⁴ C. 26, q. 2, c. 6: Augustinus, De doctrina christiana. 2, cc. 19–21.

⁵⁵ Neumann, O. zit. 68–74.

Die wichtigsten Abhandlungen des Augustinus über die Dämonen finden sich in »De civitate Dei« in den Büchern 8–10 und 18.

C. 26, q. 2., c. 7: Dieser Canon zitiert wie Augustinus Ps 95,5: »uoniam omnes dii gentium daemonia at vero Dominus caelos fecit. (Alle Götter der Heiden sind Dämonen, der Herr aber hat den Himmel gemacht.)« Vgl. Augustinus, De civitate Dei. 8, 24.

C. 26, q. 5., c. 14: Vgl. Augustinus, De civitate Dei, 18, cc. 17, 18.

2.6 Ordale – *Canonica purgatio* – Prozeßverfahren

2.6.1 Das Verbot der Ordale

Ein nicht zu unterschätzendes Problem für die Inquisitoren und staatlichen Gerichtsbarkeiten war die Wahrheitsfindung. Die Feuer- und Wasserproben, die zur Ermittlung des Tatbestandes der Hexerei und anderer Verbrechen durchgeführt wurden, rufen zu Recht beim aufgeklärten Christen des 21. Jahrhunderts ungläubiges Kopfschütteln hervor. Das Staunen wandelt sich in Entsetzen, wenn man bedenkt, daß in bestimmten Gegenden der Schuldbeweis gegeben war, wenn der ins Wasser geworfene Prüfling schwimmen blieb, und in anderen gerade umgekehrt, wenn er unterging.⁵⁶ Deshalb ist es bedeutend, was das Recht der Kirche von solchen Prozeduren hielt.

Wesentliche Aussagen befinden sich schon in den Kapiteln von *Causa 2* im *Decretum Gratiani*.⁵⁷ Aus einer ganzen Reihe von Kapiteln läßt sich schließen, daß die Kirche das Gericht des siedenden Wassers und mit glühendem Eisen verbietet.⁵⁸ Für die Verurteilung sollen Verfahren angewendet werden, welche die Wahrheit mit großer Wahrscheinlichkeit ermitteln. Konsequenterweise verbietet die Kirche auch das Duellieren von Klerikern.⁵⁹

Zur Wahrheitsfindung dienen namentlich Zeugen und die Prüfung der Verdächtigen durch unvermittelte Fragen (Kreuzverhör). Als biblisches Beispiel wäre das Salomonische Urteil anzuführen (1 Kön 3,25). Mit Blick auf ein Ordal in Num 5,12–28, wo Moses angewiesen wird, einer des Ehebruches verdächtigten Frau einen fluchbringenden Trunk zu verabreichen, welcher im Falle ihrer Schuld zum Anschwellen ihres Bauches und zur Unfruchtbarkeit führt, hält Gratian fest, daß der Ehebrecher mit spontanen Zeugen und nicht mit Ordalen überführt werden müsse.⁶⁰

Rechtlich von größerem Gewicht sind natürlich die Aussagen des 4. Laterankonzils (1215). Schliesslich handelt es sich um authentische Sammlungen, die durch päpstliche Bullen promulgiert wurden. Deshalb werde ich mich nun vorwiegend auf diese Quellen beziehen. Die entsprechenden Bestimmungen sind im *Liber Extra* zu finden.⁶¹ »Duelle und volkstümliche Proben sind verboten, denn durch sie wird vielfach der zu Lösende verdammt, und Gott scheint geprüft zu werden.«⁶² Unter dem Titel »*De Sortilegiis*« steht unter Kapitel 1 geschrieben, daß Vermutungen in Bezug auf ein Delikt nicht durch Willkürlichkeit oder Wahrsagerei erhärtet werden sollen. Wer dagegen handelt, wird bestraft. »Diebstähle sind nicht aus Wahrsagerei oder Büchern oder sonst zu ermitteln, und es soll auch niemand irgendwelche Vermutun-

⁵⁶ Siefener Michael, O. zit., 197–198.

⁵⁷ C. 2, q. 5, cc. 20–26.

⁵⁸ C. 2, q. 5, c. 20.

⁵⁹ C. 2, q. 5, c. 12.

⁶⁰ C. 2, q. 2, c.21, gr. p.

⁶¹ X, 5, 35, 1–2; Coelestinus III (1191–1198), Innozenz III (1198–1216). Friedberg weist diese *Canones* dem 4. Laterankonzil (1215) zu. *CorpIC* 1605 verweist auf: *Sth. II–II*, q 95, art. 8, ad 3. arg. X, 3, 50, 9.

⁶² X, 5, 35, 1.

gen über irgendwelche Sachverhalte ernst zu nehmen wagen. Wer zuwiderhandelt, soll 40 Tage Busse tun.« Damit wird die Denunziation angetönt, die offenbar einem Inquisitor wie Heinrich Kramer allein schon ausreichte, um eine Person wegen Hexerei zu verurteilen. Im Liber Sexti steht unter dem Titel »De accusationibus, inquisitionibus et denunciationibus«, daß der Sünder aus seinem eigenen Bekenntnis vor dem Inquisitor, der über gewisse Vergehen nachforscht, bestraft werden muß.⁶³ Wenn der Schuldige geschwiegen hat, wird über den schlechten Ruf nichts untersucht. Das Verfahren ist einzustellen, wenn die Verdachtsmomente nicht erhärtet werden konnten.⁶⁴ Auch in diesen Dekretalien wird wiederholt, daß sich die Inquisitoren beim Feststellen einer Häresie nicht selber auf Vermutungen und Wahrsagerei einlassen dürfen.⁶⁵

Die Verbindung zwischen Häresie und Zauberei wurde schon im Decretum Gratiani gezogen. Liber Extra und Liber Sextus ändern m.E. daran nichts. Für beide Tatbestände sind deshalb die einschlägigen Stellen über die Bestrafung zu beachten.

2.6.2 Die Bestrafung von Häretikern und Teufelsverbündeten

Im Liber Sextus werden iuristische Regeln (De regulis iuris) aufgeführt, deren konsequente Einhaltung bestimmt die Auswüchse im Zusammenhang mit den Inquisitions- und Hexenprozessen verhindert hätte. Als Beispiel sei Regel 23 angeführt: »Ohne Schuld soll, außer im unmittelbar darunterliegenden Grund, niemand bestraft werden.«⁶⁶ Die Blindheit Kramers wird deutlich, wenn man bedenkt, daß er sich nicht scheut, gerade diese Regel in seinem Hexenhammer zu zitieren.⁶⁷ Als Regel ist schon den Dekretalien Gratians zu entnehmen, daß die Kirche kein Blut vergießt. »Die Kirche wird niemals von den weltlichen Gesetzen im Handeln bestimmt werden. Sie hat kein Schwert, es sei denn das geistliche; sie tötet nicht, sondern macht lebendig.«⁶⁸ Gemäß dem Liber Extra werden Priester, die das Blutgericht ausüben, ihre Ämter enthoben und exkommuniziert, wenn sie auf Mahnung nicht davon ablassen.⁶⁹ Auch weltliche Ämter werden ihnen verboten. Nicht nur die Todesstrafe ist untersagt, sondern auch jede körperliche Verstümmelung. Gratian hält

⁶³ VI, 5, 1, 1: »De accusationibus, inquisitionibus et denunciationibus«

Can I. Ex confessione coram delegato, inquirente super certis criminibus, deputato facta, punitur confitens, licet dicat, se prius diffamatum non fuisse, vel inquisitionis capitula non habuisse.«

⁶⁴ VI, 5, 1, 2: »Valet inquisitio, facta super veritate criminum, ommissa inquisitione infamiae, si reus praesens tacuit.«

⁶⁵ VI, 5, 2, 8, § 4: »Inquisitores, super haeresi deputati, non se intromittant de divinationibus vel sortilegiis, non sapientibus haereseim manifestam.«

⁶⁶ VI, 5, De regulis iuris, regula 23: »Sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus.«

⁶⁷ Sprenger Jakob, Institoris Heinrich, Der Hexenhammer (Malleus maleficarum). Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von J. W. R. Schmidt. München¹⁴1999, I, 192.

⁶⁸ C. 33, q. 2, c. 6: »Sed sancta Dei ecclesia numquam mundanis constringitur legibus; gladium non habet, nisi spirituale; non occidit, sed uiuificat.« Vgl. Maceratine Ruggero, Grundrechte und Ketzer im Corpus Iuris Canonici. In: Corecco Eugenio, Herzog Nikolaus, Scola Angelo (Hg.), Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht. Freiburg (Schweiz) 6.–11. X. 1980. Freiburg i. Br. 1981, 763–771, hier 769.

⁶⁹ X, 3, 50, 5: »Clericus, iudicium sanguinis exercens, ab officio et beneficio deponitur, et excommunicatus est habens officium praepositi saecularis, si monitus non desistat.«

fest: »Die Schlechten müssen durch Geißelung gezüchtigt werden und nicht durch Abschlagen von Gliedern oder zeitlichem Tod.«⁷⁰

Leider ist damit das Thema Todesstrafe nicht einfach ad acta gelegt, sondern im CorpIC sind andere Bestimmungen auszumachen, die den oben angegebenen Normen widersprechen. Maceratine Ruggero spricht deshalb von zwei sich widerstrebenden Prinzipien. Das Liber Extra enthält eine Bestimmung, aus der hervorgeht, dass Häresie ein »*crimen lesae maiestatis divinae*« ist.⁷¹ Die Häresie und zwangsläufig auch der Teufelsbund verletzen die ewige Maiestät Gottes. Im staatlichen Recht wurden Maiestätsverbrechen durchaus mit dem Tod bestraft. Im Zusammenhang mit dem »*crimen lesae maiestatis*« durften die Bürger auch gefoltert werden, um Geständnisse zu erreichen. Folter und Todesstrafe gehen auf römisches Recht zurück und wurden bei den Inquisitionsprozessen wegen den oben behandelten Kanones von den weltlichen Behörden vollstreckt.⁷² Aufgrund dieses Sachverhaltes scheint die Logik aus damaliger Sicht leider zwingend, dass auch jene mit dem Tod bestraft werden müssen, die durch ihre Taten Gott beleidigen. Zudem wiegt dieses Vergehen viel schwerer. Dabei ist auch an Sakrilegien (Hostienschändung) zu denken, die bei Hexereien vorkommen. Der Einfluß des staatlichen Rechtes auf die Kirche ist an diesem Beispiel deutlich abzulesen. Die Kirche hätte ihrerseits auf den Staat einwirken müssen, damit sich das Prinzip, kein Blut zu vergießen, hätte durchsetzen können.⁷³ Das Problem besteht folglich darin, daß zwar die Kirche das erste Prinzip durchhält, und nicht direkt Blut vergießt. Doch indem sie Häretiker und Zauberer der staatlichen Gewalt übergab, mußte sie mindestens damit rechnen, daß diese mit dem Tod bestraft werden. Gelegentlich wurde die staatliche Gerichtsbarkeit darum gebeten, Milde walten zu lassen. Dies scheint aber oft nur eine leere Floskel gewesen zu sein. Zudem kam es vor, daß die staatliche Gewalt durch kirchliche Strafsanktionen bedroht wurde, falls sie der Kirche nicht gehorchen wollte.⁷⁴ Die weltliche Macht hatte sich gemäß des CorpIC der Kirche zu unterwerfen. Über ganze Ländereien oder Grundstücke konnte das Interdikt verhängt werden, was für die Gläubigen damals eine schwere Strafe bedeutete. Die weitgehenden Vollmachten, die im Liber Extra und im Liber Sextus den Inquisitoren eingeräumt werden, wurden in den Clementinen et-

⁷⁰ C. 23, q. 5, c. 7, gr. p. »Hinc apparet, quod mali flagellis sunt coercedendi, non membrorum truncatione vel temporali morte plectendi« vgl. Moses: Ex 22,18; Lev 20,15.

⁷¹ X, 5, 7, 10: Quum enim secundum legitimas sanctiones reis laesae maiestatis punitis capite, bona confiscentur eorum, filiis suis vita solummodo ex misericordia conservata : quanto magis, qui aberrantes in fide, domini Dei filium Iesum offendunt a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debent districtione praecidi, et bonis temporalibus spoliariae cum longe sit gravius aeternam, quam temporalem laedere maiestatem. Vgl. Maceratini Ruggero, O. zit., 769.

⁷² Trusen Winfried, Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses. In: Segl Peter (Hg.), Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter: mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich. Köln 1992, 39–76, hier 54 und 72. Dies blieb die Regel, wenn auch schon ab 1256 Fälle von Inquisitoren bekannt sind, die sich gegenseitig absolvieren durften, um rechtlichen Folgen wegen der Ausübung der Folter zu entgehen. Ebd. 73.

⁷³ Wie schwierig das ist, zeigen die gegenwärtig aufgekommenen Diskussionen über die Todesstrafe.

⁷⁴ Diese Bestimmung stammt aus der päpstlichen Dekretale »Ad abolendam« vom 4. Nov. 1184. Sie enthält Verfahrensgrundsätze zur Ketzerverfolgung. X, 5, 7, 9: »Si vero id observare noluerint, honore, quem obtinet spoliatur, et ad alios nullatenus adsumantur, eis nihilominus excommunicatione ligandis, et terris ipsorum interdicto ecclesiae supponendis.«

was zurückgebunden, da sie ohne Einverständnis des zuständigen Bischofs keinen Prozeß mehr durch Urteil abschließen durften.⁷⁵

3. Schlussfolgerungen

Aus dieser Untersuchung folgt, daß bei den Inquisitions- und Hexenprozessen des Spätmittelalters das Kirchenrecht in der Form des CorpIC sicher nicht peinlich genau befolgt wurde. Viele vermeintliche Teufelsverbündete wären sonst nicht der staatlichen Gewalt und somit der Todesstrafe übergeben worden. Problematisch war vor allem, daß nicht darüber reflektiert wurde, was das formelle Mitwirken an der Vollstreckung der Todesstrafe durch das Urteil der Inquisitoren und die Auslieferung an die staatliche Gewalt aus moralischer Sicht bedeutete. Indirekt wurden die kanonischen Bestimmungen unterlaufen. Somit ist eine moralische Mitschuld festzustellen. Diese Mitschuld der Kirche an der formellen Mitwirkung bei der Tötung von Menschen wird leider auch in der gegenwärtigen Zeit durch manche kirchliche Organisationen nicht ernstgenommen. Kirchliche Beratungsstellen führen in Deutschland die staatlich verordnete Schwangerschaftsberatung durch. Im Anschluß an die Beratung wird z.T. immer noch ein Schein ausgestellt, der es der schwangeren Frau ermöglicht, straffrei ihr unschuldiges, ungeborenes Kind abzutreiben.

Die Ursachen der Hexenverfolgung sind nicht in erster Linie in der Lehre der Kirche zu suchen, sondern vielmehr in der Tatsache, daß diese nicht befolgt wurde.⁷⁶ Die Praxis hatte sich offensichtlich von der Lehre der Kirche und auch von ihrem Stifter Jesus Christus entfernt. Etliche seiner Aussagen lassen sich mit der damaligen Praxis überhaupt nicht in Einklang bringen. Deshalb möchte ich diese Arbeit mit einigen solchen Bibelstellen abschließen. Aus ihnen läßt sich ablesen, was in die finstere Zeit der Inquisitions- und Hexenprozesse hätte Licht bringen können.

Ev 33,11: »So wahr ich lebe – Spruch Gottes, des Herrn –, ich habe kein Gefallen am Tod des Schuldigen, sondern daran, daß er auf seinem Weg umkehrt und am Leben bleibt. Kehrt um, kehrt um auf euren bösen Wegen!«

Mt 18,15–17: »Wenn dein Bruder sündigt, dann geh zu ihm und weise ihn unter vier Augen zu recht. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder zurückgewonnen. Hört er aber nicht auf dich, dann nimm einen oder zwei Männer mit, denn jede Sache muß durch die Aussage von zwei oder drei Zeugen entschieden werden. Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde. Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner.«

Mt 5,44–45: »Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.«

Lk 6,27–28: »Euch, die ihr mir zuhört, sage ich: Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln.«

Jak 5,20: »Wer einen Sünder, der auf Irrwegen ist, zur Umkehr bewegt, der rettet ihn vor dem Tod und deckt viele Sünden zu.«

⁷⁵ Clem. 5, 3, 1. Vgl. Trusen Winfried, O. zit., 76.

⁷⁶ Das ist übrigens ein Problem, das heute in anderen Zusammenhängen relevant ist und ebenfalls bei der Bewertung unserer Zeit durch Historiker später berücksichtigt werden muß.

Die Theorie vom »gerechten Krieg« im Kontext des moraltheologischen und sozialetischen Schrifttums im 19. und 20. Jahrhundert

Ein überholtes Konzept oder Wegweiser für das 21. Jahrhundert?

Von Clemens Breuer, Augsburg

Der »ethisch-normative Kerngehalt der Lehre ›gerechter Verteidigung‹ (behält) innerhalb einer umfassenden Friedensethik der Kirche eine beschränkte, im konkreten Fall schwierige, dennoch für die ethische Orientierung bis jetzt unersetzliche Funktion, nämlich im Hinblick auf den Grenzfall einer fundamentalen Verteidigung des Lebens und der Freiheit der Völker, wenn diese in ihrer elementaren physischen und geistigen Substanz bedroht oder gar verletzt werden.«¹

Diese Aussage aus der Schrift »Gerechtigkeit schafft Frieden« der Deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1983, in der die Rede von einer »gerechten Verteidigung« ist, könnte für uns zum Anlass genommen werden, zu fragen, ob wir nicht auch von einer »gerechten Kriegsführung« sprechen können? Wengleich das angesprochene Dokument der Deutschen Bischöfe vom »gerechten Krieg« als historischem Ereignis spricht, gibt es keine Antwort auf diese Frage, sondern lässt uns mit einem eher unverbindlich klingenden Satz im Ungewissen: »Heute werden in vielen Teilen der Welt sehr verschiedenartige Konzeptionen des ›gerechten Krieges‹ vertreten, ohne daß wesentliche Inhalte der christlichen Lehre noch eine Rolle spielen.«² Keine eindeutige Antwort auf unsere Frage gibt uns ebenfalls der zweite Band des »Katholischen Erwachsenen-Katechismus« aus dem Jahre 1995, da dieser sich auf das Erwähnen historischer Gegebenheiten beschränkt.³

Die Beobachtung, dass die Rede vom »gerechten Krieg« überwiegend im Zusammenhang mit geschichtlichen Ereignissen Erwähnung findet, lässt unweigerlich die Frage nach dem historischen Ertrag, und mehr noch, nach der Bedeutung für die heutige Zeit aufkommen. Kann in einer Welt, in der die Möglichkeit der gesamten Vernichtung aller Lebewesen besteht, noch von einem »gerechten Krieg« gesprochen werden? Wir können und müssen an dieser Stelle jedoch noch grundsätzlicher die Frage stellen, ob jemals überhaupt die Möglichkeit bestanden hat oder in Zukunft bestehen wird, dass ein Krieg als »gerecht« bezeichnet werden kann? Ist der Krieg nicht von derart vielen Faktoren abhängig und zumeist in sittlicher Hinsicht kaum zu durchschauen, als dass es denkbar wäre, dass ein Krieg das Prädikat »gerecht« bekommen könnte?

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gerechtigkeit schafft Frieden«. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden (= Die Deutschen Bischöfe, Nr. 34), Bonn 1983, S. 41.

² Ebd., S. 26–27.

³ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus, Bd. 2: Leben aus dem Glauben, Freiburg/Br., u. a. 1995, S. 322–323.

Die nachfolgenden Überlegungen beschäftigen sich im Wesentlichen mit der Behandlung der Lehre vom »gerechten Krieg« im moraltheologischen und sozialetischen Schrifttum des 19. und 20. Jahrhunderts. Diese zeitliche Eingrenzung erhält ihre Rechtfertigung dadurch, dass die Theorie vom »gerechten Krieg« in den moraltheologischen Handbüchern als lehrgeschichtliches Gebäude erst im 19. Jahrhundert im Kontext der Neuscholastik mit der Betonung des naturrechtlichen Denkens vorgetragen worden ist.

Im Zusammenhang der sozialetischen Ausführungen sollen zusätzlich die verschiedenen Auflagen des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft auf die hier zu behandelnde Thematik hin untersucht werden. Die Thematik der atomaren Kriegführung wird im Weiteren angesprochen, woraufhin zentrale Texte des II. Vatikanischen Konzils angeführt und in ihrem Kontext untersucht werden. Abschließend wird der Versuch unternommen, auf die im Titel des vorliegenden Aufsatzes gestellte Frage eine differenzierte Antwort zu geben.

I. Ein geschichtlicher Überblick über die Theorie vom »gerechten Krieg«

Bereits bei Platon (427-347 v. Chr.) können wir die Problematik einer »gerechten« und »ungerechten« Kriegführung entdecken, wenn der Philosoph den »gesunden« Staat von einem »üppigen« unterscheidet. Der »üppige« Staat unterscheidet sich vom »gesunden« dadurch, dass in diesem nicht mehr nur die Grundbedürfnisse, wie Haus, Gewand und Schuhwerk gelten, sondern darüber hinaus auch Malerei, Stickerie, Gold und Elfenbein zu erwerben sind.⁴ Als eine Folgerung erkennt *Platon*, dass sich der Staat wohl vergrößern muss, wenn er zu all diesen Wohltaten gelangen will. »Und das Land, das bisher alle damaligen Bewohner ernähren konnte, reicht nicht mehr aus und wird zu klein (...) Also müssen wir uns vom Gebiet des Nachbarn etwas abtrennen, wenn wir genügend Land für Weide und Acker haben wollen, und die Nachbarn machen es ebenso bei uns, wenn auch sie sich dem endlosen Drang nach Besitz ergeben und die Grenze des Notwendigen überschreiten.«⁵ Aufgrund dieses Strebens ist *Platon* davon überzeugt, den Grund für die Führung eines Krieges gefunden zu haben, wobei er sich jedoch gleichzeitig einer moralischen Beurteilung des Krieges enthält.

Ein besonderes Gewicht für die spätere Entwicklung einer *bellum-iustum*-Theorie kommt Cicero (106-43 v. Chr.) zu, der im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Gerechtigkeit von sozialen Gerechtigkeitspflichten spricht. »Es sind (...) auch gewisse Pflichten gegen die zu wahren, von denen dir Unrecht zugefügt wurde. Es gibt nämlich ein Maß im Sichrächen und Strafen.«⁶ Weiter führt *Cicero* aus: »Und in

⁴ Vgl. *Platon*, *Der Staat*, 372 e–373 a.

⁵ Ebd., 373 d.

⁶ *Cicero*, *De officiis*, I, 11, 34 (zit. nach: K. Büchner (Hg.), M. T. Cicero, *Vom rechten Handeln*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1964, S. 31).

der Politik ist besonders das Kriegsrecht zu halten. Denn da es zwei Arten des Entscheidens gibt, die eine durch Auseinandersetzung, die andere durch Gewalt, und da jene dem Menschen eigentümlich ist, diese den Tieren, darf man zur zweiten erst seine Zuflucht nehmen, wenn man die erste nicht anwenden kann.«⁷ Bezüglich der Rechtmäßigkeit der Kriegsführung gibt *Cicero* abschließend zu bedenken: »Jene Kriege sind ungerecht, die ohne Grund unternommen werden: denn ohne Grund, sich zu rächen oder die Feinde zurückzuschlagen, kann kein gerechter Krieg geführt werden. Kein Krieg gilt als gerecht außer dem angesagten, erklärten, außer nach Stellung der Forderung auf Rückgabe des Eigentums.«⁸

Augustinus (354-430) knüpft direkt an die Definition des *Cicero* an und verbindet diese mit theologischen Aussagen. Der Krieg gehört zu den von Gott zugelassenen Dingen, denn nichts geschieht, außer was Gott selbst tut oder gerechterweise geschehen lässt.⁹ Insofern erklärt *Augustinus*, dass es eine manichäische Häresie sei, wenn jemand behauptet, dass der Krieg an sich böse sei und in jedem Fall der christlichen Liebe widerspreche. Die Wiederherstellung des Rechts, theologisch ausgedrückt die Wiederherstellung der von Gott gesetzten Schöpfungsordnung, bezeichnet *Augustinus* als die wichtigste Bedingung für einen »gerechten Krieg«, weswegen dieser den Charakter einer Bestrafung der Sünder annehmen kann.

Zusammenfassend können die Bedingungen für einen »gerechten Krieg« bei *Augustinus* aufgezählt werden:¹⁰

1. Der Krieg muss dem Frieden dienen.
2. Der Einsatz kriegerischer Gewalt darf sich nur gegen begangenes, d. h. vorwerfbares Unrecht richten, das noch fort dauert.
3. Den Krieg darf nur eine auctoritas anordnen, also Gott oder der princeps.
4. Die Anordnungen zu kriegerischen Maßnahmen müssen vom princeps unter Wahrung der innerstaatlichen Friedensordnung getroffen werden.
5. Die Anordnungen kriegerischer Maßnahmen dürfen nicht gegen das Gebot Gottes verstoßen.

Mit dieser theologischen Ausdeutung der bellum-iustum-Theorie ist die Konsequenz verbunden, dass nun auch der christliche Soldat in einem »gerechten Krieg« kämpfen darf, um einen ungerechten Angriff abzuwehren oder ein erlittenes Unrecht wiedergutzumachen. Es liegt in der Intention Gottes, dass der christliche Soldat, der in einem »gerechten Krieg« kämpft, auf seine Weise den Willen Gottes erfüllt.¹¹ *Augustinus* folgt der Rationalität der »lex aeterna«, durch die die menschlichen Absichten und Zielsetzungen kraft der Wirksamkeit des »ordo naturalis« in den Dienst göttlicher Absichten und Zielsetzungen gestellt werden.¹²

⁷ Ebd.

⁸ *Cicero*, *De re publica* III, 23.

⁹ Vgl. PL 45, 1000.

¹⁰ Vgl. *J. Rief*, Die bellum-iustum-Theorie historisch, in: N. Glatzel, u. a. (Hg.) *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg/Br. 1981, S. 25.

¹¹ Vgl. *A. Hertz*, Die Lehre vom »gerechten Krieg« als ethischer Kompromiß, in: Ders., u. a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik* (Aktualisierte Neuausgabe), Bd. 3, Freiburg/Br. u. a. 1993, S. 433.

¹² Vgl. *J. Rief*, Die bellum-iustum-Theorie historisch, S. 26.

Bei *Thomas von Aquin* (1225-1274) wird die Thematik der gerechten Kriegsführung in der »Summa theologiae« im Traktat »De caritate« abgehandelt. Indem er den Krieg primär als eine Verletzung des Liebesgebotes betrachtet, stellt er ihn als ein grundsätzlich moraltheologisches Problem heraus.¹³ Der Aquinate greift die Kriterien des *Augustinus* für die Führung eines »gerechten Kriegs« auf und systematisiert diese in der von nun an üblichen Reihenfolge:

1. legitime Autorität;
2. gerechter Grund;
3. rechte Intention.

Bei *Thomas* ist erkennbar, dass der »gerechte Krieg« als »Notlösung« anzusehen ist. Der Mensch soll grundsätzlich bereit sein, auf Widerstand und Selbstverteidigung zu verzichten. »Zuweilen aber muß man anders handeln um des Gemeinwohles willen und auch um des Wohles derer willen, mit denen man kämpft.«¹⁴

Im Übergang zur Neuzeit kommt es zu einer Verrechtlichung der Lehre vom »gerechten Krieg«, zumal sowohl das Völkerrecht als auch die christliche Moraltheologie auf der gemeinsamen Basis des Naturrechts gründen. So gehört es vor allem zur Rechtskasuistik von *Francisco de Vitoria* (1483/1493-1546), dass er die »gerechte« Kriegsführung vom Prinzip der Proportionalität abhängig macht, d. h. ein an und für sich »gerechter Krieg« wird ungerecht, wenn die aus ihm resultierenden Übel größer sind als der Nutzen.¹⁵ Darüber hinaus ist es das Verdienst von *Vitoria*, darauf bestanden zu haben, dass die Gewalt niemals direkt gegen Zivilisten gerichtet sein darf (Diskriminationsprinzip).

In positiver Hinsicht hat die genannte Verrechtlichung zu einer Konkretisierung der ethischen Normen, zur Klärung des konkreten Verhaltens und zum Eingang in das Völkerrecht geführt. In negativer Hinsicht ist es zu einer kasuistischen Verengung der ethischen Bedingungen für einen »gerechten Krieg« gekommen, da nun versucht wird, die Moralität genauso konkret erfassen zu können wie die objektiven Rechtskriterien. Insofern ist es kaum verwunderlich, wenn unter dem Einfluss der Souveränitätslehre die Lehre vom »gerechten Krieg« nicht selten zunehmend zu einem »Katalog« von Gründen geworden ist, die den Krieg eher rechtfertigen.¹⁶

In der Neuzeit ist die Lehre vom »gerechten Krieg« in gewandelter Form in das europäische Völkerrecht aufgenommen worden. Zum einen ist erkannt worden, dass die Führung eines Krieges als Bestrafung der Schuldigen nicht mehr zu rechtfertigen ist. Das Gewicht hat sich zunehmend von der Gerechtigkeit der strittigen Sache auf die Legitimation der Kriegführenden verlagert. »Die Frage nach der materiellen Gerechtigkeit eines Krieges und damit nach Unrecht und Schuld im objektiv-ethischen Sinn wird mehr und mehr aus der Beurteilung des Krieges gebannt. So wird die Lehre vom »gerechten Krieg« zum pragmatischen Regelkatalog für die Zulässigkeit von Kriegsführung.«¹⁷

¹³ Vgl. STh II–III, q. 40 a. 1.

¹⁴ STh II–II, q. 40 a. 1 ad 2.

¹⁵ *Francisco de Vitoria*, De Jure Belli Hispanorum in Barbaros Relectiones, Nr. 14.

¹⁶ Vgl. A. Hertz, Die Lehre vom »gerechten Krieg«, S. 442.

¹⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gerechtigkeit schafft Frieden«, S. 26.

Im 16. und 17. Jahrhundert ist der Inhalt des Krieges wesentlich durch die Staatslehre von *Thomas Hobbes* (1588-1679) beeinflusst worden. Indem *Hobbes* erklärt, dass der Krieg aller gegen alle der Urzustand sei, der durch den Staatsvertrag beendet und wodurch der Staat geboren wird, steht im Mittelpunkt der Diskussion nicht mehr die Frage der Rechtmäßigkeit eines Krieges, sondern wie man zu einem garantierten Frieden kommen könne.

Hugo Grotius (1583-1645), der mit seiner Schrift »De jure belli ac pacis libri tres« als der eigentliche Begründer des klassischen Völkerrechts angesehen wird, hat zwar selbst noch zwischen der »gerechten« und »ungerechten« Sache unterschieden, doch haben die Interpreten seiner Schrift zu Recht darauf hingewiesen, dass darin »Krieg« und »Frieden« ohne jede moralische Wertung nebeneinander stehen und somit die Unterscheidung nicht mehr plausibel gemacht werden kann.¹⁸ Diese moralische Neutralität hat in verstärktem Maße dazu geführt, dass Krieg und Frieden lediglich als Rechtszustände beschrieben worden sind. Kriegsbeginn, Kriegsende, die Kunst des Friedensschlusses und die strikte Begrenzung des Krieges auf die Streitkräfte stellen Formalisierungen dar, die mit zum physischen Überleben der Völker beigetragen haben. Diese strenge Beharrung auf dem »ius ad bellum« auf der einen Seite und das Einhalten des »ius in bello« auf der anderen hat sich grundsätzlich bis zum 1. Weltkrieg durchhalten können.

Erst der 1. Weltkrieg hat zu der Erkenntnis geführt, dass das »ius ad bellum« des klassischen Völkerrechts nicht aufrecht erhalten werden darf. Unter den Bedingungen des Industriezeitalters ist das »ius ad bellum« des klassischen Völkerrechts unerträglich geworden. Das Recht des einzelnen Staates zum Führen des Krieges ist von nun an in die Hand der organisierten Völkerrechtsgemeinschaft gelegt und ein partielles Kriegsverbot vorgeschrieben worden. Bis zum Ende der 20er Jahre ist dann durch den Briand-Kellogg-Pakt ein generelles Kriegsverbot in die Völkerbundssatzung aufgenommen worden.

Bedeutsam erscheint das in der Satzung der Vereinten Nationen verbrieftete Recht eines jeden Staates auf individuelle und kollektive Selbstverteidigung (Art. 51), das jedoch keine Ausnahme vom Kriegsverbot darstellt, sondern als »naturegegeben« bezeichnet wird.¹⁹ »Die Verteidigung gegen einen bewaffneten Angriff ist zwar rechtmäßig, aber sie ist kein »gerechter Krieg« im Sinne der Lehre des Augustinus, der mittelalterlichen Scholastiker oder der »Väter des Völkerrechts.«²⁰

Die Deutschen Bischöfe haben in der Schrift »Gerechtigkeit schafft Frieden« ihr Bedauern darüber ausgedrückt, dass die Lehre vom »gerechten Krieg« innerhalb der theologischen Tradition – besonders der Neuscholastik – nicht mehr aktualisiert und vertieft worden ist. Dadurch »wuchs ihr Abstand von den sich ändernden politischen und militärischen Realitäten (z. B. moderne Staatssouveränität, Trennung von Politik und Moral, Nationalismus, Bürgerkrieg). Auf diese Weise konnte die gewandelte

¹⁸ Vgl. *O. Kimminich*, Der gerechte Krieg im Spiegel des Völkerrechts, in: R. Steinweg (Hg.), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt/M. 1980, S. 212–213.

¹⁹ Ebd., S. 216–217.

²⁰ Ebd., S. 217.

Lehre vom »gerechten Krieg« nur zu leicht als Instrument benutzt werden, um Ideologien und Interessen zu rechtfertigen, die weit von den kirchlichen Auffassungen entfernt waren.«²¹

Eine mangelnde Weiterentwicklung der Theorie vom »gerechten Krieg« im 20. Jahrhundert trifft nun für das Pontifikat *Pius XII.* sicherlich nicht zu. Wie kaum ein anderer geht dieser Papst auf die Theorie vom »gerechten Krieg« ein, präzisiert diese und macht sie zu einem Angelpunkt seiner Staatsethik und Friedensverkündigung. Deutlich bekennt sich *Pius XII.* dazu, dass die Theorie des Krieges als eines tauglichen und angemessenen Mittels, zwischenstaatliche Streitfragen zu lösen, nunmehr überholt sei.²² Damit erteilt er der noch zu Beginn der Neuzeit geltenden absoluten »ius-ad-bellum-Doktrin« eine deutliche Absage und verbindet diese mit der Forderung nach einer völkerrechtlichen Ächtung des Angriffskriegs. Die unermüdlchen Aussagen von *Pius XII.* zur Ächtung des Krieges und die Konzentration auf den Begriff der Verteidigung, haben nicht zuletzt dazu geführt, dass die Theorie vom »gerechten Krieg« in den 40er und 50er Jahren weitgehend als plausibel, sittlich einsichtig und somit verpflichtend empfunden worden ist.²³ Nachdem jedoch der 2. Weltkrieg zu Ende gegangen war, ist die Theorie vom »gerechten Krieg« zunehmend in das Kreuzfeuer der Kritik geraten, die durch die Diskussion um den Besitz und Einsatz von Atomwaffen wesentlich verstärkt worden ist.

Wir können abschließend festhalten, dass das klassische Völkerrecht das »liberum ius ad bellum« gekannt hat. Der Krieg ist für die Politik ein frei verfügbares Mittel gewesen und gegenüber dem Frieden nicht diskriminiert worden, wengleich die Theorie vom »gerechten Krieg« nicht die Funktion einnehmen wollte, den Krieg als Mittel der Politik zu rechtfertigen. Im modernen Völkerrecht (Charta der Vereinten Nationen) ist ein »liberum ius ad bellum« nicht mehr vorhanden, weswegen keine Gleichrangigkeit mehr zwischen Krieg und Frieden besteht. Das Völkerrecht wird als ein ausgesprochenes »Friedensvölkerrecht« betrachtet, da das Recht zum Krieg als Mittel, einen Streit zu entscheiden, nicht mehr anerkannt wird.

II. Die Theorie vom »gerechten Krieg« im moraltheologischen und sozialetischen Schrifttum des 19. und 20. Jahrhunderts

In einem ausführlichen Lexikonartikel zum Thema »Krieg« hat der Sozial- und Wirtschaftsethiker *Heinrich Pesch* (1854–1926) im Jahre 1882 folgende Unterteilung vorgenommen:²⁴

1. Die naturrechtliche Zulässigkeit des Krieges im Allgemeinen.

²¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gerechtigkeit schafft Frieden«, S. 26.

²² Vgl. A.-F. Utz/J.-F. Groner (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. II, Freiburg/Schw. 1954, Nr. 3495.

²³ Vgl. H. Oberhem, Zur Kontroverse um die bellum-justum-Theorie, in: N. Glatzel, u. a. (Hg.), Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, Freiburg/Br. 1981, S. 61.

²⁴ Vgl. H. Pesch, »Krieg«, in: Wetzter und Welte's Kirchenlexikon, Freiburg/Br. 21882, Sp. 1178; 1184.

2. Bedingungen der Gerechtigkeit eines Krieges im Besonderen.

Bezüglich der naturrechtlichen Zulässigkeit führt *Pesch* aus, dass jeder Staat aufgrund seiner rechtsgültigen Existenz »das Recht der Selbsterhaltung, der Bewahrung seiner territorialen Integrität, sowie des ungestörten Besitzes und Genusses aller derjenigen Güter, welche ihm für Erreichung des Staatszweckes in seinem ganzen Umfange rechtlich zur Verfügung stehen«²⁵, besitzt. Während der Friede als der Normalzustand der Menschheit anzusehen ist, muss der Krieg als Ausnahmezustand aufgefasst werden. Hierbei weist *Pesch* eingehend darauf hin, dass die christliche Wissenschaft stets hervorgehoben hat, dass der Krieg kein Zustand der Rechtlosigkeit, sondern eine »harte Form der Rechtsverfolgung sei« (»ius in bello«).²⁶ Aus diesem Grunde dürfen Unschuldige, die weder als Angreifer noch als Verteidiger Widerstand leisten, niemals absichtlich getötet werden und Kriegsgefangene sind in der Regel nicht als Strafgefangene, sondern als »Sicherheitsgefangene« zu betrachten.

Zusammenfassend können *Peschs* Gedanken folgendermaßen beschrieben werden:

1. Gerecht ist der Krieg nur in dem Grade seiner Notwendigkeit.
2. Der einzige Zweck des Krieges ist der Friede.
3. Die allgemeinen Normen des Rechts und der Sittlichkeit bleiben auch während des Krieges in Kraft (Forderung der humanen Kriegsführung).
4. Sowohl der Defensiv- als auch der Offensivkrieg können unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt werden.

Anhand der Ausführungen – die in weiten Teilen den Aussagen von *Francisco de Vitoria* vergleichbar erscheinen – werden unweigerlich die Stärken und Schwächen der Argumentation von *Pesch* deutlich: Eine Schwäche liegt darin, dass die Frage, wann der Krieg als notwendig anzusehen ist, sehr unterschiedlich interpretiert werden kann. Indem *Pesch* die Notwendigkeit als erstes und bedeutendstes Kriterium für die Rechtfertigung des Krieges aufführt, verbleibt er zunächst grundsätzlich auf einer rein formalen Ebene.

Ein Vorzug seiner Argumentation kann darin erblickt werden, dass zum einen die direkte Tötung unschuldiger Menschen absolut verworfen (Diskriminationsprinzip) und das Proportionalitätsprinzip eindringlich vorgeschrieben wird.

Wenn wir einige Handbücher zur Moraltheologie und -philosophie untersuchen, die am Ende des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts erschienen sind, so werden wir dort durchgehend vergleichbare Aussagen vorfinden; so beispielsweise in der »Speziellen Moraltheologie« von 1878 des Münsteraner Moraltheologen *Joseph Schwane* (1824–1892) und in dem »Lehrbuch der Moraltheologie« des Tübinger Moraltheologen *Anton Koch* (1859–1915) von 1910.²⁷ Das Diskriminations- und Proportionalitätsprinzip wird bei *Koch* vorgetragen und ausführlich beschrieben. Doch wird bei *Koch* die Gegensätzlichkeit, ja Zerrissenheit der sittlichen Beurteilung des Krieges ebenso deutlich, zumal er auf den augustinischen

²⁵ Ebd., Sp. 1178.

²⁶ Ebd., Sp. 1183.

²⁷ Vgl. *A. Koch*, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg/Br. ³1910, S. 489–493.

Gedanken des Krieges als Zuchtmittel zurückgreift: »Wenn der (gerechte) Krieg in dem einzelnen Fall als soziale Notwehr notwendig und deshalb ethisch zulässig ist, so kann er als Bestrafung des Unrechtes, als Wiederherstellung der gestörten Ordnung und des verletzten Rechtes, als Zuchtmittel in der Hand Gottes [hier verweist Koch auf das Alte Testament: Richter 2, 20 ff; Jesaja 10, 5 ff; 2 Makkabäer 5, 17 f] sicherlich sozial-ethisch nutzbringend sein. Es ist sodann nicht zu leugnen, daß im Kriege sich edle Tugenden entfalten, z. B. Mut, Entsagung, Opferwilligkeit, Aufopferung, Tapferkeit und treue Pflichterfüllung, und daß durch einen Krieg die moralische und religiöse Kraft, namentlich der Patriotismus eines Volkes geweckt und gestärkt werden kann. (...) Allein trotzdem daß ein gerechter Krieg ein sittlicher Segen für ein Volk oder für den Völkerverkehr sein kann, ist doch selbst der gerechteste Krieg immer von so viel Schrecken und Greuelszenen, von einem so großen materiellen und moralischen Elend (...) begleitet, daß er stets nur als ein Übel und eine entsetzliche Geißel der Menschheit bezeichnet werden kann. (...) Somit entspricht der Krieg unter keinerlei Umständen dem sittlich-christlichen Idealbild von dem Zusammenleben der Völker, und seine relative Notwendigkeit ist nur ein überaus trauriger Beweis, wie wenig noch das Leben der Völker und selbst die Christenheit von dem echt christlichen Geist der Liebe, des Friedens und der Gerechtigkeit durchdrungen ist.«²⁸

Im Jahre 1911 ist der zweite Band der Moralphilosophie von *Victor Cathrein* (1845-1931)²⁹ und 1930 die juridisch ausgerichtete »Katholische Moralthologie« von *Heribert Jone* erschienen.³⁰ Beide weisen darauf hin, dass sowohl der Verteidigungs- als auch der Angriffskrieg unter bestimmten Bedingungen erlaubt sein können, doch handelt es sich bei einem »gerechten Krieg« im eigentlichen Sinne immer um einen Verteidigungskrieg, »weil der Krieg nur als äußerstes, gewaltsames Mittel der Selbsthilfe oder Wahrung der eigenen berechtigten Interessen erlaubt sein kann«.³¹

Mit der Katholischen Moralthologie von *Joseph Mausbach* (1861–1931), die nach dem 2. Weltkrieg von *Gustav Ermecke* (1907–1987) überarbeitet worden ist, erhalten wir zu unserer Thematik eine ausführliche Stellungnahme, in welcher der Versuch unternommen wird, sich von einer einseitigen Juridifizierung der »bellum iustum-Theorie« zu befreien. Ausdrücklich wird in dem Handbuch darauf hingewiesen, dass ein Erfordernis für die Führung eines »gerechten Krieges« die Beachtung des Völkerrechts ist, wobei die entsprechenden Konventionen und Friedenskonferenzen eingeschlossen werden.³² Genährt werden die Passagen von Zitaten von *Pius*

²⁸ A. Koch, Lehrbuch der Moralthologie, S. 492-493.

²⁹ V. Cathrein, Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung, Bd. 2: Besondere Moralphilosophie, Freiburg/Br. 5 1911.

³⁰ H. Jone, Katholische Moralthologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes, Paderborn 1930.

³¹ V. Cathrein, Moralphilosophie, Bd. 2, S. 742.

³² Vgl. J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moralthologie, Bd. 3: Die spezielle Moral, Münster 10 1961, S. 303-304.

XII., der sich in zahlreichen Ansprachen und Stellungnahmen zur Kriegsproblematik geäußert hat.

Mit *Bernhard Häring* begegnen wir einem Moraltheologen, dessen Ausführungen zu Krieg und Frieden einer deutlichen Wandlung unterlegen sind.³³ Aus den 50er und 60er Jahren (des 20. Jahrhunderts) können im Wesentlichen die verschiedenen Ausgaben des moraltheologischen Handbuchs »Das Gesetz Christi« herangezogen werden, in denen eine Beurteilung des Krieges vorgenommen wird, wie sie weitgehend bereits in früheren Handbüchern beschrieben worden ist und die weitgehend der traditionellen Einstellung folgt. *Häring* akzeptiert weitgehend die Kriterien der »bellum-iustum-Theorie« und überträgt sie auf verschiedene historische Situationen. Gleichwohl gibt er zu Beginn der 60er Jahre zu bedenken, dass alle Argumente der traditionellen Moraltheologie über den »gerechten Krieg« gegen die Möglichkeit sprechen, »atomare Verwüstung« je als einen »gerechten Krieg« bezeichnen zu können.³⁴

Seit dem Ende der 60er Jahre hat sich eine wesentlich kritischere Einstellung *Härings* zur »bellum-iustum-Theorie« abgezeichnet, wobei er vor allem auf die Kasuistik abzielt.³⁵ Gleichwohl gesteht er ein, dass die Geschichte der Theorien vom »gerechten Krieg« uns wertvolle Einsichten vermittelt hat, die zu einer besseren Unterscheidungsgabe führen können. Den großen Theologen, *Augustinus*, *Thomas von Aquin* und *Francisco de Vitoria* bescheinigt *Häring* das ausgesprochen integere Ziel, den Krieg einschränken zu wollen.³⁶ Schließlich entwickelt der Moraltheologe anstelle der Wiederherstellung einer Rechtsordnung durch das Führen von Krieg die Vision einer Gewaltfreiheit, wobei Heilung und Therapie als zentrale Aspekte zur Sprache gebracht werden.³⁷ Die Idee der Gewaltlosigkeit – vorgelebt durch *Mahatma Ghandi* und *Martin Luther King* – wird von *Häring* konsequent vorgetragen, jedoch werden die Kriterien der traditionellen Theorie vom »gerechten Krieg« für ihn damit keineswegs hinfällig, sondern sie werden in modifizierter Form mit in die Gewissensbildung einbezogen.

In jüngster Zeit hat der Moraltheologe *Karl-Heinz Peschke* in seinem Handbuch »Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie« die traditionellen Bedingungen zur Führung eines »gerechten Krieges« bekräftigt, jedoch die Möglichkeit der Fortsetzung des Krieges zur Bestrafung des Gegners als unmoralisch zurückgewiesen.³⁸

³³ Vgl. *B. Johnstone*, Verzicht auf die Theorie vom 'gerechten Krieg'? Zur Entwicklung des Friedensgedankens bei Bernhard Häring 1954-1989, in: J. Römlt, u. a. (Hg.) In Christus zum Leben befreit. FS für B. Häring zum 80. Geburtstag, Freiburg/Br., u. a. 1992, S. 215-223.

³⁴ Vgl. *B. Häring*, Das Gesetz Christi. Moraltheologie, Bd. 3, Freiburg/Br. ⁷1963, S. 155.

³⁵ Vgl. *B. Häring*, Theologie im Protest. Die Kirche im Konflikt, Salzburg 1971, S. 13-25.

³⁶ Vgl. *B. Häring*, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. III: Die Verantwortung des Menschen für das Leben, Freiburg/Br., u. a. 1981, S. 439-441.

³⁷ Vgl. *B. Häring*, Die Heilkraft der Gewaltfreiheit, Düsseldorf 1986.

³⁸ Vgl. *K.-H. Peschke*, Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie, Trier 1995, S. 661-663.

III. »Krieg« und »Frieden« in den sieben Auflagen des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft (1892–1987)

Der Eindruck, dass im Laufe der Jahrhunderte das Augenmerk in einem größeren Maße auf die Rechte zum bzw. im Krieg als auf die Herausarbeitung und Förderung einer »Lehre vom Frieden« gelenkt worden ist, kann durch einen Blick in die ersten vier Auflagen des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft bestätigt werden, da wir hier eine ausführliche Auflistung der Rechte nicht nur zum Führen des Krieges (*ius ad bellum*), sondern auch der Rechte im Krieg (*ius in bello*) vorfinden. Sehr detailliert werden die Rechte der Kriegsparteien genannt und in ausgesprochen juridischer Form der Ablauf des Krieges von der Kriegseröffnung bis zu seiner Beendigung beschrieben. Im Unterschied hierzu wird in dem Artikel »Friede« der Frieden zunächst vom Ende des Kriegszustandes her definiert. So beginnt der Artikel »Friede« in der ersten Auflage des Staatslexikons mit der Passage: »Das Ende des Kriegszustandes wird durch den Frieden festgestellt. Der Friede soll die kriegführenden Parteien wieder in das Verhältnis des Zusammenlebens befreundeter Staaten zurückführen.«³⁹

Betrachten wir die verschiedenen Auflagen des Staatslexikons insgesamt, so wird erkennbar, dass erst nach dem 1. Weltkrieg (ab der 5. Auflage) die Artikel über den »Krieg« grundlegend überarbeitet worden sind. Während beispielsweise bis zur vierten Auflage (1911) der Artikel »Krieg« immer zugleich auch die Bezeichnung »Kriegsrecht« in der Artikelbezeichnung enthalten hat, taucht in der 5. Auflage (1929) zwar immer noch die Bezeichnung »Kriegsrecht« auf, doch erscheint die Bezeichnung nun als ein eigenständiger Artikel. In der 6. Auflage (1960) schließlich erscheint die Bezeichnung »Kriegsrecht« als Artikel nicht mehr. In der jüngsten, siebten Auflage erkennen wir ein entgegengesetztes Interesse: nicht mehr das »Kriegsrecht« wird durch einen Artikel thematisiert, sondern es werden zwei eigenständige Artikel mit der Bezeichnung »Kriegsfolgelasten« und »Kriegsopferversorgung« aufgeführt.

Wenn wir in den jeweiligen Auflagen des Staatslexikons die Artikel zum »Frieden« denjenigen zum »Krieg« gegenüberstellen, so fällt besonders die geringe quantitative Beachtung der Friedensthematik in den ersten vier Auflagen – also in der Zeit vor dem 1. Weltkrieg – auf. Erst mit der 5. Auflage findet hier eine quantitative Angleichung statt, die unzweifelhaft in Verbindung mit den Erfahrungen im 1. Weltkrieg steht. Unter dem Stichwort »Friedensbewegung« in der 5. Auflage, die 1927 erschienen ist, ist zu erkennen, dass der Völkerbundsidee auf europäischer Ebene eine überragende Bedeutung für die Sicherung des Friedens zugemessen wird: »Voraussetzung für jede friedliche Schlichtung ist [die] Anerkennung einer Gemeinschaft. Erst unter dieser Voraussetzung ist eine Zentralgewalt, eine Autorität möglich. (...) Gegenüber den großen Wirtschafts- und Machtgebieten der andern Erdteile ist ein solcher Zusammenschluß Europas von unbestreitbarer Bedeutung.«⁴⁰

³⁹ Lentner, »Friede«, in: Staatslexikon, Bd. 2, Freiburg/Br. ¹1892, Sp. 1023.

⁴⁰ C. Noppel, »Friedensbewegung«, in: Staatslexikon, Bd. 2, Freiburg/Br. ⁵1927, Sp. 266.

In der 6. Auflage des Staatslexikons aus dem Jahre 1959 erhält der Artikel »Frieden« eine weitere Aufwertung.⁴¹ Die Geschichte der Friedensidee wird ausführlich – von Augustinus über das Mittelalter bis zu zahlreichen Friedensgestaltungen im 19. und 20. Jahrhundert – behandelt. Diesem ideengeschichtlichen Ausblick schließt sich sodann ein eigenständiger Artikel mit der Bezeichnung »Friedensverträge« an, in dem die völkerrechtlichen Bemühungen um die Erhaltung des Friedens zusammengetragen und gewürdigt werden. Die Bedeutsamkeit der Friedens- bzw. Kriegsthematik ist durch jeweilige Artikel in den beiden Ergänzungsbänden, die im Jahre 1970 zur 6. Auflage erschienen sind, noch gesteigert worden. Auch in der 7. Auflage ist die aufgeteilte Abfassung der jeweiligen Artikel beibehalten worden.

Zusammenfassend können bei einem Vergleich der Artikel »Frieden« und »Krieg« in den jeweiligen Auflagen des Staatslexikons folgende Aussagen getroffen werden:

1. Bis zum 1. Weltkrieg (1. bis 4. Auflage) ist dem Thema »Frieden« nicht die gleiche Bedeutung zugemessen worden, wie dies für die Thematik um den »Krieg« gilt.
2. Mit der 5. Auflage (erschienen 1927/1929) wird der Artikel »Krieg« nicht mehr zusammen mit dem Artikel »Kriegsrecht« aufgeführt und im Vergleich zu früheren Auflagen beschränken sich die beiden Artikel auf grundsätzliche Aussagen.
3. Mit der 6. Auflage (erschienen 1959/1960) – zu der hier auch die beiden Ergänzungsbände aus dem Jahre 1970 gezählt werden – überragen die Artikel um die Thematik »Frieden« erstmals in quantitativer Hinsicht diejenigen um die Thematik »Krieg«. Die Bezeichnung »Kriegsrecht« – verbunden mit dem Artikel »Krieg« oder als ein eigenständiger Artikel – ist weggefallen.
4. In der 7. Auflage (erschienen 1986/1987) werden erstmals die Artikelbezeichnungen »Kriegsfolgelasten« und »Kriegsopferversorgung« aufgenommen, womit sich das Lexikon weiter von der Thematik um ein sogenanntes »Kriegsrecht« entfernt hat.

Von der nahezu ausschließlich juristischen Betrachtungsweise der Kriegsthematik in den ersten Auflagen des Staatslexikons ist in der fünften, sechsten und siebten Auflage zunehmend Abstand genommen worden. In den Artikeln »Frieden« und »Krieg« in der 6. und 7. Auflage treten geschichtliche, philosophische, moraltheologische und juristische Aussagen nebeneinander. Diese Auffächerung bzw. Spezialisierung innerhalb eines Artikels drückt sich auch darin aus, dass nicht mehr eine einzige Person den jeweiligen Artikel abgefasst hat, sondern mehrere Personen. Insgesamt spiegeln sich in der etwa einhundert Jahre andauernden Geschichte der sieben Auflagen des Staatslexikons nicht nur die deutlichen Veränderungen im Bereich der Theorie vom »gerechten Krieg« wider, sondern ebenfalls die bereits genannten deutlichen Akzentschiebungen auf dem Gebiet der Völkerrechtslehre.

⁴¹ Vgl. Staatslexikon, Bd. 3, Freiburg/Br. ⁶1959, Sp. 593–605.

Bevor wir im Weiteren zu einer Diskussion der »bellum-iustum-Theorie« kommen und die Frage der Rechtfertigung in der heutigen Zeit stellen, muss noch das zumeist eigens behandelte Problem der Herstellung und Anwendung von Atomwaffen angesprochen werden, da vielfach darauf hingewiesen worden ist, dass sich durch diese Waffen die Qualität der Führung eines Krieges grundsätzlich verändern kann.

IV. Die atomare Kriegsführung

Im Jahre 1957 haben sieben Moraltheologen und Sozialethiker ein Schreiben über die atomare Rüstung verfasst, in welchem sie darauf hinweisen, dass die Zerstörungen eines modernen Krieges derartige Ausmaße annehmen können, »daß manche Gründe, die früher für die Rechtfertigung des Waffengebrauchs ausreichten, heute nicht mehr als hinreichend gelten können.«⁴² Grundsätzlich weisen die Verfasser des Schreibens jedoch darauf hin, dass die Verteidigung erlaubt ist bzw. zur Pflicht werden kann, wenn die moralische und physische Existenz von Völkern durch einen Angriff bedroht ist. Für den Fall eines gerechtfertigten Verteidigungskampfes ist jedoch – so wird in dem Schreiben fortgeführt – nicht jedes Kampfmittel schlechthin erlaubt. »Wenn das Kampfmittel sich der Kontrolle des Menschen völlig entzöge, müßte seine Anwendung als unsittlich verworfen werden. Daß die Wirkung der atomaren Kampfmittel sich dieser Kontrolle völlig entzieht, muß nach dem Urteil gewissenhafter Sachkenner als unzutreffend bezeichnet werden. Ihre Verwendung widerspricht darum nicht notwendig der sittlichen Ordnung und ist nicht in jedem Fall Sünde.«⁴³

Das Schreiben der Moraltheologen und Sozialethiker hat ein großes Aufsehen erweckt und in den nachfolgenden Jahren eine kontroverse Diskussion eingeleitet, die von der Position eines grundsätzlichen Pazifismus, bis zu der Vorstellung, dass der Einsatz atomarer Waffen als heldenhafte Tat bezeichnet werden kann, gereicht haben.⁴⁴ Dass die sittliche Beurteilung der atomaren Verteidigung sich jedoch als sehr komplexes Gebilde darstellt, ist alsbald deutlich geworden, da die Grenzen zwischen kontrollierbaren und unkontrollierbaren Wirkungen atomarer Vorgänge fließend sein können⁴⁵ und es somit nicht ausreicht, sich allein auf die »Kontrollierbarkeit« als sittlich zu rechtfertigendes Kriterium zu berufen.⁴⁶

⁴² Vgl. A. Auer, R. Egenter, H. Fleckenstein, J. B. Hirschmann, J. Höffner, N. Monzel, E. Welty, Ein katholisches Wort zur atomaren Rüstung, in: Herder Korrespondenz 12 (1957/58) 395–397.

⁴³ Ebd., S. 396.

⁴⁴ »Der Mut, unter Aussicht auf millionenfache Zerstörung menschlichen Lebens in der heutigen Situation das Opfer atomarer Rüstung zu bejahen, kann der Haltung des heiligen Franziskus innerlich näher stehen und mehr Geist vom Geist der Theologie des Kreuzes atmen als ein Denken, das naturrechtliche Prinzipien vorschnell einem undurchdachten Theologumenon opfert«. (J. B. Hirschmann, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?, in: Stimmen der Zeit 162 (1957/58) 293).

⁴⁵ Vgl. H. Stirnimann, Atomare Bewaffnung und katholische Moral, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 5 (1958) 377.

⁴⁶ Vgl. P. Nellen, Atombombe und Moraltheologen, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 9 (1958) 535.

Die Diskussion erhellend sind zu Beginn der 60er Jahre in der Zeitschrift »Militärseelsorge« zwei Aufsätze von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* und *Robert Spaemann* erschienen, die in kritischer Betrachtung der »bellum-iustum-Theorie«, der Frage nach der sittlichen Rechtfertigung in der heutigen Zeit nachgegangen sind. Grundsätzlich halten die beiden Verfasser an den traditionellen Bedingungen des »gerechten Kriegs« fest, da es ein Zeichen jeder menschlichen Gesittung und Kultur ist, »daß der Krieg, wenn schon nicht vermeidbar, so doch inneren und äußeren Regeln untersteht, die Kriegführen zu einem menschlich verantwortbaren sittlichen Tun machen.«⁴⁷

Die Bedingungen des »gerechten Kriegs« werden von *Böckenförde* und *Spaemann* als Prinzipien, als Maßstäbe aufgefasst, die aus allgemeinen, nicht an eine bestimmte Situation gebundenen Normen des sittlichen Handelns entwickelt worden sind und die einer sachgerechten Anwendung in der jeweiligen Zeit bedürfen. In Anlehnung an zahlreiche Ausführungen von *Pius XII.* lehnen sie eine Absolutsetzung des Verteidigungsrechts anhand des Proportionalitätsprinzips ab: »Es genügt also nicht, daß man sich gegen irgendwelche Ungerechtigkeit zu verteidigen hat, um die gewaltsame Methode des Krieges anzuwenden. Wenn die Schäden, die durch diesen herbeigeführt werden, unvergleichlich größer sind als die der »geduldeten Ungerechtigkeit«, kann man verpflichtet sein, die »Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen«. Was wir hier gesagt haben, gilt vor allen Dingen für den »ABC-Krieg«.⁴⁸

Pius XII. hat im Verlaufe seiner zahlreichen Aussagen zum Krieg keine direkte Antwort auf die Frage gegeben, ob der Einsatz atomarer Kampfmittel erlaubt sei oder nicht. Der Papst »hat die Anwendung atomarer Kampfmittel weder für absolut unsittlich noch für sittlich erlaubt erklärt, sondern diese Frage nur gestellt und darauf verwiesen, daß die Antwort sich aus denselben Prinzipien ableiten ließe, »die heute entscheiden, ob ein Krieg überhaupt zu rechtfertigen ist«.⁴⁹ Unter diesen Voraussetzungen kann es durchaus sein, dass ein Volk gehalten ist, Atomwaffen *nicht* einzusetzen, obwohl es damit angegriffen wird, da bei gleichartiger Gegenwehr unvermeidlich unabsehbare Schäden vielen nichtbeteiligten Völkern und Nichtkombatanten zugefügt würden.

Zu einer vergleichbaren Aussage gelangt der Moraltheologe *Helmut Weber*, wenn er ausführt: »Die neuere Kritik an der Lehre vom gerechten Krieg richtet sich weniger gegen die Lehre selbst oder ihre Bedingungen als vielmehr gegen die Annahme, die Bedingungen der humanen Kriegführung (*debitus modus*) und der Verhältnismäßigkeit (*debita proportionalitas*) seien unter den heutigen Umständen noch erfüllbar.«⁵⁰

⁴⁷ E.-W. Böckenförde/R. Spaemann, Christliche Moral und atomare Kampfmittel, in: *Militärseelsorge* 3 (1960/61) 268.

⁴⁸ *Pius XII.*, Ansprache vom 19. Oktober 1953, in: *Herder-Korrespondenz* 8 (1953/54) 127.

⁴⁹ E.-W. Böckenförde/R. Spaemann, Christliche Moral und atomare Kampfmittel, S. 281.

⁵⁰ H. Weber, *Spezielle Moraltheologie: Grundfragen der christlichen Existenz*, Graz u. a. 1999, S. 253.

V. Der Weg des II. Vatikanischen Konzils: »Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft« (GS 77-90)

In den Texten des II. Vatikanischen Konzils finden wir an keiner Stelle die Bezeichnung »gerechter Krieg«, wenngleich im Vorfeld der Entstehung des fünften Kapitels des zweiten Teils der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« vielfach der Begriff genannt worden ist.

Wenn wir nach den geistigen Ursprüngen der Artikel 77 bis 90 der Pastoralkonstitution suchen, so werden wir diese zum einen in einer Rundfunkansprache von *Johannes XXIII.* vom 11. September 1962 festmachen können. Der Papst spricht darin von allem, was den Frieden in der Welt betrifft und sich auf die soziale Gerechtigkeit bezieht. Zum anderen ist die Enzyklika »Pacem in terris« vom 11. April 1963 zu nennen, die also während des Konzils veröffentlicht worden ist. »Diese Enzyklika bildete nicht nur die Grundlage für die Stellungnahmen zum Thema Krieg und Frieden im Rahmen des II. Vatikanischen Konzils, (...) sondern sie ist ebenso der Bezugspunkt für verstärkte Friedensinitiativen der katholischen Kirche und die theologischen Bemühungen, die traditionelle Lehre vom »gerechten Krieg« als eine Kriegsbegrenzungstheorie in die Friedensethik einzubauen.«⁵¹

Der Widerhall in der Welt auf die Enzyklika »Pacem in terris« ist eine Tatsache gewesen, an der die Konzilsväter und vor allem die Bearbeiter eines neuen Schemas nicht achtlos vorübergehen konnten, womit sie aufgerufen waren, den von der Enzyklika eingeschlagenen Weg fortzuführen.⁵² Diese Vorstellung hat zugleich weitgehend der öffentlichen Meinung entsprochen. »Die Menschen erwarten eine Verurteilung des Krieges wegen des atomaren Schreckens und vor allem eine erneute Verurteilung der ABC-Waffen (...), deren Wirkungen nicht kontrolliert werden können.«⁵³ Die Kirche sieht sich aufgerufen, als Instrument des Friedens für die Menschen, die Grundlage des Friedens, Christus selbst anzubieten, wobei im Wesentlichen drei förderungswürdige Arten angesprochen werden:⁵⁴

1. allgemeine, fortschreitende und kontrollierte Abrüstung;
2. Entwicklung: die Arbeit für das Gleichgewicht der Gerechtigkeit;
3. Internationale Institutionen: Christen sollen die Vereinten Nationen unterstützen.

Bei zahlreichen Konzilsvätern ist deutlich eine Missbilligung der Rede vom »gerechten Krieg« zu erkennen. Beispielsweise hat der Präsident der Internationalen Katholischen Bewegung für den Frieden »Pax Christi« *Kardinal B. Alfrink* (Utrecht,

⁵¹ A. Hertz, Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik. Irdischer Friede bei Augustinus, in der Enzyklika »Pacem in terris« und in der Konstitution »Gaudium et spes« des II. Vatikanums, in: G. Bees-termöller, u. a. (Hg.) *Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik*, Stuttgart, u. a. 1995, S. 146.

⁵² Vgl. W. J. Schuijt, Die Geschichte des Textes (des fünften Kapitels des zweiten Teils der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des II. Vatikanischen Konzils), in: LThK (2. Auflage, Bd. 14), Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil III, Freiburg/Br. 1968, S. 533–534.

⁵³ Ebd., S. 535.

⁵⁴ Vgl. ebd.

Niederlande) die Theorie vom »gerechten Krieg« aufgegriffen und gefolgert: »Die Frage, die die Menschen beschäftigt, ist nicht die, zu wissen, ob ein Atomkrieg gerecht oder ungerecht sein kann. Die größte Sorge der Menschheit ist doch die, daß niemals ein Atomkrieg ausbricht.«⁵⁵ Gleichwohl hat *Alfrink* später hinzugefügt, dass die Unterscheidung zwischen der Anwendung und dem Besitz der modernen Waffen beachtet werden muss: »Der Besitz dieser Waffen mit dem ausschließlichen Ziel, einen ebenso ausgestatteten Gegner abzuwehren, kann nicht als in sich ungerechtfertigt angesehen werden.«⁵⁶

In vergleichbarer Weise haben sich *Msrgr. Martin* (Rouen, Frankreich) und *Kardinal Liénart* (Lille, Frankreich) geäußert, indem sie die klassische Unterscheidung zwischen einem gerechten und einem ungerechten Krieg als überholt ansehen. »In dieser neuen Situation dürfen die Menschen nicht mehr an eine Vermenschlichung der Auswirkungen des Krieges denken, auch nicht an die bewaffnete Verteidigung ihrer Rechte, sie müssen sich vielmehr dafür einsetzen, daß die Ungerechtigkeit verschwindet, die den Krieg hervorbringt.«⁵⁷

Im Unterschied hierzu hat es aber auch Stimmen gegeben – vornehmlich aus den Vereinigten Staaten von Amerika – die den Gebrauch von Atomwaffen nicht generell haben ausschließen wollen. So hat der Erzbischof von New Orleans (USA) *Msrgr. P. Hannan* hervorgehoben, dass Gerechtigkeit und Freiheit unentbehrliche Voraussetzungen für den Frieden sind und es eine reine Rhetorik ist, dass alle Atomwaffen unkontrollierbar seien.⁵⁸ In vergleichbarer Weise hat *Msrgr. G. Beck* (Liverpool, Großbritannien) betont, dass es legitime Gründe für den Gebrauch atomarer Waffen geben könne.⁵⁹

Vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Positionen und Akzentuierungen hat sich das Konzil beispielsweise einer sittlichen Wertung der Wehrdienstverweigerung enthalten und einem Pazifismus dahingehend eine Absage erteilt, indem es ausführt: »Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen.«⁶⁰

Zugleich drängt das Konzil jedoch darauf, die Frage des Krieges mit einer ganz neuen inneren Einstellung zu prüfen, die zu einer von allen anerkannten öffentlichen Weltautorität führen muss, »die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten.«⁶¹ Indem sich das Konzil in besonderer Weise dem Aufbau der internationalen

⁵⁵ Ebd., S. 536.

⁵⁶ Ebd., S. 538.

⁵⁷ Ebd., S. 538; 539.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 537.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ *Gaudium et spes*, Nr. 79.

⁶¹ Ebd., Nr. 82.

Gemeinschaft zuwendet, will es vor allem die Bedeutung der Vereinten Nationen für die Friedenssicherung hervorheben und die mit ihr verbundenen Sonderinstitutionen.⁶²

Wir könnten aus dem bisher Gesagten die naheliegende Vermutung aufstellen, dass das Konzil die Rede vom »gerechten Krieg« für überholt hält. Für diese Vermutung gibt es jedoch nur den einzigen – wenn auch sehr auffälligen – Hinweis, dass an keiner Stelle die Rede vom »gerechten Krieg« ist.

Wie vordergründig die genannte Vermutung sein könnte, wird deutlich, wenn wir bedenken, dass der Kommentator in der 2. Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« – der hier in Frage kommenden Artikel 77 bis 90 der »Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute« –, René Coste, zu einer gänzlich anderen Interpretation gelangt. In kritischer Betrachtung stellt er die Frage: »Muß die alte *theologische Lehre vom ›gerechten Krieg‹* endgültig beerdigt werden, was heute tatsächlich viele meinen, was auf dem Konzil auch mehrfach gesagt wurde (...)»?⁶³ Coste fährt anschließend fort: »Auf die Gefahr hin, viele Leser zu schockieren, sind wir der Meinung, daß eine solche Geste nicht richtig gewesen wäre und daß die Kritiken an dieser Lehre daher kommen, daß man sich nicht die Mühe machte, die wesentlichen Elemente dieser Lehre von den zufälligen Bedingtheiten zu befreien, die wirklich aufgegeben werden müssen. Der echte Anspruch dieser Lehre, der gehört werden muß, ist die *Lehre von dem kollektiven Widerstand gegen einen Angriff*.« Insofern ist es nicht überraschend, wenn Coste zu der Feststellung gelangt, dass die traditionelle Lehre vom »gerechten Krieg« auch nach dem II. Vatikanischen Konzil ihre Gültigkeit behalten hat, da die Aussagen des Konzils in dem hier zu behandelnden fünften Kapitel »letztlich nur eine Präzisierung dieser Lehre [der Lehre vom ›gerechten Krieg‹] auf unsere Zeit hin darstellen. (...) Das Wesen des Krieges ändert sich nicht unter dem besonderen Gesicht, das er in jeder Epoche darstellt.«⁶⁴ Dass sich das Konzil zumindest gewisser Elemente der Lehre vom »gerechten Krieg« bedient, wird daran erkennbar, dass es die Möglichkeit eines gerechtfertigten Verteidigungskrieges ausdrücklich aufführt (GS 79). Insofern wäre es nicht gerechtfertigt, von einem gänzlichen Abschied von der Lehre vom »gerechten Krieg« zu sprechen.

⁶² Als Sonderinstitutionen können hier genannt werden: »Internationale Arbeitsorganisation« (ILO, Genf 1919); »Organisation für Ernährung und Landwirtschaft« (OAA, Rom 1945); Weltbank (Washington 1945); »Internationaler Währungsfond« (IWF, Washington 1945); »Weltorganisation für Gesundheit« (WHO, Genf 1948); »Internationale Finanzierungsgesellschaft« (SFI, Washington 1956); »Internationale Vereinigung für die Entwicklung« (AID, Washington 1960); »Allgemeine Übereinkunft über Zollltarife und Handel« (GATT, Genf 1948); »Organisation der Internationalen Zivilluftfahrt« (ICAO, Montreal 1947); »Meteorologische Weltorganisation« (OMM, Genf 1951); »Organisation für die Erziehung, die Wissenschaft und die Kultur« (UNESCO, Paris 1946).

⁶³ R. Coste, Kommentar zu den Artikeln 77 bis 90 der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des II. Vatikanischen Konzils, in: LThK (2. Auflage, Bd. 14), Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil III, Freiburg/Br. 1968, S. 551.

⁶⁴ Ebd., S. 552; 554.

VI. Berechtigte Anliegen der Theorie vom »gerechten Krieg«

Die Erkenntnis, dass die Entfaltung und Intensivierung der Thematik um den »Frieden« die beste Verhinderung des Krieges darstellt, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten immer weiter ausbreiten können. Diese Einsicht hat beispielsweise dazu geführt, dass sich das »Institut für Theologie und Frieden« in Barsbüttel nicht scheut, von einer Friedenslehre der katholischen Kirche zu sprechen.⁶⁵ Das Institut weist unmissverständlich darauf hin, dass die Friedensproblematik wesentlich eine Frage nach dem Menschen ist. Ohne einen anthropologischen Mindeststandard, der sich anhand der Menschenwürde und der Menschenrechte konkretisieren muss, bleibt die Erreichung bzw. Erhaltung eines dauerhaften Friedens lediglich eine Illusion.

Seit der Enzyklika »Pacem in terris« ist der Friede immer wieder als Verwirklichung des Wertequartetts »Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit« beschrieben worden, die alle »Menschen guten Willens« einbezieht. Friede ist jedoch weit mehr als das Nichtvorhandensein von Krieg, sondern der »Friede verlangt eine Änderung der Mißstände und geht eins mit der Sache der Gerechtigkeit.«⁶⁶ Als »Werk der Gerechtigkeit« und »Frucht der Liebe« ist das Wesen des Friedens von *Paul VI.* treffend beschrieben worden. Hieraus erwächst die Erkenntnis, dass es zu einer »absoluten Ächtung des Krieges« (GS 82) in einer Weltfriedensordnung der »internationalen Gemeinschaft« kommen muss.

Die Unverzichtbarkeit der Gerechtigkeit für den Weltfrieden verlangt die Schaffung eines Völkerrechts, da Friede und Recht untrennbar zusammen gehören. Papst *Paul VI.* hat dies treffend ausgedrückt: »Friede und Recht sind sich gegenseitig Ursache und Wirkung: der Friede fördert das Recht und das Recht seinerseits fördert den Frieden«,⁶⁷ oder: »Der Friede ist nichts anderes als der unbestreitbare Sieg des Rechts und schließlich die beglückende Achtung vor dem Leben.«⁶⁸

Vor dem Hintergrund der Schaffung einer Weltfriedensordnung ist eine sogenannte »Militärische Friedenssicherung« implizit gefordert, die sich im Wesentlichen mit fünf Themen konkretisieren lässt:⁶⁹

1. Besteht ein Wertkonflikt? Wenn ja, zwischen welchen Übeln ist zu wählen?
2. Das »Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung«
3. Die Grenzen des Verteidigungsrechts
4. Die nukleare Abschreckung
5. Gewaltlosigkeit und Alternativstrategien

⁶⁵ Vgl. *E. J. Nagel*, Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente, Stuttgart, u. a. 1997.

⁶⁶ *Paul VI.*, Menschenrechte, der Weg zum Frieden (Botschaft zur Feier des Weltfriedenstag am 1. Januar 1969), in: D. Squicciarini (Hg.), Die Weltfriedensbotschaften Papst Pauls VI., Berlin 1979, S. 48.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ *Paul VI.*, Wenn du den Frieden willst, verteidige das Leben, in: Libreria Editrice Vaticana (Hg.), Wort und Weisung im Jahr 1976, Kevelaer 1977, S. 371.

⁶⁹ Vgl. *E. J. Nagel*, Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente, S. 146.

Dass zahllose Kriege als »ungerecht« verurteilt werden müssen, ja jeder Krieg immer das Ergebnis verübter Ungerechtigkeit – theologisch gesprochen der Sünde – ist, erscheint uns als evident. Doch spricht diese Erkenntnis grundsätzlich nicht gegen die Lehre vom »gerechten Krieg«, sondern zunächst gegen eine optimistische Sicht von Menschen und Regierungen.⁷⁰

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich ein differenziertes Bild von der Theorie vom »gerechten Krieg«, da die Zuordnung der Gerechtigkeit zur Erhaltung des Friedens auf der einen und zur moralisch und rechtlich zulässigen bzw. gebotenen Verteidigung auf der anderen Seite nicht zu umgehen ist. Die Theorie vom »gerechten Krieg« verlangt ein Minimum an Kasuistik. Kasuistische Unterscheidungen, über die in der Vergangenheit nicht selten gespottet worden ist, sind jedoch nur dann lächerlich und unbegründet, wenn ihnen keine Prinzipien zugrunde liegen oder sie selbst die Unsinnigkeit der Prinzipien hervorbringen.⁷¹ Die grundsätzliche Weigerung des Pazifismus, Kriterien für eine »gerechte« bzw. »ungerechte« Verteidigung anzuführen, stellen die Wurzeln unseres moralischen Denkens auf den Kopf, da sie jede Tötung eines Menschen mit Mord gleichsetzen.⁷²

Auf der anderen Seite – die dem Pazifismus entgegengesetzte Position – sind die berechtigten Anliegen der Theorie vom »gerechten Krieg« deutlich von den verwerflichen Vorstellungen der Kriegräson zu unterscheiden, da hier der Krieg als geschichtliche Notwendigkeit betrachtet wird, der unter pragmatischen Gesichtspunkten geführt werden muss.

Die Problematik und Abwegigkeit der Bezeichnung »gerechter Krieg« scheint generell darin zu liegen, dass Gerechtigkeit eine sittliche Haltung ist, die im strengen Sinne nur auf entscheidungsfähige Menschen angewendet werden kann. Insofern ist die Frage der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne nicht an das nichtpersonenhafte Sammelgeschehen »Krieg« zu stellen, da offenkundig nicht alle Verhaltensweisen aller Menschen, die an einem Krieg mitwirken, dem Gerechtigkeitskriterium entsprechen. Somit müssen wir die Bezeichnung »gerechter Krieg«, verstanden als eine personhafte Vorstellung vom Krieg, als Irreführung verwerfen.⁷³

Wenn wir somit auf der einen Seite heute zu Recht die Bezeichnung vom »gerechten Krieg« im Wesentlichen nur noch im Zusammenhang mit geschichtlichen Ereignissen verwenden und als Theorie betrachten, die das Phänomen des Krieges in geregelte Bahnen hat lenken wollen, so sind wir auf der anderen Seite in der heutigen Zeit dennoch aufgerufen, die berechtigten materialen Postulate der Theorie vom »gerechten Krieg« auch für eine Friedensethik positiv aufzugreifen. Die positiven Aspekte der klassischen Theorie vom »gerechten Krieg« sind hierbei im Einzelnen:

⁷⁰ Vgl. A. W. Müller, Gerechter Krieg? Traditionelle Lehre und aktuelle Kritik, in: Die Neue Ordnung 50 (1996) 23.

⁷¹ Ebd., S. 22.

⁷² »Für eine Reihe von Fragen, die das Problem humanitärer Intervention aufwirft, ist die bellum-iustum-Lehre nicht nur nützlich, sondern unentbehrlich.« (M. Spieker, Zur Aktualität der Lehre vom »gerechten Krieg«. Von nuklearer Abschreckung zur humanitären Intervention, in: Die Neue Ordnung 54 (2000) 11).

⁷³ Vgl. K. Hörmann, Der »gerechte Krieg« im christlichen Denken, in: R. Weiler, u. a. (Hg.) Unterwegs zum Frieden. Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens, Wien, u. a. 1973, S. 336.

1. Die Theorie trägt dazu bei, dass die zwischenstaatliche, rechtlich geordnete Gewaltanwendung auf einer prinzipiellen Ebene behandelt wird. Geschichtsphilosophische Ideologisierungen können somit unterbunden werden.
2. Die Theorie stellt eine Absage an eine christliche Weltflucht – an sektiererische Tendenzen – dar. Der Christ muss sich mit den »weltlichen« Problemen auseinandersetzen; er darf sich ihnen nicht entziehen.
3. Das »Recht auf Verteidigung« bedarf einer genauen und eng umgrenzten Begründung (Proportionalitätsprinzip), womit die Art der Kampfführung entideologisiert und ein Kompromiss, der zum Friedensschluss führen soll, erleichtert wird.

Dass Moraltheologen und Christliche Sozialethiker einerseits nicht selten ein Kind ihrer Zeit gewesen sind und sich einer einseitigen Juridifizierung angeschlossen haben, mag deutlich geworden sein, doch dürfen wir andererseits nicht außer Acht lassen, dass es den Theologen bei ihrer Beschäftigung mit dem Krieg um seine Eingrenzung gegangen ist. »Mochte das Völkerrecht der letzten Jahrhunderte unter dem Einfluß des Gedankens der unbeschränkten Souveränität, das heißt der Unabhängigkeit des Machthabers von jeder, auch der sittlichen Bindung (...), den Krieg zu einem Mittel zur Lösung internationaler Konflikte ausbauen und dafür, ähnlich wie für eine sportliche Veranstaltung, gewisse Regeln aufstellen, ohne moralische Maßstäbe anzuwenden (...), für die katholische Theologie blieb auch zu dieser Zeit die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit eines kriegerischen Unternehmens die wesentliche«. ⁷⁴ Dass die katholische Theologie hierzu ein Patentrezept bereitlegt, kann von niemandem erwartet werden, wohl aber kann von ihr verlangt werden, dass sie den Menschen Kriterien an die Hand gibt, die sich am christlichen Menschenbild orientieren.

Wir haben keine Wahl, ob wir den Krieg und mehr noch, das friedliche Zusammenleben nach Kriterien der Gerechtigkeit bestimmen wollen oder nicht. Das Gefahrenpotential, das durch die modernen Waffen geschaffen worden ist, lässt uns keinen anderen Ausweg, als die Bemühungen für die Erhaltung des Friedens voranzutreiben. Dass hierzu neben den äußeren, völkerrechtlichen Vorgaben auch innere, moralische gehören, hat uns die Geschichte – bis in die Gegenwart hinein – in einem Übermaß immer wieder vor Augen geführt. Das moderne Völkerrecht mit seiner Ächtung des Krieges kann eben nur dann seine Wirksamkeit entfalten, wenn seine Inhalte von der Mehrheit der Menschen auch in moralischer Hinsicht geteilt werden. In der Pflege und Verbesserung einer ausgeglichenen Verbindung von Recht und Moral muss das bleibende Anliegen der Theorie vom »gerechten Krieg« gesehen werden, dessen sich die Moraltheologie und Christliche Sozialethik immer wieder neu zu stellen hat.

⁷⁴ K. Hörmann, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Wien 1964, S. 30.

Zu einem Neuentwurf zeitnaher Apologetik*

Von Leo Scheffczyk, München

1) Bei einem realistischen Blick auf die Situation des Glaubens in der modernen bzw. postmodernen Welt (mit ihrem Zug zum Horizontalen, zum Amorphen, Mythischen und Populistischen) kann nicht unbemerkt bleiben, daß die Attraktivität des christlichen Glaubens erheblich nachgelassen hat und seiner Vermittlung viele neue Schwierigkeiten erwachsen sind. Das geht so weit, daß jüngst ein Kirchenmann angesichts der sich dieser Vermittlung sperrenden Kräfte die zweiflerische Frage stellte, ob (entgegen dem Optimismus des Theorems von den »anonymen Christen«) dem heutigen Menschen die »anima naturaliter christiana« nicht schon abhanden gekommen sei.

Dieser Eindruck findet seine Bestätigung auch von der christlichen Gegenseite her, wo zu erkennen ist, daß die Kräfte des Widerstandes erlahmen und anstelle der Auseinandersetzung der Urteilsmaßstab der Kritiker des Christentums übernommen und eine weitgehende Purgierung des Christlichen von anitmodernistischen Elementen empfohlen wird. So führt das mangelnde Selbstbewußtsein der Christen zu einer Entleerung des Christlichen von wesentlichen Inhalten und zur Versetzung mit fremden Stoffen, wie die fortwährende Angleichung an existentialistische, idealistische, marxistische oder hermeneutische Modelle beweist. Solche Praktiken entziehen die christliche Wahrheit in einer Hinsicht zwar den Angriffen der Gegner, machen sie aber in anderer Hinsicht inhaltsleer und auswechselbar. Ein positives Ergebnis dieser Anpassungstaktik hat sich bisher nirgendwo gezeigt, es sei denn, daß man die dabei erreichten, nicht selten widersprüchlichen Kompromisse schon als Erfolg erklärt. Diese Entwicklung in Theologie und Verkündigung ist nicht zum Geringsten auf das Schwinden einer zeitnahen Apologetik innerhalb der Fundamentaltheologie zurückzuführen, die sich heute auf hermeneutischer (P. Knauer), transzendentalphilosophischer (H. Verweyen), narrativer (K. H. Neufeld) oder religionstheologischer Basis (P. Schmidt-Leukel) vollzieht und so die eigentliche Konfrontation mit der Religionskritik in eine Art von Immunisierungsstrategie übergeht.

2) Das vorliegende Werk des emeritierten Eichstätter Fundamentaltheologen geht bewußt den anderen Weg, der nur vordergründig als Repristierung der traditionellen Apologetik angesehen werden kann. In Übereinstimmung mit dem Untertitel »Vom deutschen Idealismus zu Nietzsche und der Postmoderne« nimmt Gläser den Disput mit der nachidealistischen Philosophie auf (zunächst vorbereitend mit den Epigonen Hegels: D. Fr. Strauss, L. Feuerbach, K. Marx, J. Paul [»Siebenkäs«], H. Heine), vor

* Zu A. Gläser, Religionskritik, Glaubensbegründung und unterreligiöser Dialog. Vom deutschen Idealismus zu Nietzsche und zur Postmoderne, Regensburg (Fr. Pustet-Verlag) 2000, 447 S. (Eichstätter Studien [hrsg. von B. Mayer und M. Seybold] N.F. Bd. XLII).

allem aber mit Fr. Nietzsche, in dem der Strom der modernen Religionskritik gleichsam zu einem Katarakt anschwillt, der das Christentum förmlich in den Abgrund ziehen möchte. Da sich in dem divinatorischen Scharfblick Nietzsches alle destruktiven Elemente des Antichristlichen wie in einem überdimensionalen Teleskop aus den entferntesten Geistesregionen zusammenfinden, nimmt die Darstellung Gläbers einen universalistischen Zug an, der von Aristoteles bis J. Derrida reicht und die differenzierten Sachgebiete von Dichtung, Religion, Philosophie genauso einbezieht wie die empirischen Wissenschaften der Soziologie, der Biologie und der Evolutionslehre.

Aber entscheidend für den Charakter des Werkes ist nicht seine universale Ausrichtung, die sich schließlich doch in dem tragenden Teil VI auf Nietzsche konzentriert, sondern die Art und Weise, wie hier die Fundamentaltheologie in Beantwortung der nichtchristlichen Kritik die Begegnung mit dem Zeitgeist vollführt und dabei die christliche Glaubensbegründung leistet. Das geschieht nicht in der Weise der vom christlichen Standpunkt erfolgenden und damit »von außen« geschehenden Widerlegung, sondern unter einem inneren Eingehen auf die kritischen Argumente, die so in die theologische Reflexion einbezogen werden, daß sie in ihrer eigenen Problematik, ihrer Aporetik und ihrer spezifischen ideologischen Vereinseitigung sichtbar werden. Der Theologe läßt sich hier in einer Haltung, die als »akzeptierte Herausforderung« zu verstehen ist, von den gegnerischen Argumenten beeindruckt, aber nicht, um sie resolut zurückzuweisen, sondern um mit ihnen wie um ein gemeinsames Problem zu ringen, das schließlich aber auf dem eingeschlagenen Wege als unlösbar aufgewiesen wird, woraufhin der Mitdenkende sich für die Antwort des christlichen Glaubens öffnen kann.

Das läßt sich beispielhaft (weil der Gesamthalt des Werkes in einer Besprechung nicht zu erschöpfen ist) an der Einlassung mit dem großen Antipoden Nietzsche, mit G. W. Fr. Hegel, aufzeigen, der heute (entgegen Kant) als der »Philosoph des Protestantismus« neu entdeckt wird und subkutan viele katholische Theologiekonzepte inspiriert. Der Verfasser räumt Hegel, dem »Mystiker der Rationalität« (S. 97), eine ausführliche Darstellung ein, in welcher der Denkweg aufgezeigt wird, auf dem Religion positiv den »Übergang des Menschen vom endlichen zum unendlichen Leben« leisten soll. Gläber gibt dabei zu, daß in der Religionsphilosophie wie in der gelebten Religion »eine gewisse legitime Anthropomorphie« immer legitimiert ist. Er konzidiert, daß Hegel zu Recht den schmerzlichen Stachel über das neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis empfand, dem Gott als Realität abhanden gekommen war (S. 99). Er leiht deshalb auch W. Jaeschke, »dem anerkannten Hegelforscher« (S. 111), ausführlich das Wort, der den Nachweis für Hegels »lutherische Christologie« zu erbringen sucht. Die Widerlegung aber erfolgt nicht sogleich durch Entgegensetzung des katholischen Glaubensstandpunktes, sondern im Medium des philosophischen Denkens selbst. Es wird nämlich der Nachweis erbracht, daß es »erkenntnistheoretisch und ontologisch unzulänglich« ist, »das panlogische Ideal der Identität von Logik und Ontologie sowie von menschlichem Denken und Allwirklichkeit« (S. 116) als verbindlich anzuerkennen.

Noch deutlicher läßt sich dieses auf die Argumente der Kritik eingehende und sie umwendende Verfahren an der Auseinandersetzung mit Nietzsche aufweisen, dem

»einsamen und unbekanntem Genie« (S. 53), dessen denkerische wie sprachliche Faszination und dessen voluntaristische Grundeinstellung der Autor respektiert (unter Hinzuziehung authentischer Nietzscheinterpreten), aber nicht, ohne deren Konsequenzen zu bedenken. Der Versuch der antitheistischen Überwindung des Gottesgedankens, der für Nietzsche mit Kants kategorischem Imperativ und Hegels Begriff des der Endlichkeit bedürftigen Geistes begann, steigert sich beim Schöpfer des »Zarathustra« und der »Fröhlichen Wissenschaft« zur (logisch) gewaltsamen Tötung Gottes, mit welchem Attentat sich »die obersten Werte entwerten« und an ihre Stelle der menschliche Wille zur Macht und die »ewige Wiederkunftslehre« treten. In dem literarischen Versuch, jedes metaphysische Bedürfnis zu zerstören, verfängt sich der Schöpfer des Übermenschen in einem Illusionismus und Irrationalismus, die in ihrer Destruktion von Vernunft und Freiheit dennoch mit einem metaphysischen Anspruch auftreten, welcher freilich nur die Gestalt einer Antimetaphysik annehmen kann. Aber gerade diese widerwillige Verhaftung an die Metaphysik bietet dem Verfasser danach die Grundlage für die Kritik Nietzsches am Maßstab einer realitätsgerechten Metaphysik, die sich durch das ganze gedankenreiche Werk Gläbers hindurchzieht.

Beispielhaft für Inhalt und Stil des Ganzen ist aber auch das Eingehen auf den Agnostizismus Heideggers in der Gottesfrage. Indem Heidegger den von Nietzsche diagnostizierten »Tod Gottes« bejaht, der allerdings nach dem Freiburger Philosophen ein in der abendländischen Geistesgeschichte längst geschehenes Ereignis darstellt, votiert auch er für den Nihilismus der abendländischen Metaphysik. Aber der »Wille zur Macht« hat nach Heidegger nicht einfach zu einer Entwertung aller Werte geführt, sondern nur zu einer Umwertung, welche die Wertfrage nicht zum Schweigen bringt (S. 367). Darum setzt Heidegger den »Willen zur Macht« mit einer neuen Wertsetzung gleich, die wiederum auf eigentümliche Weise das Wertdenken der Metaphysik repristinert (S. 368). Mit solcher Wertsetzung aber wird nach Heidegger das Sein um die Würde seines Wesens gebracht und Gott zum höchsten Wert herabgewürdigt, wo der Mensch sich doch nach einem Gott sehnt, vor dem er beten, opfern, in die Knie fallen, musizieren und tanzen kann (S. 371).

Darauf erwidert Gläber, direkt auf die Forderungen Heideggers eingehend, daß Musizieren und Tanzen als Äußerungen menschlicher Existenz ihre Angemessenheit im Gottbezug nicht aus sich selbst hervorbringen und begründen können. Dazu gehöre vor allem auch die Kenntnisnahme des Seins, der von ihm herkommenden Begrenzungen, der Findung und Finalisierung der menschlichen Existenzausprägungen; denn »getanzt haben religiös verirrte Menschen auch um das goldene Kalb. Gebetet und geopfert - Exzesse und Pervertierung des Opfers in Menschenopfern und Kannibalismus - haben Menschen auch in sakral-magischen Religionen und Kulturen zur Legitimation menschlicher Macht und Herrschaft. Emotion und Affekt, Lust und Extase für sich genommen führen nicht über eine Lebenssteigerung im Sinne irrationalen Glücks- und Machtstrebens hinaus« (S. 371). So weist Gläber dem »Philosophen des Seins« nach, daß der Vorrang der Seinsfrage für die Theologie auch in einem verschwommenen Fideismus enden könne, was nur zu vermeiden sei,

wenn sich Philosophie und Theologie zusammenfänden, und zwar auf dem Boden einer seinsgerechten Metaphysik (S. 373).

3) An diesem Desiderat und Maßstab mißt Gläßer auch die heute in ihrer Pluralität als Gegensatz gegen den Christusglauben angeführten Religionen. Hier hält der Autor nicht mit Achtung für die Menschen in den Religionen zurück, die göttliche Wirkungen erfahren und dadurch ein geläutertes Gottes- und Selbstverständnis gewonnen haben (S. 371). Folgerichtig resultiert daraus die Anwendung, daß die Kirche sich den Religionen nicht »wie das Absolute dem Nichts entgegensetzen« könne. Hier plädiert der Verfasser mit dem Zweiten Vatikanum, dessen Auslegung freilich in der Kirche immer variabler wird, nicht nur für einen Dialog mit den Religionen, sondern legt auch den hinreichenden Grund für einen solches verantwortetes Gespräch in einer relativ ausführlichen Darstellung der Inhalte dieser Religionen, die von einer gehörigen Kenntnis ihrer Lehren, aber auch von einer präzisen Urteilsfähigkeit zeugt. So erfahren die Hochreligionen des Brahmanismus-Hinduismus, des Buddhismus, des Konfuzianismus und des philosophischen Taoismus eine relativ ausführliche Würdigung, die sich, wie bei der Frage nach den Wurzeln der konfuzianischen Ethik (ob natürlicher oder religiöser Natur: 254ff.), sogar in die innerreligiösen Probleme einzuschalten weiß. In dieser Darstellung wird bezeichnenderweise die Unterschiedlichkeit und Überlegenheit des Christentums nicht demonstrativ hervorgekehrt. Sie geht wie von selbst aus dem Ganzen hervor. Die Entscheidung vollzieht sich einmal an der philosophischen Frage nach der Transzendenz Gottes, dem unumgänglichen Prüfstein der Religion (S. 258), zum anderen am Heilsuniversalismus der Erscheinung Christi. Sie erfolgt am Maßstab einer Metaphysik, die aber für ein noch Höheres offen ist: für das Christuserignis.

4) Über die geistigen Grundlagen seines Dialogs läßt der Verfasser den Leser nicht im Unklaren. Schon im Vorwort gesteht er, daß »diese Veröffentlichung durch die Faszination des Seins inspiriert« sei. Sie diene »der Wahrnehmung der Einheit von Sein, Wahrheit und Sinn« (S. 5). Sie ruhe also auf metaphysischer Grundlage. Über die Art und den Charakter dieser Metaphysik gibt der Autor im Kapitel 9 des VI. Teiles »Das Selbstverständnis des Menschen und der Gott der Religionen« nähere Auskunft, wo der Ausgangspunkt vom Wesen des Menschen als Geistperson genommen wird (S. 287). Hier markiert Gläßer zunächst den Gegensatz zur heute einflußreichen »Subjektphilosophie« (D. Henrich; Kl. Müller), welche den Gottesglauben der Religionen aus der komplexen Verfaßtheit des Selbstbewußtseins und der Spannung zwischen Subjektivität (als Selbstbeziehung verstanden) und Personalität (des Einzelseins) ableitet. Aus diesem Ansatz ergibt sich ein ontologischer Monismus (Buddhismus), oder es kommt unter Vorrang des Personalen zur Anerkennung eines höchsten personalen Einzelwesens. Daraus folgt eine idealtypische Zweiheit von monistischen und theistischen Religionen (S. 291), so daß Religion zuletzt aus dem Selbstbewußtsein hervorgeht.

Demgegenüber weist der Autor nach, daß hier eine Auflösung der Einheit des Menschen als selbstbewußtem Geist-Leib-Wesen statthat. Dagegen setzt er die These: »Von Einzeldingen als solchen und vom Menschen als einem rein empirischen

Ich-Wesen als Ausgangspunkten der Gottsuche kann man nur zu mythischen, verfehlt anthropomorphen Vorstellungen eines höchsten Wesens: eines höchsten Gottes oder einer höchsten Göttin unter Göttern und Göttinnen gelangen« (S. 288). Religion geht nicht aus dem Selbstbewußtsein hervor (wie es auch das idealistische Denken annahm und damit Feuerbach nicht widerlegte), ihr Ausgangspunkt ist vielmehr der ganze »Mensch als Geist-Leib-Wesen in seinem Sein und Leben, mit seinem Leben aus Vernunft und Freiheit, mit seinem Vermögen der Reflexion auf sich selbst und nicht bloß auf ein hypostasiertes Wesen der Reflexion« (S. 296).

Die Dynamik der menschlichen Erkenntnis führt den Menschen über die einzelnen endlichen Realitäten hinaus und erlaubt ihm den Überstieg zu einem Absoluten, wobei auch die aposteriorischen Gottesbeweise des Thomas wieder ihre Bedeutung gewinnen, allerdings auch dem »apriorischen Beweis« Anselms sein Recht zuerkannt wird. Von der Ganzheit des menschlichen Erkennens her trifft der Verfasser den zutreffenden Schluß, daß sich die beiden Denkwege zu einer Funktionseinheit zusammenschließen (S. 298). Ihm wird aber zusätzlich noch der »anthropologische Weg« beigesellt, der bei Augustin mit dem Streben nach dem höchsten Gut beginnt und im »Gottesbeweis aus dem Gewissen« bei J. H. Newman (S. 313f.) endet. Aber die Mitte dieses Weges besetzt der Verfasser nicht zu Unrecht mit dem philosophisch-theologischen Grundgedanken M. Blondels und seiner Immanenzapologetik, die er für eine grundsätzliche Bestimmung der Natur-Gnade-Beziehung und des Welt-Gott-Verhältnisses heranzieht, nicht ohne gewisse Abstriche an Einzelthesen des Philosophen vorzunehmen (z. B. bei der Position der Kenose Gottes in der Schöpfung: S. 304).

In Blondels theologischer Anthropologie ist der Mensch als Welt-Leib- und Freiheitswesen zielhaft auf eine höchste Vernunft und Freiheit ausgerichtet, die aber als transzendent-gnadenhafte Wirklichkeit von ihm nicht gefordert werden kann; sie darf von ihm aber doch erwartet werden, so daß die Gnade unverdientes Geschenk bleibt, jedoch nicht als äußerliche Zugabe verstanden werden kann und so jeder Extrinsezismus überwunden ist. Dieser Teilbereich des Verhältnisses von »Natur und Gnade« erscheint Gläßer mit Recht als anthropologisch besonders ertragreich, weil dieses Menschenverständnis in einen universalen Aspekt einbezogen ist, unter dem die Menschheit als organische Einheit verstanden wird, die in Christus, dem »konkreten Universalen« oder dem »vinculum universale«, ihre Konzentration erfährt. So richtet sich die geistige Dynamik des Menschen nicht nur auf ein Transzendentes oder auf eine dinghaft verstandene Gnade, sondern auf den Gottmenschen und das von ihm eröffnete Geheimnis der Trinität.

Die dabei von Blondel ebenfalls herangezogene Erklärungsgröße der »vergöttlichenden Assimilation« vermittelt der Gnade führt zu einer Synthese zwischen der Metaphysik des ersten Seins und einer Theologie des Herzens (S. 305), die auch den Fluchtpunkt des Anliegens Gläßers bildet. Nur bringt er als Fundamentaltheologe an dem Konzept Blondels eine charakteristische Ergänzung an: Dieser höchste konkrete Gottbezug des Menschen, der die Begegnung mit Christus und infolgedessen die Glaubenspflicht einschließt, muß »durch die autonome Vernunft erkennbar sein« (S. 313) und darf nicht schon durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft vorwegge-

nommen sein, was einen für die wissenschaftliche Glaubensbegündung der Fundamentaltheologie verhängnisvollen Zirkelschluß ergäbe.

5) Am Beispiel des Blondelschen Modells enthüllt Gläßer sein Konzept einer heute vertretbaren fundamentaltheologischen Forschung und Lehre (welche Erwägungen in c. 10 auch äußerlich an die Darstellung Blondels angeschlossen sind). Dabei verdeutlicht sich die durch das ganze Werk hindurchgehende Erweiterung der Aufgabe der Fundamentaltheologie und ihrer apologetischen Funktion (zur Beantwortung der erhobenen Einsprüche): Es geht nicht mehr nur um den Nachweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung im allgemeinen, sondern auch »um die Beziehungseinheit dieser Präambel des Glaubens und des Mysteriums« (S. 319), konkret um die Verbindung mit dem Christumysterium. Diese Einheit zielt auf die lebendige Begegnung mit Jesus Christus, welcher die menschliche Existenz so erhellt und vollendet, daß der Mensch daraus einen natürlichen Glaubensgrund finden kann, der dennoch die Freiheit des Glaubwürdigkeitsurteils wie des Glaubensurteils (S. 320) nicht aufhebt.

Freilich gehören zu einer wahren Begegnung die unter dem »anthropologischen Beweis« aufgeführten Bedingungen des religiös-sittlichen Menschseins, das ist vor allem die Ausrichtung der Vernunft als vernehmendem Organ auf »die Wahrheit und den Wert der Realitäten« (S. 320). Anders als bei rein immanentistischen fundamentaltheologischen Konzepten endet der so gefaßte konkrete Weg der »demonstratio christiana« nicht bei dem oft empfohlenen Sinnangebot für ein würdiges Leben unter manchen anderen. Der Beweisgang endet vielmehr (freilich nicht ohne Einwirken der aktuellen Gnade) bei der Erkenntnis einer Glaubenspflicht. Ihr entspricht auf der universalen Ebene des Verhältnisses des Christentums zu den Religionen eine Einstellung, die bei aller Anerkennung von christlichen Entsprechungen in den Religionen beim Christentum als Erfüllung und »objektiv-normativer Wahrheit« alles Religiösen, d. h. bei der »Absolutheit« des Christentums bleibt. Dies steht im Gegensatz zu einer Auffassung, bei der das Christentum zwar als begründete Gestalt eines Unbedingten anerkannt wird, aber doch (wegen des kontingenten menschlichen Verstehens und der bedingten Ausprägung des Göttlichen) selbst zuletzt auch als bedingt ausgegeben wird.

Auf diesem eigenständigen Denkweg eines eindringlichen Dialogs mit der modernen Denkwelt und ihren reichen Facetten gelangt der Verfasser zu einer konkreten Einheitsschau von Gottes Geheimnis und natürlicher Schöpfung, welche dem modernen Menschen die Glaubenswilligkeit wie auch die Glaubenspflichtigkeit durchaus einleuchtend erscheinen lassen kann. In dieser Apologie ist aber auch die Vermittlungsinstanz der Kirche »als Heilssakrament« (S. 321) aufgenommen. Diesbezüglich müßte allerdings Vorsicht walten, daß die Fundamentaltheologie (bzw. die Apologetik) nicht die Grenze zur Darlegung der *veritas interna* des Glaubens überschreitet.

Die gegenüber diesem großen Wurf verbleibenden Desiderate sind geringeren Ranges. So mag dem Leser die Stoffanordnung ein wenig diskontinuierlich wie auch disproportioniert erscheinen; die in der ausführlich dargestellten Wirkungsgeschich-

te Nietzsches aufgeführten Urteile mögen gewisse Wiederholungen einschließen; auch die den subtilen Denkopoperationen der modernen Philosophie angepaßte Diktion könnte gelegentlich einfacher gehalten sein. In der positiven Wertung der Religionen könnten die vor allem von der protestantischen Missionologie bedachten Entartungserscheinungen (unter Einschluß des Dämonischen) zur Ausgewogenheit des Urteils beitragen. Solche Desiderate vermögen aber die Bedeutung dieses neuartigen Entwurfs einer ganzheitlichen und konkreten christlichen Antwort auf die moderne Religionskritik nicht zu schmälern.

Moraltheologie

Beckmann, Rainer: Der Streit um den Beratungsschein, Würzburg: Naumann 2000, 256 S. broch., ISBN 3-88567-0852, DM 22,80.

Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz hat am 23. November 1999 beschlossen, im Lauf des Jahres 2000 »eine Neuordnung der katholischen Beratung im Sinn der Weisung des Papstes durchzuführen« (S. 255). Während ihrer Frühjahrs-Vollversammlung in Mainz (13.–16. März 2000) haben die deutschen Bischöfe festgestellt, dass die diesbezügliche Entwicklung »nicht einheitlich« verläuft, dass jedoch an einem »gemeinsamen Konzept« gearbeitet wird (Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. 03. 2000, S. 4–5). Was diesen Prozess, wie auch den vorausgegangenen, jahrelangen Streit um den Beratungsschein so erschwert, das hat der Vf. in engagierter und zugleich analytisch-sachlicher Form dargelegt.

In den vier Teilen des Buches wird zunächst die Rechtslage zur Abtreibung dargelegt (13–42), die Mitwirkung der Kirche und ihre Folgen geschildert (43–96), der innerkirchliche Streit um den Beratungsschein (97–143) und die Zukunft der katholischen Schwangerenberatung (145–183) kritisch beschrieben. Dank eines dokumentarischen Anhangs (185–255) kann der Leser sich selbst ein Urteil bilden.

Hilfreich ist zunächst die Chronik des Streits (186–191), angefangen mit dem Jahr 1993, als der Abtreibungsparagraf 218 und die Beratungsregelung (Fristenregelung mit teilweiser Beratungspflicht), ein Jahr zuvor (1992) neu formuliert, laut Urteil des Bundesverfassungsgerichts teilweise korrigiert werden musste. Die deutschen Bischöfe beschlossen daraufhin, in der gesetzlichen Beratung zu verbleiben. Erzbischof Dyba ordnete drei Monate später (29. 9. 93) für sein Bistum an, nur noch eine kirchliche Beratung – ohne Ausstellung des Beratungsscheins – durchzuführen. Damit begann in der Öffentlichkeit der tragische, jahrelange Streit um den Beratungsschein, der dank vier richtungsweisender und die Einheit der Bischöfe anmahnder Papstbriefe (1995, 1998, 1999 Juni und November) sein Ende fand auf der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (Erklärung vom 23. Sept. '99), besiegelt durch den Beschluss des Ständigen Rates vom 23. Nov. '99, »eine Neuordnung der katholischen Beratung im Sinn der Weisung des Papstes durchzuführen« (255).

Nach der Chronik des Streits, folgt im dokumentarischen Teil der Gesetzestext (in Auszügen) des

Abtreibungsparagrafen 218, 218a, 219 und des Schwangerschaftskonfliktgesetzes, das Einzelheiten der Beratung regelt (192–198). Danach trifft man auf die erwähnten Papstbriefe und die entsprechenden Kommentare der deutschen Bischöfe. Hierbei ist der Kommentar des Vorsitzenden brisant (227–229) sowie sein nachfolgender Faxbrief (12. 6. 99) an Nuntius Lajolo (230–232). Im Antwortbrief (16. 6. 99) hat der Nuntius die Auslegung des Vorsitzenden angeblich bestätigt (117–127 und 233), obwohl sie – wie es sich bald erweisen wird – der Intention des Papstbriefes widerspricht. In seinem ausführlichen Statement (236–240) vom 23. 6. 99 gibt der Vorsitzende bekannt, dass der päpstlich erwünschte Zusatz auf den katholischen Beratungsschein aufgedruckt wird (»Diese Bescheinigung kann nicht zur Durchführung straffreier Abtreibungen verwendet werden«), und bittet gleichzeitig den Gesetzgeber, trotz dieses moralisch bedeutsamen Vorbehalts, den Schein anzuerkennen. Andernfalls müßte man den »Rechtsweg« beschreiten (238–239). Die Medien bezeichneten diese Lösung als »Schein-Lösung« bzw. »Schein-Heiligkeit« (133f.). Erzbischof Dyba sprach sogar von »Heuchelei« und fügte hinzu: »Diese Scheinlösung hat die Gefahr eines Tumors am Leib der Kirche, der rapide all ihre Glaubwürdigkeit auffrisst« (136f.).

Nach einem Gespräch des Papstes mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und den drei deutschen Kardinälen Wetter, Sterzinski und Meisner in Castelgandolfo (15. 9. 99) richteten die vatikanischen Kardinäle Ratzinger und Sodano, im Auftrag des Papstes, einen Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (18. September 1999; 241–243), der die endgültige Wende brachte im Streit um den Beratungsschein. In ihrer Erklärung vom 23. Sept. '99 stellte die Deutsche Bischofskonferenz fest, dass keine Beratungsscheine mehr ausgestellt werden sollen, dass diese Neuregelung jedoch einer angemessenen Übergangszeit bedarf (244–245). Da einige Diözesanbischöfe noch Anfang Okt. '99 in einem Brief an den Papst ihre Vorbehalte gegen »einen Ausstieg« angemeldet hatten (190), bekräftigte der Papst in einem (vierten) Brief (20. Nov. 99), diesmal an den Vorsitzenden, seine Haltung und ermahnte nochmals die deutschen Bischöfe, die Einheit zu bewahren (253–254).

Das lange Ringen der deutschen Bischöfe legte in einem ausführlichen Pressebericht (24. Sept. '99) aus seiner Sicht der Vorsitzende dar

(246–252), in dem er vor scharfer Kritik an denen nicht scheute, die seine Sicht nicht vertraten, vor allem auch die Mitbrüder im bischöflichen Amt, Erzbischof Dyba und Kardinal Meisner (247). Ja sogar der »römischen Seite« wird eine »Mitschuld an dieser Entwicklung« angelastet (249).

Der Vf. bemängelt, dass der »Umgang mit den Gegnern des Beratungsscheins« eher einer Dialogverweigerung gleichkam, obwohl sie überzeugende Sachargumente vorbrachten (157–162). Er erwähnt vor allem die Juristen-Vereinigung Lebensrecht e.V. (Köln). Namentlich nennt er Weihbischof Andreas Laun, den der Pressesprecher der Deutschen Bischofskonferenz als »österreichischen Kleininquisitor« beschimpfte (151). Der Vf. gibt aber auch zu, dass die Mahnung der Kardinäle Ratzinger und Sodano, »auf polemische Äußerungen zu verzichten« (242, Nr. 4), von beiden Seiten nicht immer beachtet wurde (161). Im Umschlag-Text des hier besprochenen Buches steht auch das Zitat aus »Die Zeit«: »Nun steht der deutsche Katholizismus vor dem größten Scherbenhaufen seiner Nachkriegsgeschichte.« Ob das zutrifft, wird sich nicht zuletzt daran erweisen, ob man das Große Jubiläumsjahr 2000 nutzt, gemäß dem Wunsch des Papstes in seinem letzten Brief, »sich in der Freude des Glaubens und des christlichen Zeugnisses einig und einträchtig zu fühlen« (254). Der Verfasser fügt hinzu, man müsse nun gemeinsam »den Kampf gegen die ›Kultur des Todes‹ aufnehmen« und das »Evangelium vom Leben« als »Frohe Botschaft« verkünden (181f.).

Aus moraltheologischer Sicht bleibt die wichtige Frage offen: Wie konnte im Streit um den Beratungsschein das ethische Kernproblem der unerlaubten Mitwirkung an der Tötung eines unschuldigen Menschen (durch den Beratungsschein) in den Hintergrund gedrängt werden? Diesen Eindruck gewinnt man nämlich, wenn man den dokumentarischen Teil (185–255) liest. Der Papst hat in seinem zweiten Brief an die Deutschen Bischöfe (11. 1. 98) dieses Problem ausführlich und differenziert angesprochen (205). Er bezeichnete (in Nr. 7 seines Briefes) den Schein zwar nicht als »entscheidende« Ursache für die Durchführung einer Abtreibung (denn diese liegt im Willen der Schwangeren und des Arztes). Aber der Schein sei doch die »notwendige Bedingung« und erfülle »faktisch eine Schlüssel-funktion« für die Durchführung straffreier Abtreibungen. Der Papst bat daher die Bischöfe, Scheine »solcher Art« nicht mehr auszustellen, da sie die »Entschiedenheit des Zeugnisses der Kirche und ihrer Beratungsstellen verdunkeln« (205). Es ist bezeichnend, dass der Papst die deutsche Situation nicht näher beurteilen wollte und daher die tradi-

tionellen Termini »materiale Mitwirkung« (die sittlich toleriert werden darf) und »formale Mitwirkung« (die immer verboten bleibt) nicht verwendete, sondern den Begriff »Schlüsselfunktion« gebrauchte und bat, den Schein – da er diese Funktion erfüllt und zugleich moralisch verdunkelnd wirkt – nicht mehr auszustellen. Das heißt konkret, dass es hier letztlich doch um eine formale Mitwirkung geht, die der Papst übrigens vor drei Jahren in seiner Enzyklika »Evangelium vitae« (1995) klar beschrieben hatte: »Solcher Art ist die Mitwirkung dann, wenn die durchgeführte Handlung entweder auf Grund ihres Wesens oder wegen der Form, die sie in einem konkreten Rahmen annimmt, als direkte Beteiligung an einer gegen das unschuldige Menschenleben gerichteten Tat oder als Billigung der unmoralischen Absicht des Haupttäters bezeichnet werden muss« (Art. 74; hier S. 54). Eine Mitwirkung ist also eine formale und unerlaubte entweder »auf Grund ihres Wesens«, d.h. als in sich schlechte Handlung (Vertreter einer teleologischen Ethik leugnen die Existenz solcher Handlungen), oder durch den »konkreten Rahmen«, d.h. durch die konkreten Umstände, in denen sie durchgeführt wird. Aus der Sicht einer teleologischen Ethik ist einzig das angestrebte, gute Ziel entscheidend. D.h. konkret, an der Präsenz in der gesetzlichen Beratung muß festgehalten werden, auch zum Preis der Mitwirkung, die als »kleineres Übel« eingestuft wird, weil man ansonsten viele Frauen nicht erreichen würde, und das wäre das »größere Übel« (63ff.). Bleibt man bei der traditionellen Terminologie, dann wäre hier also, laut Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz 1997, lediglich eine »entfernte materielle Mitwirkung« im Spiel (53). R. Spaemann bezeichnet diese Haltung als »schlechte Lehre vom guten Zweck« (FAZ, Beilage, 23. 10. 99; hier S. 60, Anm. 127), die sich bewusst oder unbewusst am Grundsatz orientiert: »Ein Konsequentialist (Vertreter der teleologischen Ethik) muß immer bereit sein, einen Mord zu begehen, wenn man ihm droht, ansonsten zehn Menschen umzubringen.«

Aus dem Gesamtverlauf des Streits um den Beratungsschein darf man schließen, dass die teleologische Ethik (der Begriff wurde definiert in der Enzyklika »Veritatis splendor«, 1993, Art. 75) »die deutsche Moraltheologie bereits stark durchdrungen hat« (59). Das trifft wohl auch auf die Mehrheit der deutschen Bischöfe zu, die – wie bereits erwähnt – die Mitwirkung an der Abtreibung aufgrund des Beratungsscheins als »kleineres Übel« eingeschätzt und einen Ausstieg aus der gesetzlichen Beratung als »unterlassene Hilfeleistung« abqualifiziert haben (60f., mit Anm. 128 und 132).

Der Vf. zitiert dazu u. a. meine Meinung: »Die aktive Mitwirkung bei der Tötung eines unschuldigen Menschen darf nie als kleines Übel eingestuft werden, auch wenn dadurch die Tötung mehrerer verhindert wird, denn die personale Würde und das Lebensrecht lassen sich nicht quantitativ gegeneinander aufrechnen« (60, mit Anm. 130). Der Kölner Generalvikar Feldhoff sprach offen aus, was pastoral zu befürchten ist, nämlich die Verfestigung der falschen Meinung: Wenn die Kirche sich am Abtreibungsverfahren beteiligt, »dann kann es doch nicht so schlimm sein« (93). Diese Trübung des sittlichen Bewusstseins meinte auch der Papst mit der befürchteten »Verdunkelung des christlichen Zeugnisse« für das Lebensrecht der Ungeborenen (205). In seiner bereits zitierten Enzyklika »Evangelium vitae« wies er auf diese Gefahr hin, dass bei »Nachlassen des notwendigen Widerstandes gegen Anschläge gegen das Leben« einer »permissiven Logik« Vorschub geleistet wird (Art. 74; hier S. 94). Der Vf. ist der Meinung: »In Deutschland ist diese Entwicklung deutlich spürbar« (94). Seinem Buch bleibt zu wünschen, dass es zu einer notwendigen Neuausrichtung beiträgt.

Joachim Piegsa, Augsburg

Huber, Christian: Papst Paul VI. und das Kirchenrecht (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 21), Essen: Ludgerus-Verlag 1999, 268 S., ISBN 3-87497-227-5, DM 68,00.

Papst Paul VI. hat nicht nur das von Johannes XXIII. einberufene Zweite Vatikanische Konzil nach der ersten Sitzungsperiode von seinem Vorgänger übernommen und zu Ende geführt. Ihm kam als gesamtkirchlicher Gesetzgeber auch die Aufgabe zu, die konziliaren Beschlüsse und Weisungen in rechtliche Normen umzusetzen. Zugleich richtete sich in dieser Zeit der Blick verstärkt auf die Frage nach einer theologischen Begründung des Kirchenrechts. Vf. untersucht in seiner Abhandlung, »wie jener Papst, der für eine beispiellose Fülle neuer Rechtsbestimmungen nach dem Konzil verantwortlich war und in dessen Pontifikat der größte und wichtigste Teil der Revision des alten Codex Iuris Canonici aus dem Jahr 1917 fiel, diese Frage nach dem Warum des Kirchenrechts wahrgenommen und beantwortet hat« (S. 2). Dabei zeigt er auf, welche Überlegungen der zeitgenössischen Theologie Paul VI. aufgegriffen, welche Akzente er gesetzt und welche bleibende Anregungen er gegeben hat. Im einzelnen ist die Arbeit in drei Abschnitte gegliedert:

Das erste Kapitel »Einführung in die Persönlichkeit Papst Pauls VI.« (S. 3–38) ruft gleichsam als Hinführung Person und Pontifikat dieses Papstes in Erinnerung. Vf. möchte keine Kurzbiographie, die den Werdegang des Papstes nachzeichnet (vgl. dazu Zusammenstellung der Lebensdaten im Anhang, S. 238f.), vorlegen. Vielmehr arbeitet er anhand verschiedener Publikationen über den Papst, der weithin im Kreuzfeuer der Kritik stand, einige charakteristische Persönlichkeitszüge und einzelne Schwerpunkte im Pontifikat heraus. Das Spektrum der beigezogenen Publikationen reicht dabei von »unkritisch negativen Beurteilungsmustern« über »unkritisch positive Darstellungsweisen« bis hin zu »kritisch-ausgewogenen Versuchen«. Zugleich stellt Vf. fest, daß der Papst in der Literatur wiederholt mit seinen beiden Vorgängern verglichen wurde, unterscheidend gegenüber Johannes XXIII., übereinstimmend mit Pius XII. Als Schwerpunkte und Programm im Pontifikat Pauls VI. sieht Vf. die Stärkung des Papsttums, die Umsetzung des Konzils, die Reform des Kirchenrechts und damit verbunden die Neubesinnung auf das Wesen des Kirchenrechts und dessen theologische Qualität.

Das zweite Kapitel »Die theoretische Auseinandersetzung mit den Grundlagen des Kirchenrechts in der Geschichte der Kanonistik« (S. 39–91) geht der Frage nach, wie das Problem der Grundlegung des Kirchenrechts im Laufe der Geschichte der Kanonistik, vor allem aber seit der Mitte dieses Jahrhunderts, angegangen wurde und welche Ansätze dabei von einzelnen Theologen und Kanonisten in die Diskussion eingebracht wurden. Vf. stellt exemplarisch die charakteristischen Merkmale der hauptsächlich vertretenen Argumentationen vor, um dann im 3. Kapitel die Positionen Pauls VI. besser einordnen zu können. Ausgehend von der Zeit der Entstehung der kanonistischen Disziplin im zwölften Jahrhundert über die Reformation und den aufgeklärten Protestantismus, die katholische Reaktion im *Ius Publicum Ecclesiasticum* bis hin zur fundamentalen Infragestellung durch den evangelischen Kirchenrechtslehrer Rudolph Sohm wendet er sich neueren Versuchen in der Kanonistik zu, die auf katholischer und evangelischer Seite zunächst aus Stellungnahmen zu Sohm erwachsen sind. Im einzelnen beschäftigt er sich mit »Konvergenz von Glaube und Recht« und der »Identität von katholischer Rechtskirche und Kirche Christi« bei Hans Barion, dem Ansatz von Gottlieb Söhngen, dem Inkarnatorisch-sakramentalen Ansatz von Wilhelm Bertrams, der rechtlichen Struktur von Wort und Sakrament bei Klaus Mördsdorf bis hin zur umfassenden Analyse des theologischen Kirchenbegriffs als notwendiger Voraussetzung einer theologisch

legitimierten Grundlegung und tragfähigen Theorie des Kirchenrechts bei Vertretern wie Winfried Aymans, Antonio M. Rouco Varela und Eugenio Corecco oder Remigiusz Sobanski. Zuletzt zeigt er den Ansatz Peter Krämers auf, »daß rechtliche Aspekte bereits in der Korrelation Offenbarung – Glaube angesiedelt sind und für eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts fruchtbar gemacht werden können« (S. 81). Vf. kann in der Kanonistik seit der Mitte unseres Jahrhundert hauptsächlich drei Tendenzen feststellen, in denen sich grundlegende Anliegen jeder Beschäftigung mit dem kirchlichen Recht widerspiegeln, nämlich die Einbindung des Kirchenrechts in die Theologie, die bleibende Differenz zwischen Glaube und Recht und die juristische und sozialtheoretische Richtigkeit des Kirchenrechts.

Der umfangreiche dritte Teil »Theologische Grundlegung des Kirchenrechts bei Papst Paul VI.« (S. 93–228) bildet gleichsam das Zentrum der Arbeit. Auf dem Hintergrund der aufgezeigten Modelle werden die Aussagen Papst Pauls VI. zu den theologischen Grundlagen dargelegt und erörtert. Diese Aussagen finden sich vor allem in den zahlreichen kirchenrechtlich akzentuierten Ansprachen, die neben Fragen der kirchlichen Rechtsprechung und der Revision des kirchlichen Gesetzbuches das Problem der Grundlegung und einer umfassenden Theologie des Kirchenrechts thematisieren. Die in chronologischer Folge behandelten Ansprachen bei verschiedenen Anlässen und an einen unterschiedlichen Adressatenkreis, angefangen mit den Ansprachen an die Kommission für die Reform des Codex Iuris Canonici vom November 1965 und Januar 1966 bis hin zu den Ansprachen der Jahre 1977 und 1978, die den Schlußpunkt der Überlegungen zu einer Theologie des Kirchenrechts bieten, lassen »ein eigenes Profil im kirchenrechtlichen Denken Pauls VI. erkennen ... das sich freilich im Verlauf dieser 13 Jahre nicht unwesentlich gewandelt hat« (S. 210). Die immer wiederkehrenden und dem Papst besonders wesentlichen Elemente bringt Vf. unter den Überschriften »Kirche als Gesellschaft«, »Hierarchie und Recht«, »Recht aus Christi Gründungswillen«, »Kirche als Sakrament des Heils«, »Schutz des depositum fidei«, »Recht als Ermöglichung von Freiheit«, »Kirche als Communio« und »Der Heilige Geist im Kirchenrecht« in eine systematische Zusammenschau.

Abschließend (S. 229–237) wird die bleibende Bedeutung der Aussagen Papst Pauls VI. für die Kirchenrechtswissenschaft herausgestellt. Die bereits angesprochenen Lebensdaten Papst Pauls VI., ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis ergänzen

die Arbeit. Vf. ist es in der gründlichen und gut zu lesenden Arbeit gelungen, den Beitrag Papst Pauls VI. zu Grundlegung und Reform des kirchlichen Rechts aufzuzeigen und so über die bisherigen Einzeldarstellungen hinaus sowohl dessen Impulse als auch die bleibenden inhaltlichen Vorgaben für die Grundlagendiskussion in der Kanonistik umfassend darzustellen. *Wilhelm Rees, Innsbruck*

Torbjorn Olsen: Die Natur des Militärordinariats. Eine geschichtlich-juridische Untersuchung mit Blick auf die Apostolische Konstitution »Spirituali Militum Curae« (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 45), Berlin 1998, 560 S., ISBN 3-428-09513-8, DM 138,00.

Die Kirche ist sich bewußt, daß sie infolge der besonderen Lebensbedingungen der Soldaten, d. h. wenn sich die Gläubigen wegen Kriegsdienst oder Wehrpflicht isoliert von den ordentlichen Strukturen der Kirche befinden, auf deren geistliche Betreuung große Sorgfalt verwenden muß. Zugleich bildet die Militärseelsorge eine konfliktträchtige Schnittstelle zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen Bereich. Gerade in jüngster Zeit war die Militärseelsorge unter dem Postulat der Trennung von Kirche und Staat und nicht zuletzt auch aufgrund der Verbeamtung der Militärggeistlichen vielfacher Kritik ausgesetzt, insbesondere im Bereich der evangelischen Kirche.

Nicht der aktuelle Anlaß, sondern die geschichtliche Entwicklung und systematische Überlegungen stehen im Mittelpunkt der Arbeit, die von der Päpstlichen Universität Gregoriana im Jahre 1997 als Dissertation angenommen wurde. Sie gliedert sich in zwei Hauptteile:

Im ersten Teil »Geschichtliche Untersuchung« (S. 35–315) stehen vier kirchliche Dokumente im Blickpunkt, die Marksteine in der Entwicklung der Militärseelsorge bilden: Das Breve »Cum sicut maiestatis tuae« Papst Innozenz' X. vom 26. September 1645, das Motuproprio »In hac Beatissimi Petri Cathedra« Pius' X. vom 3. Mai 1910 über die Errichtung des Feldvikariats in Chile, die von der Konsistorialkongregation am 23. April 1951 herausgegebene Instruktion »Sollemne semper« und die Apostolische Konstitution »Spirituali Militum Curae« vom 21. April 1986, die als Rahmengesetz für die Militärseelsorge im gesamten Bereich der römisch-katholischen Kirche gegenwärtig die Militärordinariate in 31 Staaten der Welt betrifft. Jedem dieser vier Dokumente ist ein eigenes Kapitel gewidmet (Kapitel 1; 3; 5; 7). Die vor oder nach

dem Erlaß eingetretenen rechtlichen Ereignisse werden in den dazwischen liegenden Kapiteln behandelt (Kapitel 2; 4; 6). Insgesamt umfaßt die Untersuchung die Militärseelsorge von den Zeiten des Dreißigjährigen Krieges bis hin zu den Militärordinariaten unserer Zeit. Vf. zeigt im Blick auf die Anfänge der Militärseelsorge auf, daß das Militär aufgrund des Berufes, der Staatsloyalität und der Familienzusammengehörigkeit eine neue Gesellschaft im soziologischen Sinn bildete, in der die Pfarrei- und Diözesangrenzen nur von relativer Bedeutung waren. Diese Entwicklung förderte eine andere kirchliche Gemeindebildung für die Militärpersonen als für die Bevölkerung im übrigen (S. 72f.). Anhand der Darstellung der Hauptlinien der Entwicklung in einigen Ländern wird deutlich, daß sich Militärseelsorge in der Zeit von 1645 bis 1910 von einer »provisorischen Einrichtung im Kriegsfall« zu einer »umfassenden festen Institution« entwickelte (S. 89). Die quantitative und organisatorische Fortentwicklung der Militärseelsorge wurde zwischen 1910 und 1951 durch die Bedürfnisse während der beiden Weltkriege, durch neue Staatenbildungen und durch die geistliche Fürsorge der Kirche für die Soldaten gefördert. Die Initiative kam sowohl von seiten des Staates als auch der Kirche (S. 169). Das Feldvikariat wird ein innerhalb der Kirche etabliertes Institut päpstlichen Rechts, das in einer Reihe von Staaten durch Konkordate zusätzlich gesichert wird. Besondere Aufmerksamkeit wird der Entwicklung vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zur Apostolischen Konstitution »*Spirituali Militum Curae*« gewidmet. Ist sie doch der Versuch, »die nationale Militärseelsorge als personale Teilkirchen oder teilkirchenähnliche Institute zu errichten« (S. 313).

Erstmals wird in dieser Arbeit die Entwicklung vom Militärvikariat zum Militärordinariat thematisiert und anhand der einzelnen Dokumente umfassend und detailliert dargestellt. Partikuläre Verhältnisse werden aufgenommen, soweit es nötig ist, um die Natur oder das Wesen des Militärordinariats zu verstehen. Zunächst sicher etwas ungewohnt, erweist sich die Gliederungsstruktur in »Darstellung der Dokumente« und »geschichtliche Entwicklung« als hilfreich. Auch werden die einzelnen einschlägigen Dokumente nach dem gleichen Gliederungsschema bearbeitet, indem zunächst die formelle Seite, die Analyse des Inhalts sowie der politische und kirchliche Hintergrund dargelegt werden. Hilfreich sind auch die Zusammenfassungen jeweils am Ende der Kapitel.

Der zweite Teil (S. 317–451) wendet sich systematischen Überlegungen zu. Nachdrücklich hat das Zweite Vatikanische Konzil die Teilkirchen als we-

sentliche Verfassungsstruktur herausgestellt, in denen und aus denen die katholische Kirche besteht (VatII LG 23). Die im Laufe der Geschichte entstandenen Militärordinariate, denen die katholischen Soldaten eines Landes und oft auch deren Familienangehörige zugehören, zeigen viele Ähnlichkeiten mit einer Diözese. Da die Angehörigen der Militärordinariate auch Mitglieder verschiedener territorialer Teilkirchen bleiben, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Teilkirchen und Militärordinariat. Inwieweit ist es möglich, daß ein Militärordinariat im theologischen Sinn eine Teilkirche ist? Zutreffend vergleicht der Vf. daher zunächst im 1. Kapitel des zweiten Teiles das Militärordinariat mit anderen Instituten innerhalb der Kirche, besonders der Diözese und den ihr gleichgestellten Teilkirchen, den Einrichtungen der Migrantenseelsorge, den Vereinen, Ordensinstituten und der Personalprälaten. Im folgenden werden besondere Verhältnisse, die sich aus den gewonnenen Erkenntnissen ergeben, näher untersucht, nämlich die Territorialität, die eine Teilkirche vom Militärordinariat als personale Einheit unterscheidet (Kapitel 2), die Exemption und Kumulation – Rechtsinstute, die die Zuständigkeit zwischen der ordentlichen Kirchenstruktur und den außerordentlichen Strukturen, wie dem Militärordinariat, regeln (Kapitel 3), die Gemeinschaftsqualität innerhalb der ordentlichen Teilkirchen und innerhalb des Militärordinariats, besonders im Hinblick auf die Katholizität und den Begriff »*portio populi Dei*« (Kapitel 4). So bewirkt der Mangel eines wirklichen Territoriums, daß man unter keinen Umständen von Militärdiözesen im eigentlichen Sinn sprechen kann, ja daß es sogar aufgrund dieses Mangels schwierig ist, überhaupt von einer Teilkirche zu sprechen (S. 361). Wurde die Militärseelsorge vor 1940/1951 mit den zu ihr gehörenden Personen oft von der Diözese eximiert, ist diese Exemption seit 1940 durch Kumulation ersetzt worden. Die Apostolische Konstitution »*Spirituali Militum Curae*« macht deutlich, daß Militärpersonen im ekklesiologischen Sinn auf Grund des Wohnsitzes oder des Ritus in ihren Teilkirchen bleiben (S. 379). Im sehr knappen 5. Kapitel untersucht Vf. das besondere Verhältnis zwischen dem Militärordinariat und der Diözesansynode, der Bischofskonferenz und den Partikularkonzilien. Im 6. Kapitel rückt die Bedeutung einer eventuellen Bischofsweihe des Militärordinarius in den Blick. Kapitel 7 geht der Frage nach, was mit »*spiritualis militum cura*« gemeint ist, welche Bedeutung und Verantwortung dem Territorialklerus und dem Staat für die Militärseelsorge zukommen und auf welchen Ebenen Militärseelsorge etabliert werden kann und soll. Im ab-

schließenden 8. Kapitel werden die für die Militärseelsorge charakteristischen Begriffe, wie »Kaplan«, »eigenberechtigter Ordinarius«, »Ordinarius« und »Ordinariat«, im Blick auf ihren Inhalt und ihre Zweckmäßigkeit näher untersucht. Diese Begriffe erweisen sich für ein besseres Verständnis der Natur der Militärordinariate als wichtig.

Ein Abkürzungsverzeichnis (S. 17–22), ein überaus reichhaltiges Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 509–554) und ein detailliertes Sachwortregister (S. 555–560) ergänzen die Arbeit. Begrüßenswert ist, daß die Hauptdokumente im lateinischen Text und in einer deutschen Übersetzung bzw. verschiedenen Übersetzungsalternativen im Anhang (S. 457–508) abgedruckt sind und die übrigen Dokumente innerhalb des Dokumentenverzeichnisses in nichtpublizierte Dokumente, andere zentralkirchliche Dokumente, Konkordate und andere völkerrechtliche Dokumente sowie in nationale und andere lokale Dokumente untergliedert werden. Insgesamt gesehen vertritt Vf. die Auffassung, daß das Militärordinariat als eine seelsorgerisch notwendige, ergänzende Sondereinrichtung der Kirche verstanden werden muß. Gegenüber der jüngsten Entwicklung besonders in Südamerika, wo das Militärordinariat mehr und mehr mit den ordentlichen Teilkirchen identifiziert wird, nimmt Vf. eine kritische Haltung ein. Eine interessante Biographie hat Vf. zu dieser gründlichen und exakten rechtshistorischen und zugleich systematischen Arbeit angeregt, auf die jeder, der sich mit Militärseelsorge in ihrer rechtlichen und geschichtlichen Struktur sowie in ihrer pastoralen Aufgabe befaßt, gerne zurückgreifen wird. Sie bereichert die vom Verlag Duncker & Humblot bestens ausgestattete Reihe der Kanonistischen Studien und Texte.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Kühn, Christoph: Die Rechtsbeziehungen des Heiligen Stuhls zum Europarat (Adnotationes in Ius Canonicum 9), Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang 1999, XVI, 176 S.

Europa und das Christentum sind in ihrer Geschichte untrennbar verbunden. Diese historische Bindung hat den Prozess der europäischen Integration nach dem 2. Weltkrieg mitbeeinflusst. Von Anfang an hat die katholische Kirche hier eine aktiv fördernde Rolle gespielt. So unterhält heute der Vatikan als das Leitungsorgan der katholischen Kirche diplomatische Vertretungen bei den maßgeblichen europäischen Organisationen EU und

Europarat.

Mit der Entwicklung der Rechtsbeziehungen des Vatikans zum Europarat befaßt sich eine sorgfältige Studie des vatikanischen Diplomaten Christoph Kühn, die in die wissenschaftliche Reihe Adnotationes in Ius Canonicum aufgenommen wurde. Die Darstellung folgt einer klaren Konzeption. Sie macht zunächst mit den beiden »Partnern« bekannt und stellt ihre für das Thema relevanten Charakteristika vor. Die ersten Kapitel informieren knapp über Entstehung, Rechtsnatur, Funktionsweise und Bedeutung des Europarates. Seine Arbeit dürfe nicht unterschätzt werden, auch wenn dies von der Öffentlichkeit nicht genügend zur Kenntnis genommen werde. So habe der Europarat durch das dichte Netz seiner Konventionen, wie z. B. die Menschenrechtskonvention, der einheitlichen Rechtsauffassung in Europa entscheidend vorgearbeitet. Auch sei er nach der »Wende« von 1989/90 die erste Anlaufstelle der osteuropäischen Staaten auf dem Wege nach Europa geworden.

Im Anschluss daran untersucht die Studie das rechtlich relevante Europa-Engagement des »Heiligen Stuhls« und geht vertieft auf dessen Völkerrechtssubjektivität ein, unter besonderer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu den Internationalen Organisationen. Als maßgebliche Gründe für das Europa-Engagement des Vatikans werden genannt: die universale spirituelle Sendung der Kirche, ihre geschichtlich zugewachsene Verantwortung für Europa und ihr »sozialer Weltauftrag«, der den Einsatz auch für »menschliche Werte« wie sozialen Fortschritt, Menschenrechte, Gerechtigkeit und Frieden fordere. Das Interesse der Kirche an Europa und an der Integration seiner Völker manifestiere sich auf diplomatisch-politischer Ebene in der Aufnahme von offiziellen Beziehungen mit den Internationalen Organisationen EU und Europarat. Dabei wolle die Kirche mit ihrer Diplomatie nicht der »säkularen Politik« ins Handwerk pfuschen. Ihre spezifische Aufgabe sei nicht das Aufstellen politischer Konzepte, sondern das Einbringen christlicher Werte in die rechtlichen Konstruktionen, die dem Menschen ein sinnerfülltes Leben ermöglichen und der Kirche zur Erfüllung ihrer Mission den notwendigen Freiraum garantieren. So ergänze die kirchliche Diplomatie auf der Ebene der internationalen Organisationen die Seelsorge vor Ort. Entsprechend ihrer thematischen Begrenzung befaßt sich die Studie allein mit den Rechtsbeziehungen zum Europarat, die sie in chronologischer Folge entfaltet und detailliert beschreibt. Die Darstellung beschließt eine scharfsinnige Analyse des erworbenen Rechtsstatus und seiner politischen Chancen. In der Regel bevorzuge der Heilige Stuhl

die Einnahme des Beobachterstatus, da dieser am besten seiner überparteilichen Position und »technischen« Möglichkeiten entspreche. So erlaube der Status des ständigen Beobachters den Vertretern des Hl. Stuhls beim Europarat eine aktive Mitarbeit in vielen Ausschüssen der Straßburger Organisation.

Die Studie besticht durch ihre wohl durchdachte Konzeption, ihren klaren Aufbau und eine umfangreiche Quellenarbeit. Hinzuzufügen ist, dass der Verfasser souverän mit der Terminologie der politischen Diplomatie umzugehen versteht. Der Autor ist Priester der Diözese Eichstätt. Er arbeitet derzeit an einer diplomatischen Vertretung des Hl. Stuhls in Afrika. *Norbert Clasen, Eichstätt*

Grichting, Martin: Die Umschreibung der Diözesen. Die Kriterien des II. Vatikanischen Konzils für die kirchliche Zirkumskriptionspraxis (Adnotationes in ius canonicum, Bd. 7). Frankfurt/M. u. a. 1998, 113 S., ISBN 3-631-33946-1, DM 49,00.

Grundanliegen der angezeigten Publikation Martin Grichtings ist die Suche nach möglichen theologischen Kriterien für die Umschreibung von Diözesen. Völlig zu Recht stellt er fest, daß es bezüglich der kirchlichen Zirkumskriptionspraxis auch einen »eigentlich kirchlichen Gesichtspunkt« (S. 3) geben sollte, weil die Diözese nicht eine bloße Verwaltungseinheit darstellt, sondern in ihrer Eigenschaft als Teilkirche die Gesamtkirche ebenso konstituiert wie repräsentiert: »In ihnen (den Teilkirchen, Anm. der Vf.) und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.« (Lumen Gentium 23)

M. Grichting beschränkt seine Untersuchung dabei weitestgehend auf die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Besonders bemüht er sich, durch Beschreibung und Vergleich der einzelnen Fassungen des Dekretes über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche »Christus Dominus« (vom 28. 10. 1965) Kriterien der Diözesanzirkumskription zu erheben. Tatsächlich gestattet M. Grichtings Veröffentlichung einen vertieften Einblick in die Arbeitsweise des Konzils; zahlreiche Dokumente beleuchten die Hintergründe der verschiedenen Textversionen. Dennoch fällt das Ergebnis nach Ansicht M. Grichtings eher bescheiden aus: »Ob es (dem Konzil, Anm. der Vf.) tatsächlich gelungen ist, die Kriterien genauer zu fassen, muß bezweifelt werden.« (S. 93) Ein solches Fazit resultiert nicht zuletzt daraus, daß sich M. Grichting der Verwen-

dung einer systematischen Sprachregelung versagt: Bis hinein in die Kapitelüberschriften bevorzugt er den Verbalstil (»2. Die Vitalität einer Diözese hängt nicht nur von der Zirkumskription ab«; S. 88). Konsequenterweise fiel es der Rezensentin schwer, vier von M. Grichting durchaus zutreffend erhobene Kriterien der Diözesanzirkumskription (S. 94–101) auf einen kirchenrechtlich stimmigen Punkt zu bringen: die organische Einheit (in geographischer und demographischer Hinsicht), das Gottesvolk (in numerischer und administrativer Hinsicht), den Diözesanbischof (in pastoraler und legislativer Hinsicht) und die Funktionsfähigkeit der Diözese (in personeller und finanzieller Hinsicht).

Zudem behindert M. Grichtings überwiegend handlungsorientierte Zugangsweise den Blick auf die impliziten theologischen Dimensionen der untersuchten Konzilstexte. Entsprechenden Andeutungen des Dekretes »Christus Dominus« spürt er überraschenderweise nicht nach; theologisch enorm aufgeladene Passagen wie die folgende bleiben vielmehr unkommentiert: »Wenn die Diözese ihr eigentliches Ziel erreichen soll, muß im Gottesvolk, das zur Diözese gehört, das Wesen der Kirche deutlich sichtbar werden; ferner müssen die Bischöfe ihre Hirtenaufgaben in ihnen wirksam erfüllen können; und schließlich muß dem Heil des Gottesvolkes so vollkommen wie nur möglich gedient werden können.« (Christus Dominus 22)

Dessen ungeachtet gewinnt die Arbeit durch eine sorgfältige Berücksichtigung und Auswertung der Quellen. Personen- und Kanonesregister erleichtern den Zugang, wobei letzteres jedoch aufgrund seiner Kürze nicht allzu aussagekräftig wirkt.

Gerda Riedl, Augsburg

Sterr, Martin: Lobbyisten Gottes – Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996. Zwischen Aktion, Reaktion und Wandel (Ordo Politicus, Bd. 33), Berlin: Duncker & Humblot 1999, 407 S., ISBN 3-428-09165-5, 128,00 DM.

Die Publikation von Martin Sterr wurde als Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg verfaßt. Sie beschäftigt sich mit den Hintergründen des wechselnden politischen Gewichtes der sogenannten »Christian Right«, einer überkonfessionellen Bewegung konservativ bis fundamentalistisch orientierter Christen der USA (»Fundamentalists«, »Evangelicals«, »Born-Again-Christians« u. a.). Diese Bewe-

gung, deren Anfang bis in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts zurückreicht, macht vor allem seit den 80er Jahren durch politische Aktivitäten von sich reden. Manche der von M. Sterr beschriebenen Vorgehensweisen erinnern allerdings frappant an den Umgangsstil von Sekten mit ihren Mitgliedern: Über die Mobilisierung von Millionen religiöser, aber bis dahin politisch relativ inaktiver US-Amerikaner – etwa durch drängende Telefonaktionen und kostenlose Fahrdienste zum Wahllokal – versucht die »Christian Right« seither Wahlausgänge und damit die politische Landschaft in den USA zu verändern. Dieser Bewegung geht es um eine möglichst kurzfristige Realisierung ihrer gesellschaftlichen und politischen Ziele: Sie baut deshalb nicht auf Arbeit in einer eigenen, sondern auf die direkte Beeinflussung der Republikanischen Partei. Präsidentschaftskandidaten aus ihrer Mitte vermochte die »Christian Right« bislang zwar noch nicht zu küren; des enormen Wählerpotentials der Organisation wegen kam und kommt es jedoch zu inhaltlichen Zugeständnissen seitens der US-amerikanischen Republikaner. Wesentliche Teile ihres politischen Erfolges verdankt die Organisation dabei einem für die schweigende moralische Mehrheit der US-amerikanischen Bevölkerung angeblich repräsentativen Fünf-Punkte-Programm: Verbot der Abtreibung, Verbot von Pornographie, Ablehnung homosexueller Lebensformen, Wiedereinführung des Schulgebets, Mitgestaltung schulischer Bildungsinhalte. Freilich beschreibt dieses Programm auch das fundamentale Defizit der »Christian Right«. Dem Verzicht auf zentrale christliche Lehr- und Verkündigungsinhalte zugunsten allgemein moralischer Forderungen mag nicht jeder protestantische Pastor oder katholische Pfarrer seine Zustimmung geben.

Dieses theologische Problem verkennt selbst M. Sterr. Aufgrund seines politologischen Ansatzes betrachtet er, wie übrigens auch die Bewegung »Christian Right«, jeden potentiellen Gegner des modernen Säkularismus als Vertreter einer »Wiedergeburt der Religion«. Die Reduktion der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf ihre Funktion als religiöse Speerspitze eines moralischen Führungsanspruches, wie er der »Christian Right«-Bewegung zugrunde liegt, widerstreitet jedoch in eklatantem Maße dem kirchlichen Selbstverständnis als Ort der (Glaubens-)Verkündigung. Aus dem Zulauf, den – wie berechtigt auch immer erhobene – Moralforderungen in den USA erhalten, lassen sich aber schwerlich Rückschlüsse auf kirchliche Bindung oder Akzeptanz christlicher Verkündigungsinhalte ziehen – von der problematischen Übertragung des US-amerikani-

schen Staat-Kirche-Verhältnisses auf die komplexe Situation in Westeuropa oder gar in Deutschland ganz zu schweigen (S. 357–366).

Von diesem theologischen Einwand einmal abgesehen, besticht die Arbeit durch Sorgfalt, methodische Reflexion und eine Fülle authentischen Materials, gewonnen aus zahlreichen Interviews. Wer sich über Hintergründe US-amerikanischer Probleme um die politische Einflußnahme sozialer Organisationen mit religiös begründetem Anspruch verlässlich informieren möchte, ist bei M. Sterr in den besten Händen. Die äußere Gestaltung entspricht den inhaltlichen Qualitäten des Buches; daß freilich die Zeilen auf Vorder- und Rückseite nicht in gleicher Höhe gesetzt sind, irritiert beim Lesen ein wenig, weil die Rückseite jeweils stark durchschlägt. Literaturverzeichnis, relativ knappes Personen- und Sachregister sowie ein ausführliches Verzeichnis der Interviewpartner beschließen den interessanten Band.

Gerda Riedl, Augsburg

Halter, Hans/Lochbühler, Wilfried: Ökologische Theologie und Ethik, Bd. 1, Graz: Styria Verlag 1999, 311 S., ISBN 3-222-12718-2, DM 54,00; Bd. 2, Graz: Styria Verlag 1999, 206 S., ISBN 3-222-12719-2, DM 54,00.

Die Behandlung der Ökologie innerhalb der Theologie als eigenständiger Themenbereich ist weitgehend erst mit dem ökologischen Krisenbewusstsein zu Beginn der 70er Jahre aufgekommen. In vielfältiger Weise stellt die ökologische Krise eine Herausforderung für die Theologie dar, zumal im Zentrum der Kritik die neuzeitlichen Positionen im Mensch-Natur-Verhältnis und ihre ethischen Konsequenzen stehen. »Ökologie« ist somit nicht zu trennen von der jeweiligen Weltanschauung.

Vorliegende Bände stellen Textsammlungen dar, die thematisch geordnet sind: Die Erkenntnis der ökologischen Krise als Herausforderung der Theologie; Zur Frage nach den Ursachen und Hintergründen der ökologischen Krise; Relecture der Bibel vor dem Hintergrund der Ökokrise; Systematisch-theologische Ansätze; Fragen und Ansätze einer fundamentalen systematischen Umweltethik; Kirchliche Verlautbarungen zur Umweltpolitik.

Mit diesen breiten Ausführungen wird der Versuch unternommen, die Thematik »Ökologie und Theologie« umgreifend vorzustellen. Die Auswahl der Verfasser ist hierbei »gemischt« wie die Zeit, in der diese gelebt haben. Biblische Zitate werden in gleicher Fülle vorgetragen wie mittelal-

terliche Theologen, neuzeitliche Philosophen und Naturwissenschaftler. Von besonderem Interesse dürften die interreligiösen Textsammlungen sein, welche die globale Dimension der Thematik unterstreichen.

Unter der Überschrift »Ansatz und Begründung einer Umweltethik« werden in besonderem Maße die verschiedenen philosophischen Ansätze vorgebracht (D. Birnbacher, W. Korff, A. Auer, R. Spaemann, B. Irrgang, P. Singer, J.-C. Wolf, U. Wolf, A. Schweizer, H. Jonas, R. Löw, G. Altner u. a.) und spezielle Texte zum Schutz des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens aufgeführt. Schließlich werden kirchliche Verlautbarungen zur Umweltproblematik genannt, die sowohl römische als auch ökumenische Texte beinhalten.

Die beiden Bände bieten eine bis dahin nicht vorhandene Auflistung von Äußerungen im Spannungsfeld von Ökologie, Philosophie und Theologie. Dem aufmerksamen Leser wird bei der Lektüre auffallen, dass nicht wenige Gedanken, die wir als »modern« einstufen (die erst durch das Aufkommen der »ökologischen Krise« in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in das Bewusstsein weiter Tei-

le der Bevölkerung getreten sind), bereits mehr oder weniger deutlich – zumindest fragmentarisch – bereits auch in früheren Jahrhunderten vorgetragen worden sind. Diese Erkenntnis sollte zum Realismus angesichts der vielfältigen ökologischen Gefahren und Probleme beitragen, da eine euphorische Weltuntergangsstimmung in gleicher Weise das Ziel – die Bewahrung der Schöpfung – verfehlen würde wie die Vernachlässigung einer umwelt-schonenden Lebensweise.

Damit jedoch die Bezeichnung »Ökologie« nicht zu einem Modewort verkommt, hinter dem sich die in der Gesellschaft Verantwortung tragenden Gruppen verstecken, bedarf die Thematik nicht nur praktischer Konsequenzen (die zumeist von den Schwankungen der ökonomischen Bedingungen abhängig sind), sondern auch einer fundierten theoretischen Untermauerung. Dass das Christentum durch die bewusste Herausstellung der theologischen Schöpfungsordnung hierzu einen wesentlichen Anteil beizusteuern vermag, zeigt nicht zuletzt die große Anzahl von biblischen Zitaten und theologischen Beiträgen.

Clemens Breuer, Augsburg

Kirchen- und Staatskirchenrecht

Hans Hermann Cardinal Groër: *Maria im Geheimnis Jesu Christi. Ein Beitrag zum Jahr 2000 nach der Geburt Jesu Christi aus Maria, St. Ottilien: Eos-Verlag 1999, 292 S., ISBN 3-8306-7004-4, DM 24,80.*

Kardinal Hans Hermann Groër, dem schon manch treffliches Marienbuch gelungen ist (so »Die Rufe von Loreto«, 1987; ²1991; »Maria in der Offenbarung«, 1987), bringt in diesem neuen Werk das Mariengeheimnis unter der dem Marienglauben am meisten entsprechenden christologischen Perspektive zur Darstellung. Es handelt sich bei dieser Arbeit um eine Zusammenfassung von in freier Rede gehaltenen Abendpredigten im Dom zu St. Stephan in Wien (»Maria in der Offenbarung. Sieben Erwägungen«, Teil I, damals [1987] im Geist der Enzyklika »Redemptoris Mater« schon auf die Jahrtausendwende ausgerichtet), ferner um zehn Betrachtungen über »Maria im Geheimnis Jesu Christi« (Teil II, an das entsprechende Kapitel von »Lumen Gentium« angeschlossen) und um »Gedanken zur Marienverehrung« (Teil III), welche die zuvor entwickelten geistlichen Erwägungen in die religiöse Praxis der Marienverehrung überführen. Der theologisch-heilsgeschichtliche Duktus des Ganzen wird charakteristischerweise eingeleitet mit einer Erwägung über »Jesus, die Fülle der

Zeit« und bietet eine Auslegung von Gal 4,4–6, ohne dabei die marianische Interpretation der »Frau« zu überfordern; denn auch wenn der Name »Maria« hier nicht fällt, ist der Sache nach die Gottesmutter-schaft getroffen, womit »der Frau« eine Stellung im Heilsplan zugewiesen wird. Die Bedeutsamkeit dieser Position wird nachfolgend auch am »Protevangelium« (Gen 3,15) aufgewiesen, wobei hier ebenfalls das exegetische Problem gesehen ist, aber die heilsgeschichtlich-prophetische Sinnrichtung zu Recht (mit der Tradition der Kirche) aufgenommen wird, die in den neutestamentlichen Texten ihr Ziel findet. Eine besondere Nuance gewinnt der Verfasser dem »Magnifikat« ab, indem er den Lobpreis als eine die Ganzhingabe des Lebens bekundende Danksagung oder »Eucharistie« der Gottesmutter interpretiert.

Die mit den Schriftzeugnissen gesetzte Einheit von Christus und Maria wird im zweiten Teil geschichtlich an den Daten und Fakten des Marienlebens ausgewiesen, beginnend beim »ersten Anfang« im Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis und, unter Einbeziehung der Verkündigung, des Weihnachtsereignisses, des verborgenen Lebens in Nazaret und des Wirkens des Herrn, bis hin zum Kreuz und zur Auferstehung reichend. Dem biblischen Befund gemäß tritt die Mariengestalt an den sichtbaren Stationen des Lebens Jesu äußerlich

zurück. Die Geheimnisse des Lebens Jesu, die hier in ihrer erlöserischen Bedeutung ausgewertet sind, werden als Glaubensgeheimnisse aufgewiesen, zu denen Maria, gemäß ihrer Ausrichtung auf das Christusgeheimnis, der Intention nach hinzugehört. Hier gewinnt das Buch seinen eigentümlichen Charakter einer »inkluisiven« (d. h. ins Christusergebnis eingeschlossenen) Mariologie. Die im Christusergebnis angelegten marianischen Bezüge werden sehr diskret und zurückhaltend aufgedeckt, so wenn etwa bei der Versuchungsgeschichte Jesu die Absage an den Satan mit dem Hinweis auf das Protoevangelium versehen wird, in dem die Feindschaft der Frau und ihrer Nachkommenschaft im voraus verkündet war. »Maria im Geheimnis Jesu Christi« ist der Topos einer geistlichen Exegese, die, ohne die Schriftaussagen anzutasten, das innere Betroffensein und die interne Zugehörigkeit der Mutter zum Werk ihres Sohnes in einfühlsamer Weise aufzeigt, dabei immer auch den christlichen Lebensbezug der Christuswahrheit aufnehmend. Beispielhaft für diese marianische Anwendung ist u. a. die Verbindung zur Lazarusperikope, näherhin zur Bethanischen Maria: »In Maria, der Schwester des Lazarus, hatte sie [Maria] eine ›Schwester‹ gefunden, die zu Jesu Füßen saß, um sein Wort zu hören und aufzunehmen. So ähnlich bewahrte auch die jungfräuliche Mutter Jesu Gottes Wort in ihrem Herzen« (S. 141).

Wo Maria, die Geisterfüllte, dem Geist Jesu so innerlich verbunden erscheint, ist auch schon der Weg gebahnt, der zur Marienverehrung führt. In den Gedanken des dritten Teiles werden neben den konkreten Verehrungsformen (»Das älteste Mariengebete«, »der Rosenkranz«, »Fatima« »die vollkommene Andacht zu Maria«) auch die theologischen Grundlagen der Marienverehrung bedacht, etwa das Verhältnis von »Natur und Gnade« und »Jesus Christus – einziger Erlöser und Mittler«. So vermag das ganz aus dem lebendigen Wort der Bibel atmende Werk mit der Anregung einer lebenszugewandten Marienfrömmigkeit auch den theologischen Aspekt aufzunehmen, welcher der Marienverehrung die auf Christus beruhende Gewißheit des Glaubens verleiht. *Leo Scheffczyk, München*

Winkelmann-Jahn, Renate Maria: Fülle der Zeit – Erfüllte Zeit, St. Ottilien: Eos Verlag 1999, 224 S. ISBN 3-88096-977-9 (kart.), DM 38,00.

Das gerade zum Jubeljahr 2000 beim Eos Verlag, St. Ottilien, erschienene Buch von Renate Maria Winkelmann-Jahn »Fülle der Zeit – Erfüllte Zeit«

gleichet einem Juwel. Von welcher Seite her man es betrachtet, leuchtet es wunderbar, und doch wird man sich seiner tiefen Schönheit erst in der Zusammenschau seiner harmonischen Teile gewahr.

Die Autorin – eine Schülerin des großen Pädagogen und Philosophen Alfred Petzelt aus Breslau, der von den Nazis verfolgt wurde und später in Leipzig und Münster lehrte, wollte mit ihrem Werk – wie sie allzu bescheiden erklärt – lediglich eine Brücke zwischen ihrem Meister, den sie zum ersten Mal im Sommersemester 1948 hörte, und dem theologisch-liturgischen Denken des Benediktiners Odo Casel über dem Tal der Philosophie Kants schlagen (vgl. S. 19 u. 203). Letzteres gibt der Untersuchung freilich eine besondere Brisanz.

Ob es Winkelmann-Jahn allerdings gelungen ist, Kants Philosophie als fruchtbarer Boden für katholisches Denken geeignet zu machen, soll der Leser selber beurteilen. Die Autorin vertritt jedenfalls diese Auffassung und behauptet, Petzelt habe »als tief gläubiger Christ« Kant rehabilitiert, und es sei eigentlich zu bedauern, dass dies durch die katholische Theologie bis zum heutigen Tag kaum beachtet worden sei. Die Autorin zitiert dazu Bischof Otto Spülbeck, der 1956 in Leipzig über Petzelt schrieb: »So wie er zur Zeit der Nazis mit Aufrichtigkeit sein großes Anliegen vertreten hatte, so war es auch in den nach 1945 folgenden Jahren. Er wurde in der Leipziger Studentenschaft bald der Mittelpunkt derer, die christliches Erbe mit den Erkenntnissen der modernen Philosophie und Psychologie zu verbinden trachteten« (S. 15). Und weiter schreibt sie: »Für die Beziehung von Philosophie, Mysterientheologie und systematischer Pädagogik ist die kopernikanische Wende Kants grundlegend« (S. 203).

Die Frage, ob Kants Philosophie geeignet sei für eine mystagogische Erfassung der Wirklichkeit – um Letzteres geht es Winkelmann-Jahn im Grunde ausschließlich –, ist zweifellos ein faszinierendes Thema. Zumal es dabei nicht nur darum geht, ob katholischer Theologie der philosophische Ansatz Kants zugrunde gelegt werden kann, sondern ob eine Interpretation der Weltwirklichkeit im mystagogischen Sinne auf Kant aufbauen kann.

Um dieser Frage nachzugehen, schildert die Autorin Sinn und Bedeutung der Mystagogie und orientiert sich dabei zunächst fast ausschließlich an Odo Casel, den Winkelmann-Jahn zu Recht als eine wahre liturgische Größe einschätzt, die die einschlägigen Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils entscheidend beeinflusst habe. Von Casel stammt der Satz: »Das Evangelium Christi ist ... nicht etwa eine Weltanschauung mit religiösem Hintergrund, auch nicht ein religiöses oder theolo-

gisches Lehrsystem oder ein Moralgesetz, sondern es ist »Mysterium« ... Im Mittelpunkt der christlichen Religion steht also das heilige Pascha, der Übergang des für uns im Fleische der Sünde als Mensch erschienenen Gottessohnes zum Vater (Röm 8,3; Joh 13,1)« (S. 65).

Dieses Zitat von Casel setzt die Autorin an den Anfang des zweiten Teils ihres Werkes, der den Untertitel trägt: »Die »Fülle der Zeit« im Ostermysterium«, und signalisiert gleichsam eine Wende im Verlauf des Buches. Von nun an ist für Winkelmann-Jahn nur eines wichtig: das Mysterium. So sei die Wirklichkeit Mysterium. Eine Wirklichkeit bleibe unvollständig, wenn sie sich ihres Mysteriums nicht gewahr wäre, sie wäre ihres schönsten Bestandteils beraubt, nämlich dass Gott in ihr ist und wirkt, dass er sich durch sie ausdrückt.

Das eben ist Mystagogie. Oder, um es einmal mit Winkelmann-Jahns Worten auszudrücken: »Mystagogie ist die Hineinnahme der Getauften in Sein (Christi) Leben, Sterben und Auferstehen« (S. 154). Und das scheint auch der Sinn des Buches zu sein: das Erstaunen über die ungeahnte Tiefe der Wirklichkeit in Freude und Dankbarkeit aufzuzeigen. Bei der Betrachtung dieser großartigen Realität, dass die Wirklichkeit nämlich Gott ausdrückt, erreichen Winkelmann-Jahns Ausführungen einen Höhepunkt. Die Autorin zeigt zwar mit wissenschaftlich-theologischem Ernst, doch zugleich mit erfrischender Glaubensfrölichkeit, die Erhabenheit des Menschen vor dem Hintergrund seiner grundsätzlichen Hineinnahme in Gott auf. »Gültiger Vollzug des Menschseins muss sich durch Christus definieren, wenn Jesus der vollkommene Mensch und Gott selbst ist. Dazu »Handbietung zu leisten«, ist Inhalt der Mystagogie ... Alle Dimensionen des Menschlichen, individuell und sozial, das menschliche Leben von Empfängnis und Geburt an mit seinen Ausprägungen in Arbeit und Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft, Recht und Staat, sind zur christlichen Erfüllung aufgegeben« (S. 124).

Dem Leser wird bei der Lektüre solcher Ausführungen klar, dass die »wahre« Wirklichkeit die mystagogische ist. Ihm leuchtet ein, dass die Wirklichkeit der Schöpfung – allen voran die Wirklichkeit des Menschen –, in Gott gründet und auf Gott hin ausgerichtet ist, ja ihm wird klar, dass die Wirklichkeit Gott ausdrückt. Der Leser wird von der Autorin gleichsam an der Hand geführt und betrachtet so die Schönheit der Schöpfung, er lernt zu »sehen«, was unsichtbar da liegt. Das ist eben Mysterium. Diese globale Sicht der Wirklichkeit – die Mystagogie – lässt im Betrachter ein wunderbares Gefühl aufkommen: Der Mensch kann die Nähe

Gottes erfahren! Dies wirkt beglückend und befreiend. Deshalb führt das Buch unweigerlich zu einer positiven Lebenseinstellung. Es ist so erfrischend, dass sicher manche Leser bei der Lektüre dieses Buches Gott für die unverdiente Gabe des Glaubens danken werden. Und es mag auch sein, dass der eine oder andere ein tiefes Wohlsein in seiner Seele spürt, zu einer Kirche zu gehören, die ihm die »komplette Sicht« der Wirklichkeit erschließt. Für die Autorin ist eben das die mystagogische Sicht. Winkelmann-Jahn zitiert dabei Leo den Großen, der einmal gesagt hat, seitdem Christus nicht mehr sichtbar unter uns ist, »ist das am Herrn Sichtbare in die Mysterien übergegangen« (Zitat von Casel: S. 66, Fußnote 4).

Das Augenmerk Casels war bei der Betrachtung der Mysterien vorwiegend auf die Liturgie, auf das Paschamysterium, ausgerichtet (»Im Paschamysterium ist die Zeitenfülle für alle Zeiten Gegenwart«: S. 203), die Autorin versucht uns jedoch deutlich zu machen, dass christlich-mystagogische Existenz nicht auf die Augenblicke reduziert ist, in denen das Paschamysterium vollzogen wird, also allein auf den Vollzug der Hl. Messe. Die *ganze Wirklichkeit des Menschen* ist von Christus in sich Selbst hineingenommen worden. Vor diesem Hintergrund erscheint der Alltag der Christen sozusagen als eine »Verlängerung« der Hl. Messe in den Tag hinein. Vollzug der Mysterien und Alltag der Christen sind in der tiefen Ebene der mystagogischen Erklärung der Wirklichkeit eng miteinander verbunden. Unsere Existenz als Christen wäre nicht aus einem Guss, wenn wir nur beim Vollzug der Liturgie die Fülle der Zeit erreichen könnten, d.h. zur persönlichen Verbindung mit Gott gelangen. Unser Christsein ist zwar sakramental begründet, es lebt jedoch weiter im Alltag. Die Wirklichkeit dieser Welt, die von Gott in Christus erlöst wurde, ist trüchtig von Gott. Diese tröstliche Wahrheit für die Menschen von heute neu zu entdecken, das war nicht Casels Aufgabe, dies sollte von anderen Persönlichkeiten in der Kirche im Auftrag Gottes ans Licht gebracht werden. In diesem Zusammenhang erwähnt die Autorin besonders Escrivá, den Gründer des Opus Dei. »Diese allgemeine Berufung der Christen ist durch das Opus Dei des Seligen Josemaría Escrivá in unseren Tagen, das Zweite Vatikanische Konzil vorbereitend und es weitertragend, ins Bewusstsein getreten«, sagt die Autorin (S. 186). Deshalb kann sie Casel mit Escrivá problemlos in Verbindung bringen. Denn für beide geht es letztlich um ein und dasselbe, nämlich dass Gott in Jesus Christus die Welt erlöst hat und dass diese demnach in Gott grundsätzlich verankert ist. Während Casel das liturgische Moment besonders berücksichtigt, nimmt

Escrivá die weltlichen Wirklichkeiten, allen voran den Menschen in seinem normalen Tun und Umfeld in den Blick und stellt fest: »der Gipfel des Fortschritts ist schon erreicht: Christus ist Alpha und Omega, Anfang und Ende. Darum kann man im geistlichen Leben nichts erfinden: es kommt einzig darauf an zu kämpfen, um sich mit Christus zu identifizieren, um ein »anderer Christus« zu sein« (S. 186). Escrivá gleichsam resümierend schreibt die Autorin: »Jeder Aspekt menschlichen Lebens kann zwar getrennt vom Evangelium betrachtet werden, aber heilhaft bedeutsam wird er nur durch den Zusammenhang und das Bewusstsein des Zusammenhangs mit der Person und dem Erlösungswerk Christi« (S. 153).

Liturgie und Alltag: Zwei aus mystagogischer Tiefe heraufsprudelnde Ströme zur Erklärung der Wirklichkeit. Sie bedürfen jedoch der Kontemplation. Denn es genügt nicht, dass die Wirklichkeit da liegt, sie muss wahrgenommen werden. Das Aufblühen der Mystagogie hat demnach, wie die Autorin sagt, »in unseren Tagen zu neuen Gründungen geführt«, und sie erwähnt dabei ausdrücklich »die Ordensfamilie der Schwestern und Brüder von Bethlehem und der Aufnahme Mariens in den Himmel unter der geistlichen Vaterschaft des Heiligen Bruno« (S. 183). In diesem Zusammenhang schreibt sie: »Das gesamte Leben in der Stille der Anbetung, in Einsamkeit und Gemeinschaft stellt sich als vollkommene Mystagogie, als Schule der Christusgegenwart dar« (S. 184).

Das ist also die Fülle der Zeit: Das Zeitliche »mit dem Überzeitlichen zu erfüllen« (S. 203). Erst dann, wenn man sich auf den Weg macht, dies zu versuchen, ist die Zeit »erfüllte Zeit«.

Das Buch ist besonders für anspruchsvolle Leser geeignet. Es hilft zur tiefen Reflexion an der Schwelle der Jahrtausendwende und vermittelt eine positive Lebenseinstellung, Freude an Gottes Größe und dankbares Staunen über die durch den Glauben erschlossene Würde der Schöpfung.

Cesar Martinez, Köln

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. IV: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts, München: C. H. Beck 1999, 340 S., ISBN 3-406-34501-8, DM 98,00.

In den Vorbemerkungen (19–23) zu seinem soeben erschienenen vierten Band der »Geschichte der abendländischen Mystik« zeigt der Vf. auf, daß die niederländische Mystik, die zusammen mit der

deutschen zu sehen ist, erst im 16. Jahrhundert – allerdings nicht aufgrund der Reformation – ihr Ende findet. Deshalb setzt der Autor erst hier das Ende des »Mittelalters« für die niederländische Spiritualität an. In den folgenden vier Teilen des Werkes stellt er dann die großen Strömungen der Mystik und ihre wichtigsten Vertreter vor.

Der erste Part ist der Groenendaaler Mystik (25–149) gewidmet. Hier nimmt Jan van Ruusbroec (26–82) den größten Teil der Darstellung ein. Die eingehende philologische Betrachtung seiner Texte, aus denen ausgiebig zitiert wird, schließt eine Lücke, die seit langem innerhalb der deutschen Literatur bestand. Ruusbroec wird hier m. E. auch als ein durchaus »politischer« Mystiker erkennbar, wenn man denn seine eindeutigen und oftmals scharfen Stellungnahmen zu häretischen oder antihierarchischen Gruppen als »politisch« betrachten will. »So mutet es paradox an, daß ausgerechnet er, schon bald nach seinem Tod, um 1400, als Laienschriftsteller beargwöhnt und häretischer Aussagen bezichtigt wurde. Dies geschah durch Johannes Gerson.« (80) Auch bei Willem Jordaens (82–99), der v. a. durch sein Werk »Der Kuß des Mundes« bekannt wurde, entdecken wir schroffe Ablehnungen zeitgenössischer Frömmigkeitsformen. Er verteidigt die kirchliche Frömmigkeitspraxis, die auf das Küssen der Hände Gottes und der Diener Gottes (symbolisch) hinausläuft. Hier wendet er sich gegen bestimmte Erweckungsbewegungen, die »sich heiliger wähen als die Geistlichen, und gegen »zärtliche Weibchen«, die begierig sind nach neuartigen Lehren und nach Visionen« (93). Auch seine Gedanken zur Trinitätslehre (»consilium Trinitatis«, 92) – wie die der gesamten Mystik – könnten wichtige Anregungen für die systematische Theologie bieten. Es folgen in der Darstellung Jan van Leeuwen (100–117) und einige weniger bekannte niederländische Mystiker.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der »devotio moderna« (150–206), zu dessen Vorverständnis der Vf. eine konzise und präzise Darstellung ihrer mystischen Spiritualität bietet (150–153). Für Ruh ist die devotio moderna weniger eine asketisch orientierte Reformbewegung als vielmehr eine Bewegung, die sich ganz an der apostolischen Urgemeinde auszurichten versuchte. »Moderna« besagt die Gegenwärtigkeit dieses Phänomens, »devotio« hingegen die »innicheit«, die im gemeinschaftlichen Leben der Urkirche ihren Sitz-im-Leben hat. Die devotio moderna ist somit als Erneuerung dieser apostolischen devotio *antiqua* zu verstehen. In der Darstellung folgen Gert Groote (154–164), Gerard Zerbolt van Zutphen (165–173), Hendrik Mande (175–185). Das Kapitel über Thomas a Kempis

(186–194) ist verglichen mit seiner überragenden Bedeutung für die folgenden Jahrhunderte mit neun Seiten eindeutig zu kurz abgefaßt. Hier hätte man eine eingehendere Analyse erwartet. Die »Bedingthe in Cantica Canticorum« (195–206) zeugen von der Wertschätzung des kirchlichen Amtes. Dazu schreibt Ruh: »Heutigen Tages hat sich dies offiziell nicht geändert, wie die vatikanische ›Instruktion‹ vom 13. November 1997 kundtut: unter Gläubigen kommt allein dem Priester Recht und Stimme zu. Die Laiengläubigen sollen bitte in den Kirchenbänken Platz nehmen.« In einem wissenschaftlichen Werk sollten derart abwegige Vergleiche und die offensichtliche Polemik unterbleiben, v. a. wenn noch nicht einmal inhaltlich richtig auf die »Instructio« Bezug genommen wird. Solche »Einsprengsel« schaden nur dem Erscheinungsbild des Bandes.

Der dritte Teil des Buches berichtet über die »Franziskanische Mystik der niederländischen Spätzeit« (207–250). Hier ist v. a. das Kapitel über Jan Brugman (212–218) als dem bedeutendsten Vertreter zu nennen. Für die Forschung besonders interessant ist der vierte Teil, der die niederländische Frauenmystik des 15. und 16. Jahrhunderts

heranzieht (251–331). Denn gerade die »Frauenforschung« erfreut sich auch in diesem Bereich größter Beliebtheit. Und mit diesem Kapitel ist es Ruh gelungen, nicht nur einen Überblick zu geben, sondern auch die farbenreiche Vielfalt »weiblicher« Mystik näherzubringen. »Maria van Hout« (277–289), »Die Verfasserin der ›Evangelischen Perle‹, des ›Tempel onser sielen‹ und anderer Schriften« (290–312) sowie die »Schwesternbücher und einzelne Frauenleben« (313–334; in: »Das Beginchen von Paris«, 327–334) geben davon Zeugnis.

Der theologische Hintergrund zu vielen Bereichen, etwa zu den einzelnen Frömmigkeitsformen, den kirchenpolitischen Entwicklungen, zum Zusammenhang von Mystik und Scholastik, bleibt oft nur schemenhaft. Dagegen überwiegt die rein philologische Betrachtung der mystischen Texte. Aufgrund der wissenschaftlichen Akribie des Autors, seiner enormen Textkenntnis und stupenden Belesenheit, die sich im vierten Band seines Lebenswerkes – wie in den übrigen Bänden – kundtut, wird er für jeden, der sich mit der Geschichte der Mystik beschäftigt, wohl für die nächsten Jahre unersetzlich sein.

Ulrich Lehner, München

Spiritualität und Mystik

Düren, Sabine: *Edith Stein – große Jüdin und christliche Märtyrerin*, *Buttenwiesen: Stella Maris Verlag* 1999, 37 S., ISBN 3-934225-00-4, DM 4,90.

Sabine Düren, durch ihre Dissertation über Gertrud von le Fort, Edith Stein, Sigrid Undset und Ilse von Stock ausgewiesen, legt eine kurze Biographie der Heiligen vor, wobei sie die Jüdin zugleich als christliche Märtyrerin zeichnet. Nach einem Überblick über die äußeren Lebensdaten folgen in einem zweiten Teil eine Betrachtung über die Heiligkeit, die ein Attribut Gottes ist und vom Menschen nur als Geschenk empfangen werden kann, und Ausführungen über die kirchliche Praxis der Heiligsprechung im allgemeinen und über die Selig- und Heiligsprechung Edith Steins im besonderen. Der dritte Teil ist der wesentliche. Er gilt der Frage, ob E. Stein wegen ihrer jüdischen Herkunft gestorben und deshalb entweder nicht oder alle Shoah-Opfer hätten heiliggesprochen werden müssen. Vf. weist einmal auf die Tatsache hin, daß zunächst nur die katholischen Juden nach Auschwitz verschickt wurden, während evangelisch Getaufte verschont wurden, weil sich die evangelischen Kirchenführer von einem gemeinsamen Hirtenbrief nachträglich distanziert haben. Wer aus

ökumenischer Rücksicht diese Tatsache verschweigt (wie es bei der Heiligsprechung meistens der Fall war), übersieht nach Ansicht des Rezensenten einen wichtigen Aspekt bei der Frage, wie man der Judenverfolgung angesichts eines diabolischen Systems hätte begegnen sollen; auch die Beurteilung des Verhaltens Pius' XII. hängt davon ab. Während die evangelisch Getauften aus rassistischen Gründen vergast wurden, spielte bei E. Stein der Haß auf die katholische Kirche eine entscheidende Rolle! S. Düren zeigt dann, daß E. Stein, Benedicta a Cruce, eine besondere Berufung zur Kreuzesnachfolge verspürt hat, die die Karmelitin dann als Sühne verstanden hat. In dieser Kreuzesnachfolge war sie mit Christen vereint und mit dem Leiden ihres Volkes. So ist sie als Jüdin christliche Märtyrerin. Ob man aber die christliche Märtyrerin auch eine jüdische Märtyrerin nennen kann, wie es Bischof Schlembach getan hat, scheint dem Rezensenten fraglich, denn erst als Christin hat die frühere Atheistin das Alte Testament wieder entdeckt, aber in Zuordnung auf Jesus Christus. Das Büchlein ist eine gute Hinführung zur inneren Gestalt E. Steins und eignet sich bestens als kleines Geschenk.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Die Begleitung Schwerstkranker und Sterbender. Eine Handreichung für Angehörige und gläubige Laien, hrsg. vom Bischöfl. Ordinariat Augsburg, Augsburg: Wißner-Verlag 1998, 52 S., ISBN 3-89639-148-8, DM 5,00.

Den Angehörigen von Sterbenden stand bisher kaum ein pastoral geeignetes Gebetsheft zur Verfügung, um diesen wichtigen geistlichen Dienst der Begleitung von Schwerkranken vollziehen zu können. Der Autor dieser pastoralen Handreichung, Dr. theol. Christoph Düren, ist Mitarbeiter im Referat Glaubenslehre und Gottesdienst im Bischöfl. Ordinariat Augsburg. Er kommt mit dieser Handreichung der Aufforderung im Rituale nach, wo es heißt: »Es ist dafür zu sorgen, daß die Gläubigen Texte von geeigneten Gebeten und Lesungen zur Hand haben.« (Rituale, S. 152)

Im 1. Teil des Gebetsheftes (S. 9–25) werden Bausteine für einen Wortgottesdienst am Krankenbett von Schwerkranken, der von Laien gehalten werden kann, zur Verfügung gestellt: Eröffnung und Gruß, Reichen des Weihwassers, Auswahl von Schriftworten, Kurzgebeten und Psalmen, Hinweise auf Litaneien, das Rosenkranzgebet und auf geeignete Lieder, die auch als Gebet gelesen werden können.

Der 2. Teil des Gebetsheftes (S. 27–35) enthält

Gebete bei der Begleitung von Sterbenden, z. B. die Sterbelitanei, die Rosenkranzgeheimnisse, Gebete vor dem Verscheiden (z. B. das »Profiscere« aus dem 8. Jh., das Gebet »Commendo te« des Petrus Damiani aus dem 11. Jh., das Salve Regina). Dieser Teil schließt mit Hinweisen zum Ablauf in der Sterbestunde ab, die sich auf die Ausführungen im Katechismus der Katholischen Kirche beziehen.

Der 3. Teil des Gebetsheftes (S. 37–45) enthält Gebete nach Eintritt des Todes, z. B. das Responsorium »Subvenite« aus dem 7./8. Jh., Gebete für einen verstorbenen Vater, eine Mutter, einen Jugendlichen, ein Kind, einen nach langen Leiden Verstorbenen usw., Vorschläge für Schlußgebete.

Der 4. Teil des Gebetsheftes (S. 45–48) enthält Erläuterungen zum christlichen Sterbebrauchtum (Meßfeier für Verstorbene, Ablässe für Verstorbene).

Am Schluß (S. 49f.) werden die Quellen und kirchlichen Dokumente zum Thema »Sterbebegleitung« aufgeführt, z. B. »die Feier der Krankensakramente« – daraus wurden viele Texte und Gebete entnommen –, es folgen Hinweise auf weitere Gebetstexte und auf Sekundärliteratur. Ein Stichwortverzeichnis (S. 51f.) ermöglicht die schnelle Auffindung von Gebeten und Texten.

Günther Staudigl, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Clemens Breuer, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg
 Roland Graf, Hertstraße 1, CH-8842 Unteriberg
 Prof. Dr. Joseph Schumacher, Merianstraße 21, D-79104 Freiburg

Das Wesen des katholisch/protestantischen Gegensatzes und der Versuch seiner Überwindung in der Theologie Paul Tillichs

Von Leo Scheffczyk, München

In der gegenwärtigen Hochstimmung des Ökumenismus¹ sind Überlegungen bezüglich des katholisch/protestantischen Gegensatzes wenig gefragt, zumal, wenn sie auf das Wesen dieses Gegensatzes dringen, wozu auch philosophisch-metaphysische Denkmittel herangezogen werden müssen. Diese liegen dem pragmatisch eingestellten Denken der »Basis« wie auch einer erfolgsorientierten ökumenischen Theologie fern. Deshalb besteht man auf dem nicht weiter ausgewiesenen Grundsatz, nach dem »das, was uns vereint, stärker ist als das, was uns trennt«, und überläßt sich dem euphorischen Elan einer Bewegung, zu der es (angeblich) ohnehin keine Alternative gibt. Zwar müßten Geschehnisse, wie die z. T. heftigen Kritiken lutherischer Kirchenmänner an der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »Dominus Jesus«², die doch nur die Grundwahrheiten des katholischen Christus- und Kirchenglaubens ins Gedächtnis zurückrief, eine gewisse Nachdenklichkeit über das innere Verhältnis der beiden Konfessionen zueinander erwecken, aber solche Ansätze werden vom gewohnten Gang der Dinge überdeckt.

Gelegentlich wird bei allgemeinen Bestandsaufnahmen noch erwähnt, daß es auch heute Stimmen gibt, welche den Fortbestand einer Grund- und Wesensdifferenz befürworten³, aber sie werden nur registriert und inhaltlich nicht weiter bedacht, weil auch hier der Eindruck von dem Vorhandensein einer »Grundübereinstimmung« vorherrscht, der ein kritisches Nachfragen nach einem etwa doch vorhandenen Gegensatz zwischen den Konfessionen verbietet und solches als unnötig erscheinen läßt. Auch die in diesem Zusammenhang oft gebrauchte Wendung von der »differenzierten Einheit«, die doch auf eine offenbar noch vorhandene Differenz hinweist, wird sofort durch die Behauptung entschärft, daß es sich nur um Unterschiedenheiten in der »Akzentuierung oder sprachlichen Ausdrucksweise«⁴ oder in andersgearteten Zugängen zu der gleichen Wahrheit handelt. Die tiefer dringende Frage, ob für diese an der Oberfläche auftretenden Verschiedenheiten nicht auch ein wesentlicher sachlicher Grund ermittelt werden müßte, wird kritiklos übergangen.

¹ Vgl. dazu G. Hoffmann, *Der Ökumenismus heute. Geschichte – Kritik – Wegweisung*, Stein a. Rh. 1978.

² »Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche«, vom 6. August 2000.

³ So bei H. J. Urban/H. Wagner, *Handbuch der Ökumenik I*, Paderborn 1985, 35.

⁴ Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: *Texte aus der VELKD 87/1999*, 28.

Bezüglich eines solchen unkritischen Ökumenismus der vorausgenommenen Versöhnung bietet Paul Tillich († 1968) ein bemerkenswertes Gegenbeispiel. Es erscheint deshalb so bedeutsam, weil der Autor das theologische Anliegen der Einheitsfindung ernstlich betreibt, aber doch von der Überzeugung geleitet ist, daß es nur unter der Voraussetzung der Ermittlung der wesentlichen Grunddifferenz erfolgreich angegangen werden und redlich zum Ziel geführt werden kann. Für den Ernst seiner Einheitsbemühungen zeugt die Aussage, nach der es »eines der Hauptprobleme [seiner] Theologie« war, zu ergründen, »wie protestantisches Prinzip und katholische Substanz zu vereinen seien«⁵. Für die theologische Schwierigkeit dieses Unternehmens spricht der Satz, in dem er von einer »Spaltung« spricht, »die nach menschlichem Ermessen nicht überwunden werden kann«⁶. Trotzdem unternahm er einen eigentümlichen Versuch zur Schließung dieses Spaltes, ein Unternehmen, dessen Voraussetzungen zuerst erhellt werden sollen.

1) Zugänge Tillichs zum ökumenischen Problem

Es gibt bei dem protestantischen deutsch-amerikanischen Theologen Tillich eine Reihe von Antrieben und Zugangswegen zum ökumenischen Anliegen, deren Kenntnis nicht unwichtig ist für eine zutreffende Beurteilung dieses Ökumene-Projektes, dessen Eigenart, dessen denkerischer Entschiedenheit wie auch dessen Grenzen. Sie liegen allesamt beschlossen in der denkerischen Gestalt Tillichs, den man nicht zu Unrecht als »Denker auf der Grenze«⁷ bezeichnet hat, was seiner eigenen Einschätzung als »Vermittlungstheologen«⁸ entspricht. Diese Grenze und Vermittlung verläuft zwischen Philosophie bzw. Religionsphilosophie⁹ und Theologie, zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Horizontalem und Vertikalem¹⁰, zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Essentiellem und Existentiellem und eben auch zwischen Katholizismus und Protestantismus¹¹.

Bei prinzipieller Wahrung des Unterschiedes zwischen den genannten Bereichen kommt es doch auch zu ihrer inneren Verbindung, so daß Tillich z. B. über die für ihn besonders charakteristische Begegnung von Philosophie (zu der auch die Ontologie

⁵ P. Tillich, *Offenbarung und Glaube*: GWW VIII, Stuttgart 1970, 21.

⁶ *Systematische Theologie III*, Stuttgart 1966, 431.

⁷ So Fr. Mildenerger, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1981, 182; vgl. auch P. Tillich, *Auf der Grenze*. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, Stuttgart 1962.

⁸ H. Bürkle, *Über Paul Tillich: Theologen unserer Zeit* (hrsg. von L. Reinisch), München 1960, 83.

⁹ Deshalb reiht W. Weischedel das Werk Tillichs in die Gattung der philosophischen Theologie ein: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus II*, Darmstadt 1972, 87–111.

¹⁰ Vgl. dazu: *Die religiöse Substanz der Kultur*: GWW IX, Stuttgart 1967.

¹¹ Tillich setzt zur Kennzeichnung des Wesens des evangelischen Glaubens und Lebens den Begriff »Protestantismus«. Im katholischen Denken wird der Parallelbegriff »Katholizismus« mehr zur Kennzeichnung der äußeren kulturellen Ausdrucksform des Katholischen verwandt. Er soll aber hier (in Angleichung an Tillich) ebenfalls zur Bestimmung der Wesensart des Katholischen gebraucht werden.

und die Einbeziehung eines Metaphysischen im Sinne des Seins, des Absoluten und des Unbedingten gehört) und Theologie sagen kann: »Es gibt keine erlösende Ontologie; aber die ontologische Frage ist in der Frage nach der Erlösung enthalten«¹², und »der Glaube enthält die ontologische Frage«¹³. Das gilt freilich nicht im Sinne der Identifikation, sondern im Sinne dialektischer Verschränkung. Sie nimmt eine partielle Einheit des Entgegengesetzten an, eine Spannung zwischen polaren Elementen, die einander entgegenstehen, aber auch einander bedingen¹⁴.

Darin drückt sich ein Daseinsverständnis aus, das die Wirklichkeit in ihren dynamischen Strukturen (und nicht als statische Gegebenheit) erfaßt. Der Gegensatz ist deshalb kein absoluter und totaler, er enthält in der Negation das positive Moment als Voraussetzung und Bedingung in sich. Das führt zu einem dem Autor eigentümlichen dialektischen Denkverfahren, in welchem das »Nein« immer mit einem impliziten »Ja« verbunden ist, welche Verbindung (abkünftig vom Deutschen Idealismus und zumal von G. W. Fr. Hegel¹⁵) die Gedankenführung oftmals doppeldeutig erscheinen läßt.

Auf jeden Fall aber entspricht die dialektische Denkweise der Position »auf der Grenze«, welche trennt und doch auch verbindet; denn »in der Dialektik fordern sich Ja und Nein, Bejahung und Verneinung gegenseitig«¹⁶. So treibt die vorhandene Entgegensetzung das Denken zu einem Ausgleich, der in der Redeweise der Paradoxie gefunden wird, d. h. in Aussagen, welche die endliche Vernunft transzendieren, ohne ihr zu widersprechen¹⁷. Dabei bleibt freilich oftmals offen, ob das Entgegengesetzte wirklich zu einer Synthese zusammengeführt ist und die Einheit nicht letztlich doch bloß im Verbalen zustande kommt.

Das Paradoxe, wesentlich im Ärgernis der christlichen Botschaft angelegt¹⁸, ist deshalb keine bloße Redefigur, sondern Ausdruck der von Tillich vertretenen dynamischen Ontologie, die ihren Stempel auch der Theologie aufdrückt. Es berührt sich mit dem katholischen Verständnis des Mysteriums¹⁹ oder des Geheimnisses (ein Begriff, den Tillich nicht gleich häufig anwendet), unterscheidet sich aber von ihm nicht unwesentlich dadurch, daß das Glaubensmysterium (das sich in viele geheimnishafte Wahrheiten ausfaltet) im katholischen Verständnis auch nach erfolgter Offenbarung von der Vernunft nicht durchdrungen werden kann, während es im Tillichschen Sinne mehr religionsphilosophisch als das verstanden wird, was in der Offenbarung aufscheint und uns unbedingt angeht. Es ist das tremendum, das etwa in der Berufungsvision des Jesaja zutage tritt²⁰ und das weniger dem Intellekt zugeordnet ist als der religiösen Erfahrung, von der es auch im Erleben erfaßt werden kann. Das Mysterium ist bei Tillich identisch mit dem »Grund« wie auch mit dem »Ab-

¹² Biblische Religion und die Frage nach dem Sein: GWW V, Stuttgart 1964, 183.

¹³ Ebda., 170.

¹⁴ Offenbarung und Glaube: GWW VIII, Stuttgart 1970, 86.

¹⁵ Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, 69.

¹⁶ Ebda., 69.

¹⁷ Ebda., 70.

¹⁸ Systematische Theologie II, Stuttgart 1958, 102.

¹⁹ Ebda., I, 133.

²⁰ Ebda., I, 133.

grund« des Seins, den die Offenbarung dem Menschen eröffnet; es stellt wiederum eine dialektische Verbindung zwischen der Macht des Seins und der Bedrohung durch das Nichtsein dar²¹. Diese Bedrohung löst im Menschen den »Schock« der Endlichkeit aus, der aber durch die Macht des Seins überwunden wird.

Die dialektische Denkweise als Ausdruck einer dynamischen Ontologie findet ihre folgerichtige Fortsetzung in einer Methode der denkerischen Vermittlung der großen Gegensätze zwischen Gott und Mensch, zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen dem Naturalismus der rein empirischen Weltbetrachtung und dem Supranaturalismus der Annahme einer anderen höheren Welt (den Begriff des »Übernatürlichen« nimmt Tillich als Protestant wegen des darin angeblich enthaltenen ontologischen Dualismus ebensowenig an wie die Unterscheidung von »imago« und »similitudo«, natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit des Menschen²²). Sie erweist sich bei genauerem Hinblick als eine ausdrücklichere und konkretere Formung des Prinzips des Dialektischen für die theologische Erkenntnis und Einsicht. Sie läßt die vorhandene Wechselbeziehung zwischen den ontologischen Opposita hervortreten und beruht auf der Überzeugung, daß zwischen ihnen eine wirkliche Zuordnung besteht, die vor allem auf der Ebene der menschlichen Existenz zum Austrag kommt und hier ihre besondere Bedeutung gewinnt.

Der Mensch ist nämlich in einzigartiger Ausformung der ontologischen Dynamik das Seiende, in dessen Endlichkeit eine Frage eingeschlossen ist²³, dies aufgrund der dialektischen Spannung, in welcher er das Sein hat (weil es zu ihm gehört) und es zugleich auch nicht besitzt, weil er nicht über seine Macht verfügt. Aber »es besteht eine reale Korrelation zwischen dem Zustand des religiösen Ergriffenseins des Menschen und dem, was ihn ergreift«²⁴. Dies besagt in höchster Konkretion: »Gott ist die Antwort auf die in der menschlichen Existenz beschlossene Frage«²⁵, und: »Gott antwortet auf die Fragen des Menschen, und unter dem Eindruck von Gottes Antworten stellt der Mensch seine Fragen«²⁶. Hier wird wiederum trotz aller Gegensätzlichkeit eine Zusammengehörigkeit von Unendlichem und Endlichem, von Göttlichem und Menschlichem festgestellt, die einer einseitigen Transzendenzauffassung gänzlich widerstreitet, die aber auch das Problem aufkommen läßt, ob in diesem »Zirkel« zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen nicht das Endliche zur ausschlaggebenden Instanz wird. Es ist so zwar eine breite Basis für das Verstehen-Können der Offenbarung geschaffen, die Tillich wichtig erscheint für die Korrespondenz des Christentums mit den Ungläubigen und den nichtchristlichen Religionen. Aber das menschliche Verstehen droht hier zum Auswahlprinzip für das Göttliche zu werden²⁷, und die Abkehr vom Supranaturalismus droht im Naturalismus zu landen²⁸.

²¹ Ebda., 133 f.

²² Systematische Theologie I, 298.

²³ Ebda., 79.

²⁴ Ebda., 74.

²⁵ Ebda., 79.

²⁶ Ebda., 75.

²⁷ So H. Thielicke, *Der evangelische Glaube I*, Tübingen 1968, 39.

²⁸ St. Wittschier, a. a. O., 204–206.

Wenn das Prinzip der Korrelation für Tillich die intellektuelle wie auch die lehrhaft-kerygmatische Verbindung zum Unendlichen leistet, wird die religiös-existenzielle Verbindung zwischen den Polaritäten durch das sakramentale Prinzip geschaffen. Es nimmt bei Tillich im Gegensatz zu der von ihm diagnostizierten Sakramentsvergessenheit des modernen Protestantismus eine überaus wichtige (wenn auch wieder ganz eigenständige) Position ein. Das Sakramentale oder (allgemein) das Symbolische ist für ihn (in Abhängigkeit von R. Otto) die in allem endlich Seienden sichtbar werdende Bedeutung für das Unendliche, das Heilige und das Unbedingte. Schon die profanen Symbole eröffnen uns »nicht nur eine Einsicht in die Welt des Menschen, sondern auch verborgene Tiefen unseres eigenen Seins«²⁹. Das gilt erst recht für die religiösen Symbole, welche die Vermittlung (zeichenhaft, aber auch in Worten) zum Unbedingten leisten, freilich so, daß alle Symbole in ihrer Anschaulichkeit unter das kritische Nein des Unbedingten gestellt werden³⁰. Aber »die Sprache des Glaubens ist die Sprache der Symbole«³¹.

Die angeführten Strukturelemente des Tillichischen Denkens erweisen sich zugleich als Dispositionen, Vorbereitungen und Zugänge zum Problem des Ökumenischen. Das Stehen »auf der Grenze«, das dem Theologen faktisch die Überschau über alle Seinsbereiche in ihrer dialektischen Verkettung ermöglicht, kann an dem Gegensatz zwischen dem Katholischen und dem Protestantischen nicht vorübergehen. Im Gegenteil: Dieses »Stehen auf der Grenze«, das für den Existenztheologen Tillich immer auch die Ortsangabe für die menschliche Grenzsituation im ganzen ist, hat wesentlich auch mit der protestantischen Glaubensexistenz zu tun. Daraufhin kann Tillich auch sagen: Der Protestantismus selbst ist in seinem wesentlichen Bestand »das radikale Durchleben der Grenzsituation« (wie am Beispiel Luthers zu ersehen), welche auch die Verkündigung zu bestimmen hat³². Sie verleiht dem Protestantismus nach Tillich eine besondere Nähe zum modernen Menschen, der das Stigma des Bedrohtseins an sich trägt und so im Protestantischen seinen eigentlichen Partner findet. Darin kommt aber zugleich auch die Unterschiedenheit zum Katholischen in Sicht.

2) Die dialektische Negation des Katholischen

Der Gegensatz zum Katholischen (zunächst einmal unter Zurückstellung des in der Dialektik enthaltenen auch positiven Momentes dargestellt) ist eigentlich ein durchgehender und alle Einzelheiten umfassender Typus. Er drückt sich aber besonders deutlich in den drei Bereichen des Dogmatischen, des Sakramentalen und des Kirchlichen aus.

²⁹ Rechtfertigung und Zweifel: GWW VIII, 140.

³⁰ Religionsphilosophie, Stuttgart 1962, 114.

³¹ Rechtfertigung und Zweifel, 142; zum Sakramentsgedanken bei Tillich vgl. K. Nörenberg, *Analogia imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloh 1966.

³² Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, Stuttgart 1962, 122f.

Der Gegensatz zum Dogma der Kirche ergibt sich für Tillich nicht nur aus dem (beide Konfessionen betreffenden) historischen Befund der zwanghaften Indoktrination und der gewaltsamen Ketzerbekämpfung. Er liegt tiefer in dem katholischen Anspruch der Gleichsetzung des Unbedingten mit menschlich-kirchlichen Sätzen, die sich gar noch unfehlbar als Ausdruck gegenständlicher Wahrheit verstehen. Dem hält Tillich entgegen: »Die protestantische Theologie protestiert im Namen des protestantischen Prinzips gegen die Gleichsetzung dessen, was uns unbedingt angeht, mit irgendeiner Schöpfung der Kirche«³³. Dogmen sind nur Hinweise und Symbole für das Unbedingte und Heilige, das sich im Glauben als »Ergriffensein vom Unbedingten«³⁴ ereignet, das sich aber ebenso in den Sekten, in den Religionen und sogar im Profanen ereignen kann. In der dogmatischen Fixierung auf eine absolute Wahrheit, welche die universale Durchbruchskraft des Unbedingten in vielen anderen Formen des Bedingten verkennt, liegt der »Grund für die dogmatische Sterilität der römisch-katholischen Theologie«³⁵.

Das beweist sich für Tillich schon an dem christlichen Grunddogma, an der Trinität, die vom Katholizismus lehrhaft vergegenständlicht und so mißverstanden wird. Es geht bei der Trinität nicht um die objektivierbare Wahrheit von einer Wesenheit in drei Personen, sondern um eine »qualitative und keine quantitative Symbolisierung Gottes«³⁶. Es ist ein symbolischer Ausdruck für die Lebendigkeit Gottes und eine »Antwort auf Fragen, die in der menschlichen Situation enthalten sind«³⁷, vornehmlich auf die Frage des Menschen nach dem lebendigen Gott, der als Leben auch ein Element des Nichtseins an sich trägt, dieses Anderssein aber überwindet und so in einem unendlichen Prozeß seine Identität erhält³⁸. Das so verstandene Leben aber betrifft den Menschen im Hinblick auf die in ihm angelegte Spannung zwischen essentiell, existentiell und am universalen Leben partizipierenden Sein.

Der Gegensatz zum Dogma der Kirche drückt sich aber auch in der normalerweise weniger Schwierigkeiten bietenden Schöpfungslehre aus. Sie kann nicht als Bestimmung eines vorweltlichen Ereignisses verstanden werden, sondern als »grundlegende Aussage der Beziehung zwischen Gott und Welt. Sie ist das Korrelat zur Analyse der Endlichkeit des Menschen«³⁹. Da das göttliche Leben aber wesentlich schöpferisch verstanden werden muß, kommt es zu der unzutreffenden Schlußfolgerung, daß Gott sich in der Schöpfung selbst verwirklicht und »sich selbst schafft«⁴⁰, was gegen die Unterscheidung zwischen Unendlichem und Endlichem gerichtet ist und in die Nähe des auch bei Hegel anzuwendenden Pantheismus bzw. Theopanismus⁴¹ rückt.

³³ Systematische Theologie I, 48.

³⁴ Ebda., III, 145.

³⁵ Ebda., I, 47.

³⁶ Ebda., I, 265.

³⁷ Ebda., III, 327.

³⁸ Ebda., 325.

³⁹ Systematische Theologie I, 291.

⁴⁰ Ebda., 290; 291.

⁴¹ So K. Nörenberg, a. a. O., 120.

Aufgrund dieser Denkweise kann auch das kirchliche Erbsündendogma vor der Kritik Tillichs nicht bestehen. Sein unter dem Ausdruck des »Falls« aufgenommener Inhalt besagt wiederum kein zeithaft-heilsgeschichtliches Geschehen, sondern meint den aus der Analyse des Geschöpfes resultierenden Unterschied zwischen essentiell (im schöpferischen Grund Gottes potentiell verborgenem) und außerhalb Gottes aktuell existierendem Sein in endlicher Freiheit und im unabwendbaren Schicksal. Darum ist der »Fall« wiederum nur ein Symbol für die dem Menschen eignende Dialektik zwischen Essenz und Existenz, die mit dem Heraustreten des Geschöpfes aus dem göttlichen Lebensprozeß gegeben ist, so daß »die Vollendung der Schöpfung und der Anfang des Falls ein und dasselbe sind«⁴². In Konsequenz dieses Ansatzes muß die Entfremdung des Menschen von seiner Essenz (das Äquivalent der Sünde) mit der göttlichen Schöpfung in eins gesetzt werden.

Noch schärfer geht Tillich mit dem christologischen Dogma der Kirche ins Gericht, nicht zuletzt deshalb, weil »Jesus als der Christus« das Zentrum seiner christlichen Glaubensauffassung ist. Aber dieses Zentrum ist nicht vom Dogma des Chalcedonense zu erreichen; denn die Feststellung der Kirche, daß »Gott Mensch geworden ist«, besitzt nicht einmal den Charakter eines Paradoxes, sondern »sie ist sinnlos«⁴³. Das gilt ebenso von der Formel »Inkarnation des Logos«, die abergläubische Assoziationen von einem »Wandlungsmythos« weckt⁴⁴. Es kann nämlich nach Tillich keine neue ontologische Realität zwischen Gott und dem geschaffenen Menschen (den Gottmenschen) geben. Deshalb ist Jesus als der Christus nur der reine, wie alle geschaffene Mensch, in dem der Konflikt »zwischen der existentiellen Entfremdung des Menschen überwunden ist«⁴⁵, insofern in ihm die Macht des neuen Seins (welche die Gnade ist) anweist, an der die Menschen Anteil gewinnen können.

Die Negation des katholischen Dogmas findet erwartungsgemäß einen besonders drastischen Ausdruck im Bezug auf das Mariengeheimnis. Sein Entstehen verdankt sich der Tendenz zur »Erweiterung der Trinität« um eine Position »fast göttlichen Ranges«, die für viele heutige Katholiken »eine bei weitem größere Bedeutung als der ›Heilige Geist‹ besitzt«⁴⁶. Sie ist für den Katholizismus besonders im Hinblick auf die Jungfräulichkeit »eine ungeheuer symbolische Macht«, die aber im Protestantismus »gestorben« ist, weil hier kein Platz ist für eine vermittelnde Instanz in der Beziehung zu Gott⁴⁷, die im Grunde auch Christus nicht einnehmen kann, insofern sich in ihm nur das wesenhafte Menschsein zeigt⁴⁸.

An dieser Stelle ergibt sich ein zwangloser Übergang zur Negation des Symbolischen und des Sakramentalen im Katholizismus, das Tillich in eigengeprägter Form für sich und das authentische evangelische Christentum besonders beansprucht. Als »Mittlern des göttlichen Geistes«⁴⁹ kommt den Sakramenten (unter strenger Einbe-

⁴² Systematische Theologie I, 295.

⁴³ Systematische Theologie II, 204.

⁴⁴ Ebda., 105.

⁴⁵ Ebda., 137.

⁴⁶ Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 335.

⁴⁷ Ebda., I, 211.

⁴⁸ Ebda., II, 103.

⁴⁹ Ebda., III, 144.

ziehung des Wortes) eine hohe religiöse Bedeutung zu, die Tillich in seinem Hang zum »Pansakramentalismus«⁵⁰ sogar noch steigern möchte durch die Aufhebung des Unterschiedes zwischen den »großen Sakramenten« und den Sakramentalien⁵¹. Diese Hochschätzung des Sakramentalen, die dem modernen Protestantismus verlorengegangen ist, resultiert bei Tillich aus einer ganzheitlichen Auffassung des Menschen, die Leib, Geist, das Psychische und sogar das Tiefenpsychologische einschließt⁵². Dem Katholizismus wird zugestanden, daß er die Bedeutung des Sakramentalen erkannt und gewürdigt, aber sie zugleich zum anderen Extrem übersteigert hat, das der Autor als »Sakramentalismus« bezeichnet. Deshalb war schon die Reformation ein berechtigter »Generalangriff auf den römisch-katholischen Sakramentalismus«⁵³. Sein Wesen besteht in der objektiven »ex-opere-operato-Wirksamkeit« der heiligen Zeichen, in »unpersönlichen Akten einer magischen Technik« und in der angeblichen Bedeutungslosigkeit des Glaubens beim Empfang der Sakramente⁵⁴.

Die Kritik des katholischen Sakramentalismus findet verständlicherweise im Zentral- und Gipfelsakrament der Eucharistie ihr geeignetstes Objekt. Wenn Tillich sein eigenes Sakramentsverständnis dahingehend bestimmt, daß das Symbol »teilnimmt an der Macht dessen, was es symbolisiert« und daß es deshalb »Mittel des göttlichen Geistes werden kann«⁵⁵, so könnte man annehmen, daß er damit auch dem katholischen Eucharistieverständnis nahegekommen sei. Aber diese Vermutung trifft in Wirklichkeit nicht zu, insofern Tillich (aufgrund seiner lutherischen Voraussetzungen) die Transsubstantiationslehre verwirft und an ihr das Unwesen des Sakramentalismus demonstriert. In der Lehre von der Wesensverwandlung werde nämlich den Symbolen ihr Symbolcharakter geradezu genommen. Sie werden zu handgreiflichen Dingen und gegenständlichen Zeichen vergrößert, die als solche, d. h. in ihrem natürlichen Sein und ihren vorgegebenen Qualitäten Träger und Vermittler des Göttlichen sind. Das muß ausgeschlossen bleiben, weil etwas Geschöpfliches das Absolute und Unbedingte nicht enthalten kann und das Symbol mit dem Symbolisierten nicht zusammenfallen darf, sondern es nur transparent machen kann, und zwar nur dann, wenn der Mensch im Glauben von Gott ergriffen ist und die Korrelation zwischen dem Endlichen und der Offenbarung erfährt.

Hier kommt tatsächlich ein subtiler, aber doch folgenschwerer Unterschied zum katholischen Sakramentsverständnis zum Vorschein: Nach Tillich gehört zum Entstehen des Sakramentes der Glaube notwendig hinzu, weswegen auch die Eucharistie nur in der Korrelation von Glauben und materiellem Substrat entstehen kann. Erst der Glaube, der das materielle Zeichen ergreift, weil er zuvor vom Unbedingten ergriffen worden ist, macht das materielle Substrat zu einem Symbol, weshalb es als solches und in seiner Dinghaftigkeit nicht als Symbol angesehen werden kann. Es

⁵⁰ So St. Wittschier, a. a. O., 194f.

⁵¹ Systematische Theologie III, 145.

⁵² Ebda., II, 34.

⁵³ Ebda., III, 145.

⁵⁴ Ebda., 145f.

⁵⁵ Ebda., 147.

kann zwar zum Träger göttlicher Mächtigkeit werden: »Aber der Träger an und für sich macht nicht das Sakrament«⁵⁶.

Das materielle Zeichen besitzt als solches keine Transparenz für das Unbedingte-Göttliche, es empfängt diese erst im Akt des Glaubens. Im Rahmen der katholischen Transsubstantiationslehre, nach der Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden, erleidet das sakramentale Denken einen »Verlust der Transparenz des Göttlichen, insofern das Göttliche mit einem begrenzten Stück Wirklichkeit gleichgesetzt wird« und »Brot und Wein als heilige Objekte behandelt werden, die als solche wirksam sind und in einem Schrein aufbewahrt werden können. Es gibt [aber] nichts Heiliges außerhalb des lebendigen Glaubens«⁵⁷.

Wenn man deshalb (die Tillichsche Kennzeichnung der katholischen Sakraments- bzw. Eucharistieauffassung als »magisch« berichtend) von einer objektiven, realistischen und heilsimmanenten Sakramentalität sprechen könnte, bleibt sie bei Tillich subjektivistisch (d. h. vom persönlichen Glauben abhängig), idealistisch (d. h. sich im Geist bzw. im Heiligen Geist vollziehend) und transzendent (im Sinne des auf das im Zeichen nicht wirklich anwesenden, sondern im Glauben erfahrene, aber transzendente Unbedingte ausgerichtet). Es ist freilich fraglich, was bei einer solchen Auffassung von der behaupteten »Mächtigkeit der Symbole« noch übrigbleibt. Aber auf keinen Fall kann man bestreiten, daß Tillich mit diesem seinem bohrenden, die Unterschiede bis ins letzte verfolgenden Denken den protestantischen Ansatz in sonst nirgendwo erreichter Schärfe trifft und wiedergibt.

Von der Deutung der Eucharistie her ist nur ein kleiner Schritt zur Deutung und Ablehnung des katholischen Verständnisses der Liturgie und des Kultes. Zu diesem Bereich religiöser Wirklichkeit tritt (im Verhältnis zum für sich betrachteten Sakramentalen), wie Tillich richtig sieht, das Moment der den Kult tragenden und vollziehenden Gemeinschaft hinzu, was praktisch mit dem Moment des Kirchlichen und der Kirche gleichgesetzt werden kann. Der Kult, die Konkretisierung des Glaubens in symbolischen Handlungen, durch die »das Unbedingte im Praktischen realisiert werden soll«⁵⁸, und die ihn feiernde Gemeinde sind wesensnotwendige Bestandteile des religiösen Lebens, ohne welche die Gegenwart des Heiligen sich nicht lebensmäßig bezeugen könnte. Aber im katholisch-dogmatischen System sind diese beiden Wesensmomente wiederum entstellt und entwertet, zunächst durch die (schon erörterte) Mißdeutung des Sakramentalen, in welcher »die rituellen Glaubenssymbole in Objekte mit magischer Kraft verkehrt« werden und so »zum sakramentalen Aberglauben« führen⁵⁹. Danach geht das katholische Denken auch deshalb in die Irre, weil die »gesonderten Orte« und die »rituellen Handlungen« für »sich selber Heiligkeit beanspruchen«, wo doch das Heilige an jedem Ort gegenwärtig werden kann⁶⁰. Schließlich ist das Erleben des Unbedingten nicht an eine bestimmte Gruppe gebun-

⁵⁶ Natur und Sakrament: GWW VII, 121.

⁵⁷ Wesen und Wandel des Glaubens: GWW V, 152.

⁵⁸ Religionsphilosophie, 105.

⁵⁹ Wesen und Wandel des Glaubens: GWW VIII, 192.

⁶⁰ Natur und Sakrament: GWW VII, 120f.

den, zumal, wenn diese »an ein liturgisches Gesetz«⁶¹ gefesselt, den Kräften der Heteronomie, der Zweideutigkeit, der Ungerechtigkeit im sakramentalen Vorrang des Priesters⁶² ausgesetzt ist, wogegen sich schon die kultkritischen Worte der Propheten wandten. Die Teilnahme am Gottesdienst kann sogar aus Gründen einer tieferen persönlichen Erfahrung in der Meditation ohne geistlichen Verlust abgelehnt werden⁶³. Das Gegenwärtigwerden des Geistes fällt auch in der Gemeinschaft immer fragmentarisch aus⁶⁴. Das Wirken des Geistes kann eine Gruppe nur »für einen Augenblick zu einer heiligen Gemeinschaft« machen⁶⁵. Die Heiligkeit der Kirche ist deshalb »nicht abhängig von ihrem Kultus und ihrem Gottesdienst«⁶⁶. Die Etablierung einer hierarchischen Gruppe im Gottesdienst schließt die wahre Vermittlung des Geistes aus⁶⁷. Auch im liturgischen Glaubensausdruck muß die Kritik an ihm selbst vorhanden sein⁶⁸, sonst gerät er zu einem Surrogat des Unbedingten. Auch die Kritik der katholischen Auffassung vom Kultischen ist eindeutig und entschieden.

Die Negation des Katholischen durch Tillich in den drei wesentlichen Bereichen ist einschneidend und wesentlich, aber sie ist nach dem Gesetz der Dialektik keine totale. Das findet freilich seinen deutlichsten Ausdruck erst im Vergleich des Katholischen mit dem Protestantischen.

3) *Die dialektische Positivität des Protestantismus und das »protestantische Prinzip«*

Es leuchtet ein, daß die Negativität des Katholischen, auch wenn dies nicht immer gesagt wird, am Maßstab des Evangelischen erhoben und an ihm abgelesen wird. Dies könnte die Vermutung aufkommen lassen, daß Tillich den Protestantismus und den lutherischen Grund, auf dem er als Theologe steht⁶⁹ (obgleich zwischen den Liberalen und Orthodoxen die Mitte haltend), als schlechthin ideale Ausformung der christlichen Religion ausgeben wollte. Das geht aber schon wegen seines religionsphilosophischen Grundansatzes nicht, nach dem alle Religionen weit von der Wirklichkeit entfernt sind, auf die sie sich beziehen und berufen, so daß keine von ihnen einer unzweideutigen Selbstbejahung erliegen darf, die sie dem Aberglauben und der Hybris, d. h. auch der Irreligiosität, anheimfallen lassen würde⁷⁰. Darum kann der Autor beim Befassen mit dem Katholischen dieses Phänomen zwar aus seiner prote-

⁶¹ Das neue Sein, Stuttgart³ 1959, 129.

⁶² Systematische Theologie III, 237.

⁶³ Ebda., 271.

⁶⁴ Ebda., 166.

⁶⁵ Ebda., 167.

⁶⁶ Ebda., 196.

⁶⁷ Ebda., 220.

⁶⁸ Wesen und Wandel des Glaubens: GWW VIII, 131.

⁶⁹ Vgl. dazu H. Bürkle, a. a. O., 80.

⁷⁰ Prinzipien des Protestantismus: GWW VII, 133.

stantischen Grundeinstellung heraus kritisieren (zumal der Katholizismus den fundamentalen religionsphilosophischen Satz nicht anerkennt), aber er kann bei der Darstellung des Protestantismus diesen von der Kritik nicht ausnehmen, auch wenn die Positivität des Protestantischen und seine Überlegenheit gegenüber dem Katholischen vorausgesetzt wird. Aber diese Voraussetzung steht doch gerade auf dem Grunde der Überzeugung von der Unvollkommenheit und Gebrochenheit seiner Erscheinung, die der Gläubige zugleich bejahen und verneinen muß.

Dabei scheint die Verneinung sogar den vorherrschenden Part zu besetzen und die führende Rolle einzunehmen. Hier tritt der Autor in einen deutlichen (äußeren) Gegensatz zu den protestantischen Gemeinschaften und ihren Vertretern, denen es natürlich ein vitales Anliegen sein muß, den Standpunkt ihrer Kirche positiv zu vertreten. Alle diese Kirchen sind nämlich nicht gefeit vor dem katholischen Grundübel »der Selbstbejahung« und damit vor »Aberglauben und Hybris«⁷¹. Obgleich Tillich in kluger Abwägung der Für und Wider auch erkennt, daß ein totaler und dauernder Protest auch zerstörerisch wirken und zur Verflüchtigung alles Positiven führen kann, hält er doch mit resoluter Kritik an der Gestalt und der Erscheinung des evangelischen Christentums nicht zurück.

So läßt er sich in einem generalisierenden Urteil über die wechselvolle Geschichte der protestantischen Theologie und Glaubenshaltung wie folgt vernehmen: »Sie durchlief den doktrinären Legalismus der klassischen Orthodoxie, den enthusiastischen Subjektivismus des pietistischen Protestes und erlebte – beeinflusst durch die rationalistische Kritik der Aufklärungsphilosophen und ihrer theologischen Anhänger – die langsame Auflösung des reformatorischen Dogmas und des christlichen Dogmas überhaupt«⁷². Er bemängelt an der lutherischen Theologie das Desinteresse an der Individual- und Sozialethik⁷³. Hier räumt er dem »sektiererischen Protestantismus« sogar einen Vorzug ein, weil ihm die Errichtung der Gottesherrschaft auf Erden ein ähnliches Anliegen war wie dem mittelalterlichen Katholizismus⁷⁴. Er konzediert der Reformation und dem Protestantismus, daß sie das »autoritäre System der römischen Kirche durch die Kraft der biblischen Botschaft zerbrochen« haben, rügt aber gleichwohl, daß von ihnen die »Bibel selbst zu einem autoritären Prinzip« erhoben wurde, »das oft noch erdrückender war, als die Kirche selbst«⁷⁵. Besonders hart geht er mit der von ihm diagnostizierten Symbolfeindlichkeit des Protestantismus ins Gericht, welche den Intellektualismus der Predigt verursachte und die Botschaft humanistisch entleerte⁷⁶.

Mit Bezug auf die vom Protestantismus gelehrte Doppelung der Prinzipien (Material- und Formalprinzip) behauptet Tillich, daß es nur ein Prinzip geben könne: die Rechtfertigung. Aufgrund des Widerspruchs gegen die Schrift- und Lehrautorität

⁷¹ Ebda., 135.

⁷² Überwindung des Provinzialismus in der Theologie: GWW VIII, 14.

⁷³ Ebda., 14.

⁷⁴ Die christliche Hoffnung und ihre Wirkung in der Welt: ebda., 261.

⁷⁵ Autorität und Offenbarung: ebda., 67.

⁷⁶ Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie: ebda., 330.

seitens der Bibelkritik mußte die »religiöse Autonomie« zur Herrschaft gelangen als »der entleerte Schatten der Rechtfertigung«. Hier werde die »wesensmäßige Unzulänglichkeit des [heutigen] Protestantismus« sichtbar⁷⁷. Der Sieg des Humanismus und der Autonomie im Protestantismus habe diesen auch in der Christologie von der in den Religionen enthaltenen Grundoffenbarung abgeschnitten und Christus einer Isolierung überantwortet, von der er in der Schrift wie in der alten Kirche gänzlich frei gewesen sei⁷⁸.

Ebenso spricht Tillich von der »Erstarrung des Protestantismus« nach der Zeit der Reformatoren⁷⁹. Im Protestantismus sei (ebenso wie im Katholizismus) der paulinische Geistbegriff als Einheit von sakramentalem und ethischem Typus des Glaubens verkannt worden⁸⁰. Andererseits stehe der Protestantismus auch in der Gefahr, seine Glaubenssymbole zu vergötzen⁸¹. Durch seinen Protest gegen den sakramentalen Aberglauben hat er den wahren Sinn des rituellen Handelns und der Symbolik verfehlt⁸². Im Gegensatz zur gnadenhaften Rechtfertigung kam in der Orthodoxie wie im Pietismus sogar ein pelagianisches Moment der Selbsterlösung wieder zum Durchbruch⁸³.

Allgemein wird in den evangelischen Kirchen die in ihnen fortlaufende Profanisierung gerügt, so daß das im echten Religiösen vorhandene ekstatische Moment durch Lehre und Moral ersetzt wurde⁸⁴. Mit Bedauern wird auch auf das »Fehlen der Künste des Auges« verwiesen⁸⁵, das den Verlust der Wahrheit von der Leiblichkeit als Ende aller Wege Gottes anzeigt⁸⁶. Auch hat der Protestantismus seine Beziehung zur Mystik als Form ekstatischen Glaubens nicht verstanden⁸⁷. Selbst die Gegnerschaft gewisser Kreise des Protestantismus gegen seine eigene (Tillichs) Theologie wird kritisch beleuchtet und auf einen vergegenständlichten Gottesbegriff zurückgeführt, der die Metapher vom »Grund des Seins« nicht aufzunehmen vermag⁸⁸. Die dem Katholizismus vorgeworfene Verzerrung des Heiligen trifft letztlich auch den Protestantismus, und zwar wegen der zum Gegenteil gewandten Verflüchtigung des Heiligen ins Säkulare und Profane⁸⁹.

In all den aufgeführten Punkten (die noch vermehrbar wären) erweist sich Tillich als strenger Kritiker des evangelischen Christentums, genauso, wie er zuvor die katholische Kirche mit einschneidender Kritik bedachte. Daraus könnte man auf die gleiche Distanz des Autors zum Katholizismus wie zum Protestantismus schließen,

⁷⁷ Rechtfertigung und Zweifel: ebda., 85.

⁷⁸ Ebda., 98.

⁷⁹ Wesen und Wandel des Glaubens: ebda., 131.

⁸⁰ Ebda., 160.

⁸¹ Ebda., 176.

⁸² Ebda., 192.

⁸³ Systematische Theologie II, 94.

⁸⁴ Systematische Theologie III, 141.

⁸⁵ Ebda., 233.

⁸⁶ Ebda., 232 f.

⁸⁷ Ebda., 278.

⁸⁸ Ebda., 336.

⁸⁹ Ebda., 431.

denen beiden das Zweideutige und Fragile der verfaßten Religiosität anhaftet und aufgedeckt wird. Aber der Eindruck von einer hier bestehenden Parität trägt. Die Kritik am Katholischen erfolgt aus einer grundsätzlichen Antithese und Ablehnung heraus, die freilich (wie sich zeigen wird) ein Positives nicht gänzlich übersieht; die Kritik am Protestantismus geht dagegen vom Boden des Reformatorischen aus und ist im Grunde des evangelischen Christseins verwurzelt, konkret in der Reformation, die freilich auch unter einen neuen Verstehenshorizont gestellt werden muß.

Tillich steht im Einklang mit den Reformatoren, die »ein prophetisches Gericht«⁹⁰ (zunächst) über die römische Kirche gehalten haben, auch wenn sie nicht kritisch genug vorgingen und die eigene Kirche aussparten. Besondere Anerkennung zollt Tillich der religiösen Großtat Luthers, der »von neuem den Glauben als das Zentrum der Religion entdeckte«, daher den tief personalen, existentiellen und voluntativen Charakter des Glaubens wiedererstehen ließ, so daß er z. B. die sogenannte »fides implicita«⁹¹ unmöglich anerkennen konnte. Was Tillich an Luther besonders beeindruckt, ist die Vertretung des Grundsatzes, »daß keine Kirche das Recht hat, sich an die Stelle des Unbedingten zu setzen«⁹². Auf die Frage nach dem für das Gottesbild wesentlichen Verhältnis von göttlicher Liebe und göttlichem Gericht hat Luther eine Antwort gegeben, die für Tillich »ebenso genial wie paradox« ist und einem existentiellen Erfahrungsglauben entspricht: »Gottes eigentliches Werk ist Liebe, Gottes fremdes Werk ist Zorn«, worin sich die alles Leben durchwaltende Dialektik im Göttlichen verbirgt⁹³.

So wird der Eindruck einer Kongenialität Luthers mit dem eigenen Ansatz für Tillich immer klarer und schließlich so deutlich, daß er seine Konzeption vom neuen Sein des Christen mit Luthers zentralem Anliegen in der Rechtfertigungslehre gleichsetzen kann, nur, daß er in allem noch entschiedener und moderner eingestellt ist und die Rechtfertigung nicht des Glaubenden, sondern des (für die Neuzeit charakteristischen) Zweifelnden⁹⁴ als wesentlich erachtet. Mit Hilfe der von Tillich immer auch anerkannten ontologischen Denkmittel dringt er immer tiefer in das Wesen des Reformatorischen ein und anerkennt in der Rechtfertigung den »grundlegenden Ausdruck des protestantischen Prinzips«⁹⁵. Aber es ist eben nur ein Ausdruck, so daß das eigentliche Prinzip noch tiefer angesetzt werden muß und schließlich von Tillich in der »prophetischen Kritik der Religion«⁹⁶ und im religiösen Protest gefunden wird. Hier macht Tillich aus dem geschichtlich zu verstehenden zufälligen Begriff des Protestantismus einen Wesensbegriff und eine Wesenseinsicht. Sie beinhaltet »die Überwindung der Religion durch den göttlichen Geist und [ist] damit Ausdruck für den Sieg über die Zweideutigkeit der Religion«⁹⁷. Dieses Prinzip ist ein

⁹⁰ Zum Problem der Offenbarung: *GWV* VIII, 67.

⁹¹ »Glaube« in der jüdisch-christlichen Überlieferung: *ebda.*, 10.

⁹² *Wesen und Wandel des Glaubens*: *ebda.*, 177.

⁹³ *Das fremde Werk der Liebe*: *ebda.*, 199.

⁹⁴ *Rechtfertigung und Zweifel*: *ebda.*, 89.

⁹⁵ *Systematische Theologie III*, 257.

⁹⁶ *Ebda.*, 147.

⁹⁷ *Ebda.*, 281.

Grund »der universalen Wahrheit ...: die absolute Transzendenz, Hoheit und Majestät des Göttlichen, die kein menschliches Tun, sei es religiös oder profan, erreichen kann«⁹⁸.

Damit wird freilich auch klar, daß die vielfältige Kritik am Protestantismus sich am Maßstab des wesenhaft und prinzipiell Protestantischen orientiert und deshalb keine reine Negation darstellt, sondern im Verneinen gerade den positiven Grund des Protestantischen aufscheinen läßt, der viel wichtiger und wertbeständiger ist als die negativen Phänomene, die alle nur daraus resultieren, daß der normale durchschnittliche Protestantismus sich seines Wesensgrundes zuwenig bewußt war und ist. Das rechte Wissen um dieses Prinzip verleiht dem Protestantismus inmitten der Zweideutigkeiten aller institutionalisierten Religionen etwas ungemein Positives, etwas Überlegenes und Selbstgewisses, ähnlich der Selbstgewißheit der erlangten Rechtfertigung beim einzelnen: Es räumt in einem ungetrübten religiösen Affekt der Majestät Gottes die Ehre ein, es verleiht ihm die Fähigkeit zur ungeschmälerten Verbreitung der wahren christlichen Botschaft, es öffnet ihm aber auch den Weg zu den anderen Religionen und zu den profanen Systemen, weil die Kraft des prophetischen Protestes universalen Charakter besitzt. Alles, was im einzelnen über die Vorzüge des Protestantismus von Tillich ausgesagt wird: die Freiheit von allem Gesetzhaften und Hierarchischen, die Vertretung der Personwürde in der Situation der Krise und Entscheidung, die Unmittelbarkeit zu Gott im Glauben und in der Liebe, die Gemeinschaft im Geiste, das allgemeine Priestertum⁹⁹: dies alles geht aus dem protestantischen Urprinzip hervor. Es steht zwar immer auch unter dem Vorbehalt der Gefährdung und der Verkehrung, also im Horizont des Paradoxen und des Dialektischen, in dem immer auch der negative Gegensatz beachtet und bedacht werden muß, der gleichwohl den positiven Grund nicht aufhebt.

Deshalb geht dem prophetisch-protestantischen Prinzip auch der Gegensatz zum Katholischen nicht verloren. Aber er existiert nicht nur in der Weise der (oben dargestellten) Negation durch das Urprinzip, sondern er findet Ausdruck auch in der positiven Weise der Anerkennung von etwas Beständigem und Notwendigem. Das ist der Grund dafür, daß für die dialektische Spannung zwischen dem Katholischen und Protestantischen auch nach einer Einigung und Zusammenführung des Entgegengesetzten gesucht werden muß.

4) *Der Versuch einer Synthese*

Tillichs scharfe Analysen des Katholischen wie des Protestantischen bieten trotz ihrer beeindruckenden Intensität Anlaß zu manchen Fragen bezüglich ihrer Stimmigkeit. So kann sich der katholische Theologe des Eindrucks nicht erwehren, daß der Autor, der den Katholizismus gelegentlich als »Verzerrung« des Christlichen

⁹⁸ Prinzipien des Protestantismus: GWW VII, 135.

⁹⁹ Ebda., 135–140.

kennzeichnet, dessen authentisches Bild selbst verzerrt darstellt¹⁰⁰. Eine ähnliche Vermutung wäre auch bezüglich seiner Charakterisierung des Protestantismus anzustellen, die in der Tat von seiten der evangelischen Theologie (trotz vieler Zustimmung) auch angezweifelt wurde¹⁰¹. Die entscheidende Frage dürfte sich vor allem an die Stringenz des von Tillich formulierten »protestantischen Prinzips« richten, das einer bestimmten religionsphilosophischen Grundeinstellung entspringt und in seiner kritischen Anwendung nicht auf alle Phänomene des Protestantischen zuzutreffen scheint.

Das Eingehen auf solche Rückfragen würde aber den hier abgegrenzten ökumenischen Rahmen sprengen. Unter ökumenischem Aspekt ist den erwähnten kritischen Grundsatzfragen entgegenzuhalten, daß der Typologie der Konfessionen bei Tillich auch unabhängig von ihrer Stimmigkeit in Einzelheiten heuristische Bedeutung zukommt, die einen tieferen Blick in deren Wesen ermöglicht. Die Tatsache, daß die Kritik der Konfessionen im einzelnen zugespitzt und überscharf gehalten ist, wird wiederum gemildert durch die dialektische Methodik, mit deren Hilfe der Autor im Negativen immer auch einen Bezug zum Positiven und ein Moment der Bejahung eingeschlossen findet, welches die Negation nicht als gänzlich verwerflich erscheinen läßt, sondern sie als in die Synthese aufzunehmendes Moment anerkennt. Dies besagt für die katholisch/protestantische Dialektik nichts Geringeres, als daß »das evangelische Prinzip [ständige Ursache] von katholischer Wirklichkeit« ist und umgekehrt »das Katholische als Prinzip die Voraussetzung des evangelischen Prinzips« ist, »und zwar die konstante immanente Voraussetzung«¹⁰². Hier ist eine Zuordnung von Katholizismus und Protestantismus getroffen, die nach der harten Kennzeichnung der Gegensätze in überraschender Weise ein Einheitsmodell aufscheinen läßt.

Bei einer ersten Wertung der kontradiktorischen und konträren Aussagen über das Verhältnis der Konfessionen scheint eine Zusammenführung ein unmögliches Unterfangen zu sein. Aber Tillich hat dieses dem realistischen Denken Unmögliche dennoch als Ziel ausgegeben und »den leidenschaftlichen Versuch unternommen ..., die Spaltung von Katholizismus und Protestantismus zu überwinden ...«¹⁰³. Er hat diesem Versuch sogar ins einzelne gehende thematische Untersuchungen gewidmet, die, in zweifache Richtung gehend, *einmal* dem Nachweis dienen, daß der Protestantismus (in der von Tillich neu konzipierten existentiellen Form zwischen Liberalismus und Orthodoxie) des Katholischen bedarf, *andererseits* auch das Katholische auf Einschlüsse des Protestantischen angewiesen ist.

Der in die erstgenannte Richtung gehende Versuch steht unter dem Motto: »Das protestantische Prinzip allein genügt jedoch nicht; die katholische Substanz, die konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes, ist ebenso notwendig«¹⁰⁴. In diese Richtung ausschreitend, führt Tillich aus, daß der Protestantismus nicht nur

¹⁰⁰ Zur katholischen Kritik an Tillich vgl. u. a. St. Wittschie, 184–206.

¹⁰¹ H. Schütte, 86–75; vgl. Fr. Mildenerger, 182–184.

¹⁰² Rechtfertigung und Zweifel: GWV VIII, 86f.

¹⁰³ R. Lindner, Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft, Hamburg 1960, 49.

¹⁰⁴ Systematische Theologie III, 281.

prophetische Kritik ist, die ausgeht »von dem Jenseits des Seins und des Geistes« und von da aus beides in Frage stellt¹⁰⁵. Der Protestantismus kennt nicht nur das kritische Nein gegenüber den religiösen menschlichen Ausformungen des Absoluten, das ja, in reiner Ausschließlichkeit verstanden, jede Gemeinschaft und jede Kirche aufheben müßte. Vielmehr eignet dem Protestantismus auch das gestaltende Prinzip »wie irgendeiner anderen Wirklichkeit«¹⁰⁶, (wobei der Zusatz freilich auch erkennen läßt, daß die Gestaltungskraft offenbar nicht von der gleichen überseienden Herkunft ist wie die prophetische Kraft). Hier formuliert Tillich gegenüber einem totalen Kritizismus die realistische Einsicht: »Denn wenn alles kritisiert ist, so ist im Grunde nichts kritisiert, und den Vorteil hat das Bestehende, das unangetastet bleibt«¹⁰⁷. Darum bedarf auch der Protestantismus einer formenden Gestalt, die an einem konkreten Ideal gemessen wird und der rationalen Sphäre zugehört. Aber es muß sich um eine »Gestalt der Gnade« handeln.

Damit ist keine »unsichtbare Kirche« gemeint, jedoch auch keine solche, in welcher das Heilige und Gnadenhafte gegenständlich gefaßt und als »empirisch-übernatürliche Qualität« behauptet wird. Die gewünschte Gestalthaftigkeit existiert in der vergeistigten Form des Bedeutens und der Transparenz auf das Sein hin, was mehr sein soll als ein bloßer Hinweis auf die Transzendenz. Das Heilige und Gnadenhafte an dieser Qualität muß anschaulich, aber ungegenständlich sein und wirken. Es darf deshalb nicht, wie beim nachreformatorischen Protestantismus, mit der sichtbar gegebenen und verfügbaren Heiligen Schrift identifiziert und in der »reinen Lehre« fixiert werden, aber auch nicht in einem mönchisch-asketischen Stand konkretisiert werden. Ebensovienig darf sie gegründet sein in einem von A. Ritschl propagierten »Reiche sittlicher Persönlichkeiten«¹⁰⁸.

So bleibt dem Autor schließlich nur übrig, das eigentliche protestantische Gestaltungsprinzip in der Gestaltung des gläubigen persönlichen Lebens, »sei es im Sinne der sittlichen Persönlichkeit, sei es im Sinne frommen Erlebens«¹⁰⁹ angelegt zu sehen. Damit ist aber die Kraft der Gestaltung stark individualisiert, einseitig personalisiert und auf den einzelnen abgestellt. Das hier offensichtlich Fehlende wird ergänzt durch die Einbeziehung der Gemeinde in die gestaltenden Kräfte. Die Gemeinde darf sich aber nicht als höher qualifizierte Form über den gesellschaftlichen Formen verstehen, sondern als Ausdruck und Hindeutung auf das Transzendente. Deshalb darf sie sich auch von den profanen Gestalten der Sozietät nicht gegenständlich abgrenzen. Darum stellt sie auch nichts Festes und Unwandelbares dar. Sie ist ständig dem gesellschaftlichen Wechsel ausgesetzt. So kann der Autor z.B. auch im Kreis des religiösen Sozialismus, dem er sich zeitweise stark verpflichtet fühlte, eine Vorbereitung auf eine protestantische Gestalt der Gnade sehen.

¹⁰⁵ Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: GWW VII, 33.

¹⁰⁶ Ebda., 36.

¹⁰⁷ Ebda., 37.

¹⁰⁸ Ebda., 47.

¹⁰⁹ Ebda., 48.

An diesen vagen Bestimmungen des Gestalthaften im Protestantismus wird die Schwierigkeit einer Gestaltwerdung des Heiligen und der Gnade im Tillichischen Verständnis deutlich. Das gehört aber notwendig zur protestantischen Entgegenständlichung des Heiligen und zur Begründung alles Gestalthaften im Glauben und in der persönlichen Entscheidung. Trotz aller Mangelhaftigkeit dieser Bestimmung fühlt sich der Protestant Tillich hierin dem Katholizismus überlegen und fordert diesen auf, den Schritt zur Entgegenständlichung mitzuvollziehen. »Diesen Schritt muß sie [die katholische Kirche] machen«¹¹⁰.

Den umgekehrten Gedankenweg schlägt Tillich in dem schon im Titel außergeöhnlich erscheinenden Artikel über »Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus«¹¹¹ ein. Hier wird zunächst das Unterscheidende zwischen beiden Konfessionen weniger drastisch als zuvor (Magie – Dämonie – Vergegenständlichung als Merkmale des Katholischen) auf die Opposition zwischen dem »sakramental-kirchlichen« und dem »eschatologisch-prophetischen Religionstypus« zurückgeführt. Der Gegensatz erscheint zunächst aber auch so noch als der denkbar größte, wenn der Protestantismus u. a. als »die prophetische Kampfansage an die priesterliche Umwandlung der ›Gemeinde Gottes‹«¹¹² ausgegeben wird. Der Unterschied tritt in der gleichen Schärfe in der Auffassung vom Kirchesein hervor, wenn gesagt wird, daß »die organisierten, sichtbaren Kirchen keine göttliche Autorität haben und keine Gnaden vermitteln können«¹¹³. Tillich ist konsequent, wenn er, vom alles bestimmenden protestantischen Grundprinzip her urteilend, den Unterschied »auf jedes ihrer [der Konfessionen] Elemente« bezieht. Trotzdem werden diese beiden Typen als Verkörperung des Christentums in einer geschichtlich gewordenen Gestalt anerkannt, wobei keine von ihnen die umfassende Bedeutung des Christlichen ausschöpft.

Wenn man nun annehmen würde, daß diese beiden Typen, die in ihrer jetzigen Gestalt als fehlerhafte Gestalten des Christlichen anzusehen sind, auf ein »nachprotestantisches Christentum« hin überstiegen werden müßten¹¹⁴, so ist man überrascht zu hören, daß sie doch als relativ beständig anerkannt bleiben und füreinander bestimmt sind. Sie fungieren füreinander als ständige Korrekturen. Der Protestantismus bedarf des Katholischen zur Erhaltung seiner eigenen sakramentalen, formgebenden Elemente, der Katholizismus braucht das Protestantische für die geforderte Entgegenständlichung. Zwar ist in dieser Abhandlung die Angewiesenheit des Katholizismus auf den Protestantismus nicht ausdrücklich thematisiert. Aber die zuvor von Tillich ausgesprochene Forderung, daß der Katholizismus dem Moment des Freiheitlichen, Personalen und Prophetischen bei sich zum Durchbruch verhelfen müsse, ist nicht aufgegeben.

¹¹⁰ Ebda., 53.

¹¹¹ GWW VII, 124–132.

¹¹² Ebda., 125.

¹¹³ Ebda., 125.

¹¹⁴ Vgl. H. Schütte, 74.

Die gegenseitige Beziehung findet einen stark bildhaften Ausdruck in der Metapher, daß die katholische, die priesterlich-sakramentale Kirche mit ihrer Betonung der »Heiligkeit des Seins«, die Stellung der »Mutter« einnehme, der Protestantismus in seiner prophetisch-eschatologischen Stellung dagegen den »Vater« repräsentiere, die beide aufeinander angewiesen seien. Anders bliebe der Protestantismus ohne die sakramentale Stützung und müßte in den Säkularismus abgleiten, der Katholizismus ohne den prophetischen Impuls würde in der Erstarrung enden. Hier kehrt die frühere Formulierung wieder, daß das Katholische als Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes die »Substanz« darstelle, die für den Protestantismus notwendig sei, aber für sich allein genommen nicht genüge. Sie muß sich dem Kriterium des prophetischen Prinzips unterwerfen¹¹⁵. Abschließend heißt es: »Es kann weder der prophetische Typus des Christentums auf die Dauer ohne den priesterlichen Typus noch der eschatologische ohne den sakramentalen leben«¹¹⁶.

Nach der scharfen Zeichnung der Gegensätze und der Entschiedenheit der Vertretung des »protestantischen Prinzips« ist man über diesen scheinbar versöhnlichen Ausgleich am Ende erstaunt. Man fragt sich auch, ob damit die zuvor erhobenen Opposita zurückgenommen oder wenigstens relativiert seien, so daß auch die positive Erklärung möglich wird, wonach hier eine Aufhebung des dialektischen Ja und Nein bei der Beurteilung der Konfessionen in einer wahren Synthese geglückt sei.

Aber eine solche Interpretation ist an dem Denkweg Tillichs und an dem Befund der Texte nicht zu bewähren. Die Gegensätze, mit solcher Kraft und Intensität herausgearbeitet, bleiben vollauf in Geltung. Die beiden »Prinzipien« stehen einander weiter unvermittelt gegenüber, so daß auch ihre mögliche Vereinigung in einem höheren Dritten nicht erkennbar ist. Das Ganze kann somit nicht als ein mögliches Modell der Einigung ausgegeben werden. Die Dialektik des Ja und Nein ist nicht zu einer Synthese gebracht.

Was sich hier im Denken Tillichs »auf der Grenze« ereignet, ist etwas viel Schlichteres und Gewöhnlicheres. Es ist die Anerkennung der Existenz zweier Ausformungen des Christentums, die beide in ihrer Relativität und Uneigentlichkeit (die ein existentialistisch-prophetisches Denken niemals als absolut und wahr anerkennen kann) einander korrigieren können oder die (in noch positivem Ausdruck) voneinander lernen können. Schon bei der von Tillich angewandten Dialektik, in der angeblich das Katholische Voraussetzung des Evangelischen ist und umgekehrt, geht es nicht um Anerkennung gemeinsamer Inhalte und übereinstimmender Wahrheiten, sondern nur um die Übernahme gewisser Formelemente, Akzentuierungen und Gewichtungen. Das Protestantische soll vom katholischen Beispiel Anregungen für eine klarere äußere Formierung und sichtbare Konsistenz seines geistigen Wesens empfangen, das Katholische könnte am Luthertum den eschatologischen und prophetischen Zug anerkennen und sich von ihm inspirieren lassen. Die Anregung durch das Katholische kann für den Protestantismus nur den Sinn haben, die Vereinseitigungen des prophetischen Dynamismus zu korrigieren, und dies immer nach

¹¹⁵ Systematische Theologie III, 281.

¹¹⁶ Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus, 132.

Maßgabe des »protestantischen Prinzips«, das durch diese Anregungen nur um so überzeugender zur Geltung gelangen soll. Was hier als Vorschlag aufscheint, ist ein Wechselverhältnis gegenseitiger Korrekturen, das den Fortbestand des konfessionellen Programms förmlich zur Voraussetzung hat.

Dabei tritt auch die grundsätzliche Überlegenheit des protestantischen Prinzips über das katholische in Erscheinung; denn jenes kann und darf seine Dynamik nicht preisgeben, dieses aber wird im Bewußtsein der Kraft des Prophetischen dazu aufgefordert, auch seine Inhalte zu dynamisieren, d.h. zu relativieren und zu entgegenständlichen. Das ist der Sinn des (schon zitierten) Satzes, nach dem das Katholische den Schritt zum »protestantischen Prinzip« hin vollziehen müsse. Hier kommt wohl nicht das Bild einer Einigung in Sicht, sondern das eines Nebeneinanders unter Dominanz des »protestantischen Prinzips«.

Die am Tillichschen Entwurf hervortretenden charakteristischen Merkmale lassen unschwer auch ihre Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch erkennen. Die scharfen Analysen des philosophischen Theologen decken Tiefenschichten der ökumenischen Problematik auf, die dem heute vorherrschenden pragmatischen und erfolgsorientierten Denken verschlossen sind. Im Licht des »protestantischen Prinzips« Tillichs läßt sich so auch erkennen, daß die heute vorgeschlagenen »Lösungen« der »versöhnten Verschiedenheit« oder der »Komplementarität« keine Wiedervereinigung intendieren, sondern nur eine »Anerkennung« der einen durch die andere »Kirche« anstreben. Dabei verschafft sich (bewußt oder unbewußt) die Dominanz des protestantischen Prinzips auch wieder Geltung, wenn z. B. für die Anerkennung die gemeinsame Kommunion gefordert wird; denn das »prophetische Prinzip«, das auch die Lehre als etwas Offenes und Unabgeschlossenes versteht, vergibt sich nichts durch ein solches Zugeständnis, während das im Dogma konkretisierte und verleiblichte Katholische hier Abstriche an seinem Wesen machen müßte.

Trinitarische Bezüge des Mariengeheimnisses

Zur inneren Strukturierung

*Von Anton Ziegenaus, Augsburg**

Die empirische Wirklichkeit ist mehr als rohe ungeformte Masse, die sich höchstens noch in ihre chemischen Bestandteile zerlegen ließe. Vor allem der menschliche Leib ist mehr als eine Funktionseinheit, so dass in diesem Organismus oder zwischen zwei Menschen alles in Ordnung wäre, wenn – wie man im Deutschen sagt – die Chemie stimmt. Der Leib ist Symbol, Ausdruck für eine geistige Wirklichkeit. Dies bestätigen die aufrechte Gestalt oder auch die Hand, die im Gegensatz zum »festgestellten« Tier zu den vielfältigsten Diensten verwendet werden kann, entsprechend der freien geistigen Veranlagung des Menschen. Freude und Leid, Liebe und Hass, alles Geistige kann nur über den Leib, über seine Mimik und Gestik, Ausdruck finden.

Je mehr ein Mensch vom Geist bestimmt ist, umso vergeistigter ist sein Leib, und je stärker der Geist ist, umso mehr vergeistigt er den Leib. Die Symbol- und Ausdrucksfähigkeit des Leibes zeigt sich am deutlichsten am Leib Christi. In ihm ist das Wort Fleisch geworden (Joh 1,14), und wer Jesus sieht, hat den Vater gesehen (Joh 14,9). Der Leib Jesu ist transparent für den Vater. Ähnliches gilt von der Mariengestalt, die oft eine Christusikone genannt wird.

I. Der Beziehungs- und Symbolreichtum der Mariengestalt

Einem Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils zufolge »vereinigt Maria, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider«¹. Wie ausdrucksstark muss diese Gestalt sein, die die größten Glaubensgeheimnisse widerstrahlt!

Maria ist Mutter und Jungfrau zugleich, während unserer Erfahrung zufolge eine Frau nur eines von beiden sein kann. Maria ist beides, weil ihr Sohn Gott und Mensch ist, nach dem bekannten Wort des Athanasius: »Die Geburt aus der Jungfrau ist der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes«². In einer anderen Perspektive ist Maria Mutter und Braut: Mutter/Gottesmutter, weil sie bei der Inkarnation als Mutter mitgewirkt hat, Braut, weil sie den die menschliche Natur annehmenden

* Dieser und der folgende Artikel wurden als Referate auf dem Internationalen Mariologischen Kongress in Rom gehalten.

¹ LG 65.

² De incarn. 18.

Sohn aufgenommen hat. Nach Petrus Chrysologus war Maria schon bei ihrer Empfängnis als Braut Christus verlobt³. Papst Paul VI. nennt Maria »die erste und vollkommenste Jüngerin«, weil sie dem Willen Gottes vorbehaltlos Folge geleistet hat⁴, und mit Johannes Paul II. kann man von der Mutter und Jüngerin sprechen⁵. Dante spricht Maria an mit: Vergine madre, figlia del tuo Figlio⁶. Nennt Dante Maria wohl deshalb »Tochter deines Sohnes«, weil er ihr Schöpfer ist, so bezeichnet Pedro de San José⁷, ein spanischer Autor des 17. Jahrhunderts, Maria als Hija y Madre suya, seine Tochter und Mutter, wobei er in Parallele dazu Christus Padre e Hijo de su Madre juntamente (zugleich Vater und Sohn seiner Mutter) nennt. Pedro de San José beruft sich dabei auf Jes 7,14 und 9,5 (pater futuri saeculi). Weitere Titel und Anreden, die den Bezug Mariens zu ihrem Sohn auffächern, seien hier nur in aller Kürze erwähnt: Sie ist mater regis⁸, mater principis pacis⁹, mater capitis¹⁰. In Berufung auf die Väter nennt sie Paul VI. in Marialis Cultus¹¹ aula regis (Festsaal des Königs), thalamus Verbi (Brautgemach des Wortes) und templum domini (Tempel des Herrn).

Alle diese Anreden und Titel, die ohne Mühe vermehrt werden könnten, kennzeichnen eine gehaltvolle Fülle, die im Geheimnis der Inkarnation gründet. Diese Fülle wird häufig durch eine Art dialektischer Redeweise zum Ausdruck gebracht wie »Mutter und Jungfrau«, »Mutter und Braut« oder »Mutter und Tochter«.

Das zunächst Befremdende oder Unklare ist nun, dass die meisten dieser Titel Maria auch in ihren Bezügen zu den beiden anderen Personen der Trinität beigelegt werden.

Hier sei einmal der genuine Anteil des Heiligen Geistes bei der Inkarnation betrachtet. Die »Überschattung« (Lk 1,35) darf nun keineswegs im Sinn einer Zeugung oder der Vertretung eines menschlichen Vaters verstanden werden. Eine solche Vorstellung wird durch das Fehlen eines menschlichen Vaters im Neuen Testament und durch Assoziationen seitens mythologischer Erzählungen wachgerufen. Solche Assoziationen wurden schon von den Vätern energisch zurückgewiesen¹². Wäre der Heilige Geist der Erzeuger Jesu, wäre er sein Vater. Nun ist aber der Vater im Munde Jesu immer der, den die Theologie später die erste Person der Trinität nannte. In aller Kürze sei zur Unterscheidung der christlichen von der mythologischen Vorstellung erwähnt, dass dem mythologischen Modell zufolge der Sohn erst mit der Vereini-

³ Vgl. S. Alvarez Campos, *Corpus Marianum Patristicum*, VI, 6128.

⁴ *Marialis Cultus*, 35.

⁵ *Redemptoris Mater*, 20; vgl. A. Martínez Sierra, *María, Discipula del Señor*: *EstMar* 63 (1997) 203–217.

⁶ *Divina Commedia*, *Paradiso* 33,1.

⁷ Vgl. B. Monsegú, *La doctrina mariológica del Agustino Recoleta Fray Pedro de San José (1596–1651)*: *EstMar* 49 (1984), 251–296; hier: 259f.

⁸ So Ephräm, Gregor von Nazianz; vgl. Pius XII., *Ad coeli reginam*: Graber – Ziegenaus, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II.*, Regensburg 1997, Nr. 233.

⁹ Ebd. Nr. 320 (Paul VI., *Recurrans Mensis October*).

¹⁰ Ebd. 283 (Paul VI., *Proklamation der Mater Ecclesiae*).

¹¹ *Marialis Cultus* Nr. 26; Ebd. Nr. 354.

¹² Vgl. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte* (L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik V*, Aachen 1998), 241f, 149ff.

gung von Gottheit und menschlicher Frau entstanden ist und dann als Halb-gott eine Art Zwischenwesen war, dem christlichen Glauben zufolge Christus schon vor dem Beginn seines irdischen Lebens existiert hat und als der Sohn kein Halb-gott, sondern, wie es das Konzil von Nikaia formulierte, »wahrer Gott vom wahren Gott« ist. Das Wirken des Heiligen Geistes beim Entstehen Jesu ist also nicht zeugend, sondern schöpferisch, im Sinn von Gen 1,2 oder auch von Ps 104,30: »Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen.« Die Väter sprechen deshalb vom *spiritus creans*, vom *spiritus creator* oder von der *virtus creatrix*¹³. In der neueren theologischen Literatur wird oft ein pneumatologisches Defizit beklagt: Die Inkarnation werde fast ausschließlich unter dem Aspekt der Menschwerdung des ewigen Sohnes gesehen und die Vermittlung des Sohnes werde zu stark aus mariologischer Perspektive betrachtet. Insofern kann eine neue Betonung des Beitrags des Heiligen Geistes dieses angemahnte pneumatologische Defizit überwinden¹⁴. Freilich gibt es dann auch Übertreibungen, etwa wenn L. Boff Maria hypostatisch mit dem Heiligen Geist vereint und ihn gegenüber der Inkarnation des Sohnes als das weibliche Prinzip in Gott versteht¹⁵.

Nach diesen wichtigen Klarstellungen seien nun die Titel Mariens in ihrem Bezug zum Heiligen Geist aufgezählt. Sie wird – in klarer Abgrenzung von der Ehefrau und vom bloßen Geschöpf – mit dem Titel der Auserwählung »Braut des Heiligen Geistes« genannt; sie hat sich nach einem Wort des hl. Prudentius »mit dem Heiligen Geist vermählt«¹⁶. Der heute gebräuchliche Titel stieß im ersten Jahrtausend auf gewisse Reserven, weil er die Vaterschaft des Heiligen Geistes nahe legen könnte; doch wehrt die Braut-Bezeichnung eigentlich solche Vermutungen ab. Im Anschluss an 1 Kor 6,19 wird Maria in besonderem Grad als Tempel des Heiligen Geistes gepriesen. Er hat Mariens Jungfräulichkeit geheiligt, fruchtbar gemacht und sie zum Festsaal des Königs (*aula regis*), zum Brautgemach des Wortes, zum Tempel oder Gezelt des Herrn, zur Bundeslade und Arche der Heiligung ausgestattet, wie es Paul VI. in *Marialis Cultus*¹⁷ im Rückgriff auf die Väter formuliert hat. Da schließlich der Heilige Geist von Vater und Sohn in der Ewigkeit gehaucht ist, findet sich in der Tradition auch die Bezeichnung *mater Verbi (incarnati) spirantis Spiritum Sanctum*.

Mit welchen Titeln wird das Verhältnis zwischen Gott-Vater und Maria zum Ausdruck gebracht? In Bezug auf die Inkarnation des Sohnes spricht das Konzil von Chalkedon von der ewigen Zeugung aus dem Vater und der zeitlichen aus Maria. Jesus Christus ist Gottes und Mariä Sohn. Doch wäre eine Gleichstellung der Vaterschaft Gottes und der Mutterschaft Mariens eine theologische Verirrung. Maria bleibt der ewigen Vaterschaft untergeordnet und wird erst aufgrund der doppelten Sendungen – des Sohnes und des Heiligen Geistes – durch den Vater zur Mutter-

¹³ Zum Beleg vgl. ebd. 241f.

¹⁴ Vgl. dazu: K. Wittkemper, *Heiliger Geist*, ML 3, 108–112.

¹⁵ Vgl. L. Boff, *Ave Maria*, Düsseldorf ²1985; ders., *Das mütterliche Antlitz*, Düsseldorf ²1987.

¹⁶ Vgl. Johannes Paul II., *Redemptoris Mater*, 26 (Graber – Ziegenaus, *Marianische Weltrundschreiben*, Nr. 354) – K. Wittkemper, *Braut*: ML 1, 564–571.

¹⁷ Nr. 26 (Graber – Ziegenaus, *Marianische Weltrundschreiben*, 353).

schaft berufen. Maria wird ferner häufiger Braut des Vaters genannt¹⁸ und noch mehr Tochter des Vaters¹⁹. Diese Titel sollen später noch präziser bestimmt werden.

Für die besondere Beziehung Mariens zu den einzelnen Personen der Dreifaltigkeit wurden verschiedene Dreiklänge gefunden: Bei Rupert von Deutz begegnet der Ternar: »Braut des Vaters, Braut und Mutter des Sohnes, Tempel des Heiligen Geistes«²⁰. Mechthild von Magdeburg bevorzugt den Ternar: Braut des Vaters, Mutter des Sohnes, Freundin des Heiligen Geistes. Franz von Assisi gebraucht folgenden Ternar: »Tochter und Magd des erhabensten, höchsten Königs, des himmlischen Vaters, Mutter unseres heiligsten Herrn Jesus Christus, Braut des Heiligen Geistes«²¹. Schließlich sei noch die Formulierung von Pius XII. in seiner Radioansprache an das portugiesische Volk zitiert: *Filha primogenita do Padre y Mãe extrema do Verbo y Esposa predilecta do Espirito Santo.*

Ein Rückblick bestätigt die vielfältigen Bezüge zwischen Maria und der Trinität bzw. den einzelnen Personen der Trinität. Manche Binare, wie Tochter deines Sohnes, Mutter deines Schöpfers, tragen einen dialektischen Doppelakzent. Doch fällt auf, dass die einzelnen Termini nach Inhalt und Rangordnung variieren: Wenn z. B. Maria je nach dem einzelnen Autor »Braut des Vaters«, »Braut des Sohnes« und »Braut des Heiligen Geistes« genannt wird, ändert sich die Bedeutung von »Braut« je nach dem Bezug. Deshalb stellt sich im Folgenden die Aufgabe, den Gehalt dieser Titel und den Bezug der einzelnen trinitarischen Personen zu Maria zu vertiefen, indem man diese Bezeichnungen systematisch ordnet und strukturiert.

II. Der Ansatz: die ökonomische Trinität

Die Menschwerdung des ewigen Wortes bildet den Höhepunkt der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes. Während Gott zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hat, hat er am Ende der Tage nach Hebr 1,1f zu den Menschen durch seinen Sohn gesprochen. Sein Erscheinen markiert »die Fülle der Zeiten« (Gal 4,4; Eph 1,10). An diesem Höhepunkt in der Inkarnation des Sohnes hat Maria als Mutter aktiv mitgewirkt.

Um nun die vielfältigen Bezüge Mariens zu den einzelnen Personen der Trinität zu gewichten und zu ordnen, muss man von der Mitte der Mariologie ausgehen. Ohne in die Diskussion um das mariologische Fundamentalprinzip²² einsteigen zu wollen, kann man doch sagen, der Personalcharakter²³ ist durch ihre Gottesmutterchaft bestimmt, die über das biologische Moment hinaus ein gewisses Mitwirken am

¹⁸ Vgl. K. Wittkemper, Dreifaltigkeit: ML 2, 233–239.

¹⁹ Vgl. A. Ziegenaus, Tochter des ewigen Vaters: ders. (Hrsg.), *Mein Vater und Euer Vater*, Buttenwiesen 2000, 119–134.

²⁰ PL 169, 166.

²¹ Vgl. R. Cantalamessa, *Maria. Ein Spiegel für die Kirche*, Köln 1994, 93.

²² Vgl. L. Scheffczyk, *Fundamentalprinzip*: ML 2, 265 ff.

²³ Vgl. A. Ziegenaus, *Charakter*: ML 2, 19–24.

Heilswerk ihres Sohnes einschließt. Insofern ist die Sohn-Mutter-Beziehung grundlegend. Obwohl die Mutter aktiv zum Entstehen des Kindes beiträgt, hat der Sohn präexistiert und ist in seiner gottmenschlichen Einheit von der Mutter empfangen worden. Diese Mutterschaft umfasst also ein aktives Hervorbringen und ein passives Empfangen zugleich, die Mutter ist Jungfrau und Braut und Jüngerin.

Diese Zusammenhänge wurden z.T. erst im Verlauf der ersten Jahrhunderte bei zunehmender christologischer und mariologischer Reflexion bewusst. Die Geschichte des Theotokos-Titels darf als bekannt vorausgesetzt werden. Etwas komplexer verlief die Anerkennung Mariens als Braut Christi: Bewusstseinsbildend wirkten vor allem die gläubige Erkenntnis der *virginitas post partum*, durch die Maria zum Vorbild der Jungfrauen oder Bräute Christi (vgl. 1 Kor 7,25–35; Mk 2,20) wurde, und die allmähliche, von Ambrosius vollzogene Identifikation von Neuer Eva im mariologischen Sinn, der schon bei Justin belegt ist, und von Neuer Eva im ekklesiologischen Sinn, der schon im 2 Clem aufscheint. Aufgrund dieser Identifikation repräsentiert die Mutter Christi auch die Kirche als Braut Christi²⁴. Maria ist somit Mutter und Braut Christi oder genauer: als Mutter Christi zugleich seine Braut.

Dieser besondere Bezug der Mutter zur zweiten trinitarischen Person bildet also das Fundament jeder Mariologie. Diese Zentralität der Gottesmutterschaft wird auch vom Zweiten Vatikanum gelehrt: »Im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes auf erhabener Weise erlöst und mit ihm in enger und unauflöslicher Verbindung geeint, ist sie mit dieser höchsten Aufgabe und Würde beschenkt, die Mutter des Sohnes Gottes und *daher* die bevorzugte geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes zu sein«²⁵. *Praedilecta filia Patris* und *sacrarium Spiritus Sancti* ist also Maria aufgrund ihrer Würde als Gottesmutter.

Der Heilige Geist ist bei diesem Geschehen die schöpferische Mitursache für die Menschheit Christi und später für seine Erkenntnis (vgl. Joh 14,20.26; 16,13 ff), d. h. die Sendung des Geistes steht im Dienst der Sendung des Sohnes.

Die Heilsgeschichte hat also in Jesus Christus ihre Mitte, ist aber trinitarisch strukturiert. Um nun das Verhältnis Mariens zu den übrigen trinitarischen Personen näher zu bestimmen, sei von Röm 8,14–17 ausgegangen: »Denn, die vom Geist Gottes geleitet werden, die sind Söhne Gottes. Ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft (Sklaventums) empfangen, um euch von neuem zu fürchten, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater. Eben der Geist bezeugt es unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind. Sind wir Kinder Gottes, dann auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi, sofern wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.« Ähnlich lautet Gal 4,4–7.

Wie in der großen Heilsgeschichte der Sohn den Höhepunkt bildet, so ist auch der Glaubensweg des Einzelnen an den Christi gekoppelt. Paulus betont häufig die Mit-Existenz des Gläubigen mit Christus, wie folgende Formulierungen belegen: Miterben, mitbegrabenwerden, mitgekreuzigtwerden, leben mit Chr., miteinbezogen, mitgestaltet (vgl. mitleiden, mitverherrlicht: Röm 6,3–10; 8,29; Kol 2,12 f). Damit die-

²⁴ Vgl. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte*, Aachen 1998, 275–287.

²⁵ LG 53.

se Mitexistenz gelingt, muss der Geist aus der Sklaverei an die Sünde zur Sohnschaft (mit dem Sohn) befreien. Maria, die Immaculata, war nie Sklavin, sondern von ihrer personalen Bestimmung her immer Mutter und Braut des Sohnes, hat mitgelitten und ist mitverherrlicht worden, sie ist deshalb zu einem besonderen Mitsein mit dem Sohn berufen und kann als bevorzugte Tochter des Vaters »Abba« rufen.

Mariens Bezüge zu den einzelnen Personen der Trinität sind zwar gleich tief und gleich innig, entspringen aber ihrer besonderen Nähe zum Sohn. Die Benennung »Tochter des ewigen Vaters« ist nicht direkt der Bibel zu entnehmen, doch lässt sich aus dem besonderen Bezug Mariens zum Sein und zum Leben des Sohnes auch eine besondere Tochterschaft begründen. Aber auch der Heilige Geist hat in Hinblick auf diese Mutterschaft Maria von der Erbsünde bewahrt²⁶ und der Jungfrau Fruchtbarkeit verliehen.

Mögen auch Mariens Beziehungen zu den drei göttlichen Personen gleich tief gewesen sein, sind doch wegen der Zentralität der Sohnschaft nicht alle Titel gleichermaßen angemessen. Deshalb sind in der Geschichte der Mariologie manche erst verhältnismäßig spät²⁷ aufgekommen. Konkret sei die Ansicht vertreten, dass die Bezeichnung »Braut des Sohnes« oder »Braut Christi« theologisch angemessener ist als »Braut des Heiligen Geistes« oder »Braut des Vaters«. Der Titel »Braut des Heiligen Geistes«, der durch Lk 1,35 angeregt erscheint und sich auch in offiziellen Dokumenten eingebürgert hat, passt nicht nur deswegen weniger, weil die Braut-Bezeichnung schon durch die christologische mater-sponsa-Relation besetzt ist, sondern weil die alles durchdringende Beseelung des Geistes das Gegenüber überwindet, das bei der Braut-Relation mitausgesagt ist. Dies haben die Tradition und auch das Zweite Vatikanum erkannt, wenn sie Maria »Heiligtum (sacrarium) des Heiligen Geistes« nannten²⁸. Doch bleibt auch andererseits zu berücksichtigen, dass eine eigentümliche Beziehung einer göttlichen Person zu Maria bzw. einem Menschen auch zu einer entsprechenden Beziehung zu den anderen göttlichen Personen führt, auch wenn diese nicht durch die hypostatische Union hergestellt wird. Aber auch die Anrede für Christus »Vater und Sohn seiner Mutter« oder für Maria »seine Tochter und Mutter« passen weniger, weil hier »Vater« bzw. »Tochter« in einem Schöpfungskontext und nicht in dem familiär-personalen Mutter-Sohn-Zusammenhang gemeint sind.

Das Zweite Vatikanum wünscht eine kernige Marienverehrung und warnt vor »jeder falschen Übertreibung«²⁹. Manchmal drängt sich die Frage auf, ob die Freude an immer neuen Benennungen Mariens tatsächlich das Gespür für den Symbolreichtum dieser Gestalt schärft oder nicht vielmehr die klaren Strukturen verwischt.

²⁶ Pius IX. zitiert in *Ineffabilis Deus* die Konstitution Alexanders VII. *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, nach der Maria »durch die zuvorkommende Gnade des Heiligen Geistes von der Erbsünde bewahrt geblieben ist« (Graber – Ziegenaus, *Marianische Weltrundschreiben*, Nr. 9).

²⁷ Schon Ephräm begrüßt Christus: »Salve puer, cuius mater sponsa facta est casta« (Alvarez Campos, *Corpus Marianum Patristicum II*, 1339, 18); vgl. oben Anm. 3.

²⁸ Vgl. dazu: L. Scheffczyk, *Der trinitarische Bezug des Marien Geheimnisses: MSt XIII, Regensburg 2000*, 227–240, hier: 236.

²⁹ LG 67.

In der Kunst wurde der singulären Beziehung Mariens zu den trinitarischen Personen durch die Darstellung der gnadenhaften Aufnahme Mariens in die Trinität Ausdruck verliehen. Papst Pius XII. hatte in der schon erwähnten Radioansprache an das portugiesische Volk Maria als »zur Familie der Trinität gehörig« bezeichnet.

III. Maria als Abbild der Trinität

Da Kern und Mitte der Mariologie und der Bezüge Mariens zur Trinität die Gottesmutterchaft ist, handelt es sich um das Verhältnis zur ökonomischen Trinität. Maria ist der Konvergenzpunkt der beiden Sendungen Gottes und dadurch in einmaliger Weise ausgezeichnet.

Bezüge zur immanenten Trinität und den innertrinitarischen Hervorgängen sind hier zunächst nicht zu erwarten, weil Maria ein zeitliches Geschöpf ist, die Hervorgänge der immanenten Trinität jedoch in der zeitlosen Ewigkeit geschehen. Doch lassen sich bestimmte Analogien der Abbildhaftigkeit zwischen Trinität und Maria finden. Vor allem M. J. Scheeben hat solche Analogien herausgearbeitet. Scheeben sucht nach Analogien für den Hervorgang des Heiligen Geistes in der »gesellschaftlichen Ordnung der Personen«³⁰. Scheeben entfaltet hier eine allgemeine Symbolik, die dann in der Mariengestalt ihre übernatürliche Spitze erreichen wird.

Eine Analogie entdeckt Scheeben in der westlichen Sicht des Hervorgangs des Heiligen Geistes. Das Filioque besagt, dass dieser der Brennpunkt ist, in dem sich in gegenseitiger Liebe Vater und Sohn begegnen³¹. Diese Aufgabe, Vater und Sohn zu verbinden und ihre Einheit darzustellen, übernimmt nun nach Scheeben im menschlichen Bereich die Braut, die in ihrer idealen Stellung die Funktion der Gattin und Mutter einschließen. Insofern kann dann Scheeben von dieser Braut, die in concreto nur in Maria, der Neuen Eva, und der Braut und Mutter Christi, ihre Realisation findet, sagen, dass sie als »Seele der Familie« Vater und Sohn vermittele. Auch für die östliche Sicht eines Basilios oder Epiphanius mit der Formel *ex patre per filium* findet Scheeben eine Analogie wie »Wurzel-Stamm-Blüte« oder »Quelle-Strom-Abfluss«. Weil die Hervorgänge in fortlaufender Bewegung erscheinen und die vorhergehenden jeweils die nachfolgenden virtuell enthalten, spricht Scheeben von einer organischen Sicht. Eine weitere Analogie entdeckt Scheeben im Ursprung der Eva aus der Seite, d.h. aus dem Herzen des Mannes, ohne Zeugung, wie auch die Kirche als jungfräuliche Braut aus der Seite Christi entsprungen ist. In der Überhöhung dieses Ursprungs auf die Trinität habe Methodius den Heiligen Geist *costa verbi*, »Rippe des Wortes« genannt³².

³⁰ Vgl. M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik (= Dogm.) II § 122 (Überschrift); ferner: A. Ziegenaus, Maria als Abbild der Person des Heiligen Geistes (M. J. Scheeben): MSt VIII, 25–38.

³¹ Dogm. II 1020.

³² Ebd. n. 1024.

Im Schöpfungstraktat greift Scheeben noch einmal die Analogie zwischen dem Hervorgang des Heiligen Geistes und der Erschaffung der Frau auf. Allgemein gesteht Scheeben mit Gen 1,27 und 2,18–25 beiden Geschlechtern die gleiche Gottebenbildlichkeit zu. Die dem Mann gegebene Hilfe (*adiutorium simile sibi*: Gen 2,18) beziehe sich besonders auf die Zeugung; gerade deswegen müsse die Frau dem Mann ähnlich sein in der Natur und auch in der Würde der Gottebenbildlichkeit³³. In einer näheren Differenzierung erklärt er aber 1 Kor 11,7–16 (Der Mann »ist Gottes Abbild und Abglanz; die Frau aber ist des Mannes Abglanz«) in dem Sinn, dass der Mann wegen seiner aktiven, dominierenden und gebenden Funktion Bild Gottes im vollen Maße sei; die Frau sei zwar ebenfalls Bild Gottes, aber dann doch mehr passiv – man stoße sich nicht sofort an der sicher antiquierten Sprache Scheebens und lasse sich nicht den Blick für das Gemeinte trüben – und empfangend und insofern »gar nicht Bild Gottes, sondern eher umgekehrt Typus der Kreatur in ihrem Verhältnis zu Gott«³⁴.

Jedoch sieht Scheeben den Menschen nicht nur als Bild Gottes, sondern auch der Trinität. Die Frage lautet daher, »ob er (= der Mensch) eben vermöge und aufgrund seiner gottähnlichen Natur auch die Dreiheit der Personen nach ihren Unterschieden darstellen könne«³⁵. Scheeben, einen *sensus plenior* des Schrifttextes voraussetzend, bejaht diese Frage. Er sieht sogar ein doppeltes Gleichnis gegeben: Einmal im Geist des Menschen mit den drei Grundkräften *memoria* – *intellectus* – *voluntas*; durch die Akte der Erkenntnis und der Liebe werden die Ursprünge und Relationen in Gott nach ihrem geistigen Charakter dargestellt³⁶. Das andere Gleichnis vollzieht sich bei der Erschaffung der ersten Menschen: In einem schwierigen Gedankengang will Scheeben zeigen, dass Adam analog zur Zeugung des ewigen Sohnes von Gott allein gemacht worden und *imago Patris* bzw. *similitudo Filii* ist, die Frau aber, weil sie von Vater und Sohn aus der Seite Adams gebildet wurde, den Vater und Sohn verbindenden Hervorgang des Heiligen Geistes versinnbildet³⁷. Diese Weise der Bildung der Frau hat zwar nur einmal stattgefunden, bestimmt aber nach Scheeben bleibend das Verhältnis der Frau zum Mann.

Scheeben will jedoch mit der Analogie von der passiven Hauchung des Heiligen Geistes mit der Passivität der Frau keineswegs die Gleichrangigkeit der Geschlechter in Frage stellen: Sie sind zu gegenseitiger Liebe verpflichtet und die Entstehung der Frau aus der Seite Adams, wodurch der Ursprung der Kirche aus der Seite des sterbenden Christus vorgebildet werde, besagt den Ursprung aus dem Herzen; dadurch werde sowohl ein Herrschen als auch sklavisches Dienen ausgeschlossen.

Eine weitere Analogie entdeckt Scheeben in Gen 2,18. Wie Eva dem Adam ein *adiutorium simile* sein sollte, so auch Maria in Unterordnung und Verbindung mit Christus. Aber nicht nur als geschöpfliche Mutter ist Maria ihrem Sohn untergeord-

³³ Vgl. Dogm. III n. 365, 367.

³⁴ Vgl. Dogm. III n. 365 f.

³⁵ Ebd. n. 370.

³⁶ Ebd. n. 373.

³⁷ Vgl. ebd. 373, 375.

net, sondern auch aufgrund ihrer Nähe zum Heiligen Geist, der sie bei ihrem Lebensbeginn geheiligt hat. Dieser Heilige Geist ist zudem auf den ewigen Logos als sein Prinzip hingeordnet. In ihrer Hilfe, die Maria ihrem Sohn von der Inkarnation an bis zum Kreuzesopfer in Unterordnung und Verbindung geleistet hat, ist sie ein Abbild des Heiligen Geistes, der auf den Logos hingerichtet ist, aber in der Natur ihm gleich ist³⁸.

Nach diesen Darlegungen über die Analogien zwischen den innertrinitarischen Hervorgängen und der Entstehung des Menschen müssen dringend einige Fragen aufgegriffen werden: Zuerst sei die Frage beantwortet, warum in diesem Abschnitt nur Scheeben behandelt wurde, zumal dieser höchst spekulativ und schwierig ist. Die Konzentration auf Scheeben ist damit zu begründen, dass er nicht nur ein anerkannter Theologe und Mariologe, sondern als großartiger Kenner der Theologiegeschichte auch für die typologische Denkweise der Väter repräsentativ ist. Auf alle Väter im Einzelnen einzugehen, wäre in der Kürze der Zeit nicht möglich gewesen. Freilich ist dann auch zu klären, ob eine solche Typologie im Zeitalter der historisch-kritischen Methode noch überzeugen wird. Das eigentliche Problem, das sich hier stellt, ist die Inspiration der Heiligen Schrift und die Anerkennung einer hintergründigen Lenkung der einzelnen biblischen Aussagen. Schließlich wurde in diesem Abschnitt vor allem vom Heiligen Geist gehandelt. Scheeben ist sich zweifellos der christologischen Mitte jeder Mariologie bewusst; doch bildet gerade der Bezug Heiliger Geist – Maria einen Schwerpunkt in Scheebens Denken.

Auch wenn in diesem Abschnitt oft nur von der Frau, von Eva oder von ihrem Hervorgang aus der Seite des Mannes gesprochen wurde, ist der mariologische Bezug immer mitgegeben.

Drei Aspekte müssen nun in Hinblick auf das Abbildverhältnis Heiliger Geist – Maria besonders hervorgehoben werden. Einmal der Zusammenhang Empfangensein – Passivität – Kreatürlichkeit. Der Heilige Geist ist durch die passive Hauchung gekennzeichnet. Ihm entspricht im Rahmen der Gottebenbildlichkeit mehr, so Scheeben, das Passive und Empfangende der Frau, die dadurch aber nicht degradiert wird, sondern die Grundbestimmung der Kreatur und damit auch des Mannes symbolisiert. Maria ist daher das vom Heiligen Geist zum höchsten Maß von Empfänglichkeit vorbereitete und damit das Wesen der Kreatur am tiefsten ausdrückende Geschöpf. Diese Empfänglichkeit wurde einmal bei der Inkarnation des Logos und dann bei der Empfängnis der Opferfrucht aktuiert. Das Verdienst des Erlösungsopfers bleibt nämlich nicht gleichsam im Himmel verwahrt, vielmehr hat Maria »alle Heilsgnaden für die ganze Menschheit in Empfang und in Besitz genommen«³⁹. Nach dem Maß ihrer Empfänglichkeit wurde das Geschöpf Maria am höchsten erhoben.

Der zweite Aspekt ist der Vermittlungsgedanke. Wenn der Heilige Geist das Liebesband zwischen Vater und Sohn ist, wenn die Frau (Braut) zwischen Vater und Sohn vermittelt, muss auch der Mariengestalt sowohl als Repräsentantin des Heili-

³⁸ Dogm. V, n. 1610f.

³⁹ Ebd. V, n. 1810.

gen Geistes als auch von ihrer Bestimmung als Frau eine solche Vermittlung zukommen. Scheeben betont nun, dass Maria diese bräutlich-mütterliche Funktion einmal bei der Vermittlung des zweiten Adams, des Hauptes, an die Menschheit bei der Inkarnation und dann bei der Vermittlung der Heilsgnade an die Kirche ausübe. Die Unterordnung unter das Haupt ermöglicht aber zugleich die Vermittlung an die Glieder des Leibes. Die Symbolik des Herzens wird dabei immer betont⁴⁰. Wegen dieser Herzfunktion werden Maria, der Repräsentantin des Heiligen Geistes, nun ähnliche Tätigkeiten und Namen beigelegt wie der dritten trinitarischen Person: Maria tröstet, pflegt, vermittelt zwischen Gott und Kreatur, hegt und nährt, ist Paracleta, Hüterin, Erzieherin und Trösterin, sichtbares Unterpfund des Beistandes des Heiligen Geistes und vermittelndes Prinzip der Gnade⁴¹.

Eine weitere Analogie ergibt sich aus dem Verständnis des Heiligen Geistes als persongewordener Liebe zwischen Vater und Sohn. Diese Liebe ist nach außen »ausgegossen« worden (vgl. Röm 5,5) und vollendet gerade Maria zu einer vollkommenen Liebe, die sowohl ihren Sohn als auch allen Menschen gilt.

IV. Mariens besonderer Bezug zur Trinität: Zusammenfassender Rückblick

Wenn von Mariens besonderem Bezug zur Trinität zu handeln ist, kann Lk 1,35 nicht übergangen werden: »Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Geborene heilig genannt werden – Sohn Gottes.« Ob man hier schon eine bewusste triadische Formulierung vermuten darf, ist umstritten. Bei »Heiliger Geist« fehlt der Artikel, aber auch bei »Sohn Gottes«. Immerhin begegnen triadische Bilder schon bei der Taufe Jesu. Der Evangelist als der Geisttheologe hat bei der Abfassung seines Evangeliums wohl »Heiliger Geist« in einer trinitarischen Tendenz verstanden⁴².

Im ersten Abschnitt wurde auf die vielfältigen Bezeichnungen verwiesen, mit denen in der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte die Bezüge Mariens zu den einzelnen Personen der Trinität ausgedrückt wurden. Sie zeigen den einmaligen Reichtum dieser auserwählten Frau. Gerade die gleichsam dialektische Gegenüberstellung mancher Bezeichnungen hebt den Beziehungs- und Symbolreichtum Mariens hervor.

Diese vielfältigen Bezeichnungen sollten im zweiten Abschnitt geordnet werden. Nicht alle Namen sind gleichrangig und gleich alt. Zentral ist Mariens Bezug zu ihrem Sohn als dessen Mutter und Braut. Vor allem wurde Mariens Stellung im Rahmen der ökonomischen Trinität erörtert.

⁴⁰ Vgl. ebd. n. 1884–1888, 1627f.

⁴¹ Vgl. ebd. n 1624, 1630, 1769, 1816, 1824.

⁴² Vgl. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg ²1982, 55.

Die an Scheeben exemplifizierte Manifestation der innergöttlichen Hervorgänge an der Mariengestalt wird wahrscheinlich bei nicht wenigen auf Skepsis stoßen. Die hoch spekulative Weise, in der diese Erkenntnisse gewonnen wurden, wird wahrscheinlich die Skepsis noch steigern. Doch bleibt zu bedenken: Wenn Gott vor Grundlegung der Welt die Gläubigen zur Kindschaft vor ihm durch Jesus Christus vorherbestimmt hat (vgl. Eph 1,4) und wenn nach allgemeiner Auffassung nicht jede trinitarische Person in gleicher Weise zur Inkarnation »geeignet« war, dann ist schon in der immanenten Trinität eine gewisse Nähe des Sohnes zur Schöpfung und Menschwerdung und dann besonders auch zu Maria grundgelegt. Die heilsgeschichtliche Selbstmitteilung Gottes, die ökonomische Trinität, entspricht also den immanenten Hervorgängen. Ferner ist in der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes auf dem Weg der Menschwerdung immer auch seine Mutter eingeschlossen: Nach Ineffabilis Deus⁴³ war »die Erschaffung (Mariens) durch ein und dasselbe Dekret mit der Menschwerdung der göttlichen Weisheit von Gott beschlossen«. In dieser Mutter, der Neuen Eva und der Immaculata, ist der ursprüngliche Schöpfungsplan in aller Reinheit und Schönheit verwirklicht. Insofern sind, wenn überhaupt, trinitarische Spuren in der Schöpfung bei Maria am klarsten verwirklicht. Sie kann auch in Hinblick auf die immanente Trinität unter Berücksichtigung des analogen Sprechens »speculum trinitatis« genannt werden.

Die anthropologische Bedeutung dieser trinitarischen Bezüge liegt darin, dass wie Maria auch jeder Christ nicht einem Gott im unitaristischen Sinn gegenübersteht, wodurch – so etwa P. Tillich oder J. P. Sartre – der Mensch zu einem Objekt des übermächtigen Gottes degradiert würde, sondern im Heiligen Geist durch den Sohn und mit ihm dem Vater gegenübersteht, zu dem der Gläubige »Abba« sagen darf.

⁴³ Graber – Ziegenaus, Nr. 6.

Wie Maria vor dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes – Marianische Motive im Bereich der christlichen Mystik

Von Fritz Arnold, Rom

In der Konzilskonstitution über die Kirche heißt es im abschließenden Kapitel über Maria treffend: »Sie vereinigt die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wieder« (LG 65). Es ist in der Tat unmöglich, die Geschichte der abendländischen Spiritualität und Frömmigkeit zu verstehen, ohne auf die Rolle zu achten, die die Jungfrau Maria darin einnimmt¹. Im Blick auf Maria erschließen sich die tiefsten christlichen Wahrheiten in ihrer mystischen Tiefe von der Gottesgeburt im Menschen über das Hineingenommensein in sein Todesgeheimnis bis zum neuen Leben im Geist und der ewigen Vollendung in Gott.

Es gibt viele starke marianische Motive, die unmittelbar ins Auge springen, wie etwa die Parallele von Eva, Maria und Kirche, oder Maria als Mittlerin der Gnade, als Königin des Himmels. Aber es gibt auch andere Motive, wo der marianische Bezug mehr verborgen ist und wo es diesen hinter eher beiläufigen Aussagen herauszulesen gilt. Dies möchte ich in dieser Studie an zwei großen Grundmotiven herausarbeiten. Das eine stammt aus der sogenannten Inkarnationsmystik und ist bekannt unter dem Titel »Gottesgeburt in der Seele«, das andere aus der Passions- und Auferstehungsmystik und wird ausgedrückt mit dem Motiv der Umwandlung des Menschen. Bei beiden gibt es einen Bezug zu Maria.

Beim Thema Gottesgeburt: Wie Maria Christus vom Heiligen Geist empfangen, ihn in ihrem Schoß getragen und zur Welt gebracht hat, so soll die menschliche Seele Christus in sich empfangen, ihn wie in einem Mutterschoß bei sich tragen und durch ein geistliches Leben aus dem Glauben zur Welt bringen.

Beim Thema Umwandlung des Menschen: Wie Maria unter dem Kreuze Jesu stand, in schmerzvoller Weise das Leiden und den Tod Jesu erleben mußte, aber dann auch Zeugin seiner Auferstehung und Geistsendung wurde, so muß der geistliche Mensch durch schmerzvolle Umbruchprozesse hindurchgehen, um zu neuem Leben zu gelangen.

Und in beiden Fällen ist Maria Typus nicht nur für den Beginn, das Wachstum und die Verwandlung des geistlichen Lebens des einzelnen Christen, sondern auch und vor allem der Gemeinschaft der Glaubenden.

Mit der Wahl dieses Schwerpunkts hängt es auch zusammen, daß ich hier auf geistliche Autoren Bezug nehme, die in der Regel nicht direkt mit einer Marienmystik verbunden werden, wie etwa Meister Eckhart, Tauler, Angelus Silesius oder

¹ Vgl. die Studie von Jaroslav Pelikan, *Maria – 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte*, Freiburg 99.

Ignatius von Loyola, während eine Bezugnahme zu Bernhard von Clairvaux, dessen Name meist mit Marienmystik verbunden wird, unterbleibt.

I. Das Motiv der Gottesgeburt bei Meister Eckhart und Tauler

A. Das Ereignis der Gottesgeburt

Die Mystik von Meister Eckhart (1260–1328) und Johannes Tauler (1300–1361) gipfelt in dem Gedanken der Gottesgeburt im Menschen. Dieser Gedanke taucht bereits bei Origenes und Maximus Confessor auf. Er ist dort aus der Tauftheologie entwickelt worden, nach der der Christ in der Taufe aus dem Geist wiedergeboren wird. Der Mensch nimmt jetzt teil an der göttlichen Natur. Die Gnade der Erlösung wird an ihm wirksam und ermöglicht seine Vergöttlichung, ja wie bisweilen kühn formuliert wurde, seine »Gottwerdung«. »Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde.« An diese bekannte Formulierung anknüpfend kann Athanasius sagen: »Durch unsere Teilnahme am Heiligen Geist werden wir in die Gottheit eingewoben«². Freilich ist eine solche kühne Aussage auch für pantheistische Mißverständnisse anfällig. Aber der wertvolle Gedanke der wachsenden Vergöttlichung des Menschen hat sich in der Geschichte durchgehalten.

In der christlichen Mystik des Mittelalters wird dieser Gedanke mit dem Begriff der Gottesgeburt in der menschlichen Seele ausgedrückt. Danach will Gott seine Präsenz in unserer Welt nicht auf seine historische Geburt aus der Jungfrau Maria in Betlehem beschränken, sondern darüber hinaus fortsetzen und in jedem Glaubenden neu geboren werden. Durch diese Gottesgeburt geschieht innige Vereinigung mit Gott. Implizit ist daher beim Sprechen von der Gottesgeburt von Anfang an auch auf die Gottesgebälerin Bezug genommen. Am stärksten und ausdrücklichsten kommt dies bei Angelus Silesius zur Sprache. »Ich muß Maria sein und Gott aus mir gebären, soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren«³. Und nochmals von dem gleichen Autor, der eigentlich Johannes Scheffler (1624–1677) hieß: »Wird Christus tausendmal zu Betlehem geboren und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verlorren«⁴.

Mit diesen Gedanken hat Angelus Silesius die Gedankenwelt eines Meister Eckhart und Johannes Tauler weiterentwickelt, die diese Ideen schon fast 400 Jahre früher als Angelus Silesius vorgetragen haben. Nach Meister Eckhart geschieht die Gottesgeburt »im Innersten der Seele, im Fünklein der Vernunft«⁵: »Gottes Wort,

² Athanasius, Orationen gegen die Arianer, III, 24, zitiert nach Pelikan, Maria, a. a. O. 114.

³ Angelus Silesius, Der cherubinische Wandersmann Nr. 23, zitiert nach Angelus Silesius, Der Himmel ist in Dir, hrsg. Gerhard Wehr, Zürich 82, 56.

⁴ Ebd. 56.

⁵ Meister Eckhart in der Reihe: Gotteserfahrung und Wege in die Welt (= GWW), hrsg. Dietmar Mieth, Freiburg 86, 175; vgl. Meister Eckhart, Die Deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts (Bd. 2), hrsg. Franz Pfeiffer, Aalen 1966 (= EP), Predigt Nr. 2.

einmal dem Fleische nach geboren, will für die, welche danach verlangen, immerfort geistlich geboren werden«⁶. Jeder Christ soll wie Maria Gott in seiner Zeit und Geschichte zur Welt bringen. Sein Schüler Johannes Tauler hat diese Gedanken noch ausführlicher dargestellt.

1. Die dreifache Geburt Gottes nach Johannes Tauler

Tauler spricht von der dreifachen Geburt des Sohnes: vor aller Zeit aus dem Vater, in der Zeit aus der Jungfrau Maria in Bethlehem und schließlich Geburt des Sohnes in der Seele des einzelnen Christen.

a) Ewige Geburt des Wortes aus dem Vater vor aller Zeit

Er spricht von der »ersten väterlichen Geburt, in der der Vater seinen Sohn in Ewigkeit gebiert«⁷. Diese Geburt kam dadurch zustande, daß der Vater »infolge des Überflusses seiner reichen, über alles menschliche Sein weit hinausgehenden Güte« sich nicht in sich selbst verschließen konnte, sondern sich ausgießen und mitteilen mußte. Und im Wohlgefallen an seiner Mitteilung »strömt seine unaussprechliche Liebe aus, der Heilige Geist«⁸. Man beachte hier, daß dem Vater auch mütterliche Züge zugesprochen werden. Der Vater gebiert den Sohn vor aller Zeit.

b) Historische Geburt Jesu durch Maria in Bethlehem

Die zweite Geburt ist für ihn die historische Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria. Tauler meditiert die hinlänglich bekannten biblischen Aussagen, unterstreicht aber als bedeutsam, daß Maria als Jungfrau empfing. Als Jungfrau ist sie »äußerlich unfruchtbar, innen aber reich an Früchten«⁹. »Maria war tauglich nur zu göttlichen Dingen; inwendig sollte sie viel Frucht bringen«¹⁰.

Nach den biblischen Aussagen vollzog sich das größte Ereignis der Menschheitsgeschichte, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, nicht in spektakulärer Weise, sondern ganz im Verborgenen, in Armut, in der Fremde. Der Evangelist Lukas erzählt, wie sich Josef mit seiner schwangeren Frau Maria auf den Weg macht, um sich in Bethlehem, in der Stadt Davids gemäß den Vorschriften des Kaisers Augustus in Steuerlisten einschreiben zu lassen. Der Evangelist weist darauf hin, daß sie dort keine Herberge finden. Die Menschen haben keinen Platz für Josef und Maria und für das Kind, das sie in ihrem Schoß trägt. So müssen sie in einem Stall übernachten. Und dort, in der Fremde, bringt Maria ihr Kind zur Welt, einen Knaben. »Sie wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe« (Lk 2,7). Das Johannes-evangelium beschreibt den gleichen Sachverhalt mit den Worten: »Er kam in sein Ei-

⁶ Meister Eckhart in: GWW, a. a. O. 176; vgl. EP Predigt Nr. 26.

⁷ Tauler in: GWW, hrsg. Louise Gnädinger, Freiburg 83, 66. Vgl. Die Predigten Taulers, hrsg. Ferdinand Vetter, Berlin 1910 (= TV), Predigt Nr. 1.

⁸ Vgl. Tauler in: GWW, a. a. O. 66.

⁹ Tauler in: GWW 70; vgl. TV Nr. 1.

¹⁰ Ebd. 70.

gentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11). Das Unbeheimatetsein wird Jesus begleiten von der Krippe bis zum Kreuz.

Wir brauchen helllichtige Augen, um inmitten solcher Armseligkeit das verborgene Göttliche wahrzunehmen. Allzuleicht gehen wir an seiner Göttlichkeit vorüber, weil wir die innere Größe inmitten seiner Niedrigkeit nicht zu sehen vermögen. Nur wenige erspüren das Göttliche seiner Herkunft: die Hirten auf dem Feld, der greise Simeon und die Witwe Hanna im Tempel. Andere bekommen Angst wie Herodes und reagieren mit blinder Wut. So müssen Jesus, Maria und Josef fliehen. Das Geschick Jesu ist von Anfang an bedroht. Aber es ist auch umfungen von der Treue Gottes.

c) Gottesgeburt in der Seele

Zurück zu Tauler. Tauler schreitet von der historischen Geburt Jesu in Bethlehem fort zur Gottesgeburt der Seele, die sich im Stall unseres Lebens abspielt. Diese Gottesgeburt kann geschehen, wenn der Mensch sowohl durch eigenes Bemühen wie durch Gottes Handeln innerlich ganz leer geworden ist. »Gehst Du ganz aus Dir aus, so geht Gott ohne allen Zweifel ganz ein, weder mehr noch weniger, so viel aus, so viel ein«¹¹. Tauler benutzt als Vergleichspunkt die Berufung des Abraham, die sowohl Auszug aus dem Gewohnten wie Verheißung neuen Lebens beinhaltet. Alles Gut, das Gott verheißt, ist die göttliche Geburt, sie ist allein gut. Sein Land und seine Äcker zurücklassen, das bedeutet seine sinnlichen Vorstellungen und irdischen Neigungen zurücklassen. Wenn der Mensch ungehindert von seinem eigenen Ich lebt, bringt er viele Frucht, alle Tage, unzählige Male.

2. *Bereitung für die Gottesgeburt in der Seele*

Bevor es zur Gottesgeburt in unserem Inneren kommen kann, bedürfen wir der Reinigung unseres Seelengrundes. Der Gottesgeburt vorgelagert ist ein schmerzlicher und demütigender Prozeß der Loslösung.

a) Durch Reinigung des Seelengrundes

Unser inneres Auge bedarf der Läuterung, da es von dicken, zähen Häuten überzogen ist und deswegen nicht in die Tiefe blicken kann. »Da ist so manche scheußliche Haut darübergezogen, gerade so zäh wie Ochsenstirne«¹². Die Läuterungsarbeit besteht im Abschälen und Abdecken von verfestigten Schichten. Tauler vergleicht die Arbeit mit dem Abschälen einer Zwiebel, wo immer neue Schichten abgehoben werden müssen. Schließlich wird man entdecken, daß der eigene Grund sich in einem schlimmen Zustand befindet. So manches Unkraut ist dort emporgewachsen. Tauler ermahnt seine Zuhörer, daß sie die demütigende Wahrnehmung dieser Wirklichkeit zulassen sollen. »Laßt dies euer Fegfeuer sein«¹³. Die Versuchung ist groß,

¹¹ Ebd. 69.

¹² Ebd. 50.

¹³ Ebd. 50.

durch Fürbitten, Wallfahrten und anderes mehr Gott zu bitten, daß wir so bleiben dürfen wie wir jetzt sind. Aber Gott mutet uns manche Enttäuschung zu, um uns in die Tiefe zu führen.

b) Durch Sammlung der Seelenkräfte

Damit uns die Gottesgeburt geschenkt werden kann, müssen wir zu einer inneren Sammlung unserer Seelenkräfte kommen. »Dazu muß eine kraftvolle Einkehr geschehen, ein Einholen, ein inwendiges Versammeln aller Kräfte, der untersten wie der obersten, und dazu muß eine Vereinigung aus aller Zerstreuung geschehen, denn vereinte Dinge haben stets mehr Kraft«¹⁴. »Wenn alle Kräfte versammelt sind, die sinnlichen und die begehrenden und die bewegenden Kräfte, hinein in das Oberste, in den Grund, so ist dies der Eingang. Danach soll da vor sich gehen ein Ausgang, ja ein Überstieg aus sich selber und über sich selber«¹⁵. Wir müssen alle Eigenart unseres Wollens und Begehrens aufgeben, so daß nur ein nacktes, reines Meinen Gottes verbleibt. Tauler lädt seine Zuhörer ein, sich selbst bedingungslos Gott zu übergeben.

c) Durch inneres Leerwerden

Von der göttlichen Fruchtbarkeit des inneren Leerwerdens spricht sehr häufig Meister Eckhart: »Gott kann nichts unausgefüllt und leer zurücklassen. Daß etwas unausgefüllt und leer ist, das kann der Gott der Schöpfung nicht dulden«¹⁶. »Gäbe es irgend etwas Leeres unter dem Himmel, was immer es sei, groß oder klein, der Himmel zöge es entweder zu sich hinauf oder er müßte sich herniederneigen und müßte es mit sich erfüllen«¹⁷. Nach Meister Eckhart zieht jede Leere wie ein Naturgesetz Gott an. Des Menschen Leere wirkt auf Gott wie ein Sog. Der geschaffene Abgrund des Menschen ruft den ungeschaffenen Abgrund Gottes herbei. »Wann immer Gott dich bereit findet, muß er wirken und sich in dich ergießen«¹⁸. »Je mehr du dich selber zur Einöde machst und je unwissender von allem du bist, desto näher kommst du ihm«¹⁹. Die Erfahrung von Leere ist für uns oft auch eine Dunkelheitserfahrung. So fragt Meister Eckhart: »Was ist diese Finsternis? Was ist ihr Name?« Und er antwortet darauf: »Ihr Name lautet nicht anders als Möglichkeit zur Empfängnis. Anlage zur Empfängnis, in der du vollendet wirst«²⁰.

B. Wie Maria Jungfrau und Mutter sein

Mit dem Motiv der Gottesgeburt engstens verbunden ist das Motiv der Empfängnis Gottes durch die Jungfrau. Im Credo bekennen wir: »Empfangen vom Heiligen

¹⁴ Ebd. 68.

¹⁵ Ebd. 68.

¹⁶ Meister Eckhart in: GWW 177; vgl. EP Predigt Nr. 27.

¹⁷ Ebd. 177.

¹⁸ Ebd. 176.

¹⁹ Ebd. 174.

²⁰ Ebd. 173.

Geist, geboren von der Jungfrau Maria«. Daß Maria zugleich Jungfrau und Mutter ist, ist der Kirche seit den ersten Jahrhunderten wichtig. Für Meister Eckhart und Tauler ist dies ebenfalls ein wichtiges Thema. Maria als Jungfrau und Mutter ist für sie die herausragende Gestalt, die sowohl innere Loslösung wie göttliche Fruchtbarkeit realisiert.

1. Empfänglich für Gott und fruchtbar für die Menschen

Nach Meister Eckhart mußte »der Mensch, von dem Jesus empfangen wurde, unbedingt Jungfrau sein. Er muß so frei sein, wie er war, als er noch gar nicht existierte«²¹. »Daß so ein Mensch ›Jungfrau‹ ist, das nimmt ihm von allen Werken, die er einmal getan hat, nichts weg; aber es läßt ihn zugleich gehorsam und frei sein. Gleiches kann sich nur mit Gleichem verbinden. Darum muß der Mensch, der den freien und gehorsamen Jesus empfangen will, selbst frei und gehorsam sein, ›Magd‹ und ›Jungfrau‹«²².

Aber »wäre der Mensch stets in diesem Sinn Jungfrau, er würde nichts hervorbringen, sondern bliebe unfruchtbar. Wenn er Früchte bringen will, so muß er unbedingt auch ›Frau‹ werden. ›Frau‹ ist der erhabenste Name für die Seele, viel schöner noch als ›Jungfrau‹«²³.

»Daß ein Mensch Gott in sich empfängt, das ist eine gute Sache, und soweit er das kann, ist er ›Jungfrau‹. Daß aber Gott im Menschen fruchtbar werde, das ist noch besser; denn Dankbarkeit für ein Geschenk ist allein, es fruchtbar auszuschöpfen. Der Geist, der dies kann, ist gleichsam ›Frau‹ und ›Mutter‹«²⁴. »Jungfräulichkeit allein ist zu nichts nütze, wenn nicht die Fruchtbarkeit hinzukommt«²⁵.

»Die Bindung an das eigene Ich in jedem Werk nimmt Dir die Freiheit, in diesem gegenwärtigen Augenblick Gott gehorsam zu sein und seiner Eingebung zu folgen ... Dann kommst Du nicht weiter voran und produzierst nichts mehr, bevor die vorgenommene Sache erledigt ist, die Du Dir als Deine eigene in den Kopf gesetzt hast«²⁶. Bevor Du Deinen Plan ausgeführt hast, hast Du keinen inneren Frieden. Für Meister Eckhart ist dies Kinderkriegen in Jahresfrist. Die Frucht geht aus Deinem eigenen kleinen Werk hervor und nicht aus der Freiheit, daher ist sie so klein wie Du selbst. »Eine Jungfrau, die zugleich Frau ist, die frei und unbehindert durch ihr eigenes Ich lebt, ist Gott und sich selbst immer gleich nahe. Sie bringt wie der Baum im Evangelium viele Früchte hervor, sie bringt Frucht alle Tage, hundertmal, tausendmal, unzählige Male«²⁷.

²¹ Meister Eckhart, in: GWW 114; vgl. auch Meister Eckhart, Die deutschen Werke, hrsg. von J. Quint, Bd. III, Stuttgart 60, 481.

²² Meister Eckhart, in: GWW, a. a. O. 114.

²³ Ebd. 115.

²⁴ Ebd. 115.

²⁵ Ebd. 115.

²⁶ Ebd. 115.

²⁷ Ebd. 116.

2. Im Heute leben

Von hier ist es nicht weit zu dem Gedanken des Ignatius von Loyola (1491–1556), daß wir Gott finden können in allen Dingen. Wir können Gott finden in allem, was uns jeweils heute begegnet. Dieser Gedanke wurde für den Jesuiten de Caussade SJ (1675–1751) bestimmend. Zur Beschreibung seiner Spiritualität prägte er den Begriff vom »Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks«. Dabei ist für ihn die Haltung Mariens gegenüber der Botschaft des Engels von tiefer Bedeutung. Ihre Antwort: »Mir geschehe nach Deinem Wort«, enthält nach ihm alle mystische Theologie unserer Vorfahren. Alles wurde bei ihr reduziert zu der schlichten Selbstübergabe der Seele an den Willen des Vaters.²⁸

Heiligkeit besteht für ihn in einer einzigen Sache, in der Treue zu Gottes Plan, in der liebenden Annahme von allem, was Gott in jedem Moment uns schickt. Die Annahme des Willens Gottes ist für ihn ein Schatz, der überall zu finden ist. Er ist uns in jedem Moment und an jedem Platz angeboten. Alle Geschöpfe, ob sie uns freundlich oder feindlich gesinnt sind, teilen uns diesen Schatz mit.²⁹ Das eine Notwendige kann von der Seele immer im gegenwärtigen Augenblick gefunden werden. Der gegenwärtige Augenblick bekommt dadurch einen quasi-sakramentalen Charakter. »Deine Leiden, Deine Taten, Deine Absichten sind die sakramentalen Zeichen, unter denen sich Gott selbst Dir hingibt«³⁰.

3. Stille und Fruchtbarkeit

Um den Anruf Gottes in der Haltung Mariens aufnehmen zu können, bedarf es eines Raumes der Stille in unserem Leben. Die Stille kann unser Leben fruchtbar machen. Edith Stein (1891–1942) drückt das treffend mit den Worten aus: »Je gesammelter ein Mensch im Innersten seiner Seele lebt, um so größer ist die Ausstrahlung, die von ihm ausgeht und andere in seinen Bann zieht. Um so stärker trägt aber auch alles freie geistige Verhalten den Stempel der persönlichen Eigenart, die im Innersten der Seele beheimatet ist«³¹. Solche Menschen können den Anruf Gottes, der auch in unserer Zeit an uns ergeht, wahrnehmen und sich darauf einlassen. Je stärker im Menschen das Feuer der Liebe Gottes zu brennen beginnt, desto mehr erwacht in ihm auch die Sehnsucht, große Taten für Gott zu vollbringen. Sein Leben wird in höchstem Maß fruchtbar für die Umwelt. Kontemplatives Leben ruft nicht selten regste Aktivität für die Welt hervor. Intensive Gottesbegegnung befähigt den Menschen, der Welt und den Mitmenschen neu und wesentlicher zu begegnen mit tieferem Interesse und größerem Verantwortungsgefühl. So ist etwa für Teresa von Avila die Zeit, in der sie ihre tiefsten mystischen Erfahrungen hatte und diese in ihrem berühmten geistlichen Buch »Die innere Burg« niederschrieb, zugleich die Zeit ihres größten apostolischen Einsatzes, in der sie zwischen Burgos und Sevilla unter denk-

²⁸ Vgl. J. P. Caussade, *Self-Abandonment to Divine Providence*, Illinois 87, 3.

²⁹ Vgl. ebd. 5.

³⁰ Vgl. ebd. 82.

³¹ Edith Stein, *Endliches und Unendliches Sein*, Freiburg 86, 405.

bar größten Strapazen hin- und herreiste und verschiedene Klöster gründete. Die Kraft der Gottverbundenheit befähigte sie und viele heiligmäßige Menschen, kraftvoll in die Welt hineinzuwirken. So wurde ihr Leben für die Menschen, mit denen sie lebten, überaus fruchtbar.

C. Frucht der Gottesgeburt – Heranwachsen Jesu im Menschen

Der geistliche Weg des einzelnen ist ein langer Weg des Wachstums. Die Gottesgeburt ist nur der Anfang eines langen Prozesses. Das in uns geborene Kind will in einem geistlichen Wachstums- und Reifungsprozeß heranwachsen bis zur Vollgestalt. Gregor von Nyssa drückt dies treffend aus: »Das in uns geborene Kind ist Jesus, der in denen, die ihn aufnehmen, auf unterschiedliche Weise heranwächst, an Alter, Weisheit und Gnade. Denn er ist nicht in jedem der Gleiche. Nach dem Gnadenmaß dessen, erscheint er vielmehr als Kind, als Heranwachsender und schließlich als Vollendeter«³².

Und ganz ähnliche Gedanken finden wir bei einem bekannten Theologen unserer Zeit, bei Romano Guardini (1885–1968). In seiner berühmten Schrift »Der Herr« lesen wir: »In jedem Christen lebt Christus gleichsam sein Leben neu, ist zuerst Kind und reift dann heran, bis er das volle Alter des mündigen Christen erreicht. Daran aber wächst er, daß der Glaube wächst, die Liebe erstarkt, der Christ sich immer klarer seines Christseins bewußt wird und mit immer größerer Tiefe und Verantwortung sein Christus-Dasein lebt«³³.

Wie Jesus in der Nähe Mariens heranwuchs bis zur Vollgestalt, so will Christus im Innern des einzelnen Menschen heranwachsen.³⁴ Mögen wir uns der Ehre bewußt sein, daß unser Inneres Christus beherbergt, daß es ein Tempel des Heiligen Geistes ist, und mögen wir den dreifaltigen Gott, der zu uns kommen will und in uns wohnen will (vgl. Joh 14,23), entsprechend würdig beherbergen.

D. Empfängnis und Geburt der Kirche in der Kraft des Geistes

1. Gemeinsames Beten um das Kommen des Geistes

Wie Maria Christus in sich empfangen hat und zur Welt gebracht hat, so wird auch die Kirche in der Kraft des Geistes empfangen und schließlich geboren. Christliches Leben als Gemeinschaft der Glaubenden beginnt damit, daß die Glaubenden zusammenkommen, um sich miteinander auf Gott als ihren Ursprung auszurichten, um miteinander zu beten – wie Maria zusammen mit den Aposteln um das Kommen des Heiligen Geistes gebetet hat. Die Tage zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten sind Vorbereitung auf die Geburt der Kirche in der Kraft des Geistes. Wie Maria neun Monate lang Christus in ihrem Schoß getragen hat, so beteten die Apostel zu-

³² Gregor von Nyssa, Kommentar zum Hohen Lied, zitiert nach E. Biser, Glaubensprognose, Köln 91, 291.

³³ Romano Guardini, Der Herr, Würzburg 64, 542.

³⁴ Vgl. Fritz Arnold, Wie Maria werden – wachsen – wirken, St. Ottilien 99, 45–79.

sammen mit Maria neun Tage um das Kommen des Geistes. Die Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten bringt die Situation des Unvollendeten in besonderer Weise zum Ausdruck. »Schon« und »noch nicht« sind treffende Kategorien, um diesen Zustand des Unvollendeten zu beschreiben. Entscheidendes Neues hat »schon« angefangen, aber es ist »noch nicht« vollendet. Christus ist heimgekehrt zum Vater. Er hat seinen Jüngern den Geist Gottes versprochen. Aber dieser Geist ist noch nicht über sie ausgegossen. Die Jünger sind ausgerüstet mit der Ostererfahrung, mit der Erfahrung, daß Christus nach Leid und Tod ihnen nahe bleibt, aber sie sind noch nicht befähigt, in seinem Namen zu handeln. Sie kommen daher zusammen, verschließen aus Furcht vor den Juden die Türen und beten zusammen. Die Zwischenzeit der Ungewißheit ist eine Zeit des Betens um das Kommen des Geistes. So bereiten sie sich auf das Kommende vor.

2. Geburt der Kirche in der Kraft des Geistes

Die Geburt der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden geschah in der Kraft des Geistes am Pfingstfest. Der Geist Gottes sprengt die Türen auf, hinter denen sich die Jünger aus Furcht vor den Juden eingesperrt hatten. Er macht aus den furchtsamen Jüngern mutige Apostel. Und er befähigt sie, voll Kraft hinauszugehen in alle Welt. Der Geist Gottes kommt in Sturm und Feuer, im Zeichen von Urgewalten, die man nicht bändigen kann. Mit unbändiger Energie kommt er auf jeden einzelnen herab und erfüllt zugleich das ganze Haus. Er kommt auf jeden einzelnen herab in seiner Individualität und Einmaligkeit, und er schafft zugleich eine geisterfüllte Atmosphäre. Durch Gottes Geist werden die Jünger befähigt, so zu sprechen, daß Menschen verschiedenster Nationalität und Herkunft sie verstehen können. Menschlicher Stolz und menschliche Überheblichkeit hatten dazu geführt, daß die Menschen einander nicht mehr verstehen konnten. Sie wollten einen Turm zum Himmel bauen, um es Gott gleichzutun. Aber die Überheblichkeit führte zur Entzweiung. Gottes Geist ermöglicht nun wieder, Wege zueinander zu finden, Abgründe zu überbrücken. Er achtet unsere Freiheit, ist aber zugleich bemüht, diese von innen her zu gewinnen.

3. Wirken aus der Kraft des Geistes in der Geschichte

Der Geist Gottes drängt die junge Kirche, das Evangelium aller Welt zu verkünden. Wer von diesem Geist erfüllt ist, in dem wird ein missionarischer Eifer wach, der ihn in alle Welt hinaustreibt. So wächst die Kirche und breitet sich in den verschiedensten Kulturen aus.³⁵

In der Apostelgeschichte heißt es, daß am Pfingsttag Maria mit den Aposteln zusammen ist, als der Geist Gottes auf sie herabkommt. Die spirituelle Tradition sieht Maria gegenwärtig in der jungen Kirche inmitten der Apostel, sie unterstützend im Gebet, aber auch bereit, beratend zur Seite zu stehen.

³⁵ Vgl. ebd. 111–140.

II. Das Motiv der Umwandlung des Menschen bei Johannes vom Kreuz – Mitvollzug des Geheimnisses von Tod und Auferstehung Jesu Christi

Ein sehr zentrales Motiv der christlichen Mystik ist die Umwandlung des Menschen, die sich im Mitvollzug des Geheimnisses von Tod und Auferstehung Jesu zeigt. Schon Paulus spricht im Römerbrief davon, daß wir in der Taufe mit Christus gekreuzigt werden, um so mit ihm zu einem neuen Leben aufzuerstehen. Wer Jesus nahekommt, wird auch in das Geheimnis seines Leidens hineingenommen, erfährt aber auch die göttliche Kraft der Auferstehung.

In einzigartiger Weise wurde dieser Gedanke in der Mystik von Johannes vom Kreuz (1542–1591) thematisiert. Wer sich auf den dreifaltigen Gott einläßt, setzt sich einem Transformationsprozeß aus, der durch eine Phase der Dunklen Nacht der Sinne und des Geistes führt und ihn so grundlegend verwandelt. Johannes vom Kreuz benutzt verschiedene Bilder, um dieses Phänomen zu beschreiben, wie etwa das Bild des Feuers, das ein Stück Holz erfaßt und es verwandelt, oder das Durchwachen einer Nacht, beginnend mit dem Untergang der Sonne am Ende eines Tages und endend mit dem Aufgang der Sonne am nächsten Tag. Er benutzt auch biblische Motive wie etwa den Auszug aus Ägypten, die Wüstenwanderung und den Einzug ins Gelobte Land. Ein marianisches Motiv ist bei ihm jedoch kaum zu finden. Zwar gibt es in seinen Gedichten einige Hinweise auf Maria. Aber sie beziehen sich meist auf die Verkündigungsszene, einmal auf die Hochzeit zu Kana. Lediglich in seiner Schrift »Das Lied der Liebe« kommt er bei seinen Ausführungen über den Verwandlungsprozeß des Menschen einmal kurz auf den Leidensweg Mariens zu sprechen. Bisweilen läßt Gott die Seele »mitfühlen und mitleiden, damit sie mehr Verdienste gewinne und sich mehr in der Liebe entflamme oder in anderer Absicht, wie er es bei der Jungfrau Maria und dem hl. Paulus tat«³⁶. Das sind sehr spärliche Aussagen über Maria.

Dabei wäre Maria zweifellos ein hervorragendes Beispiel gewesen, um die grundlegende Verwandlung angesichts des Kreuzes und der Auferstehung Jesu zu beschreiben. Hat sie doch in einzigartiger Weise das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi, ihres Sohnes, erlebt, war davon betroffen und wurde dadurch verwandelt.³⁷ Im Blick auf biblische Aussagen, auf Gedanken von Mechthild von Magdeburg (1212–1294) und Maria von Agreda (1602–1665) soll hier das marianische Motiv im christlichen Transformationsprozeß herausgearbeitet werden. Es soll gezeigt werden, daß das Leben Mariens auch so etwas wie eine Dunkle Nacht der Sinne und des Geistes kennt, aber daß sie durch diese Dunkelheit hindurch zum neuen Leben des Auferstandenen findet.

³⁶ Johannes vom Kreuz, Das Lied der Liebe (26,10), Einsiedeln 92, 135.

³⁷ Vgl. Fritz Arnold, Wie Maria werden – wachsen – wirken, a. a. O. 34–43.

A. Maria vor dem Geheimnis des Kreuzes

1. Maria und der Gekreuzigte

Maria muß unter dem Kreuz ihren lieben Sohn, den Sohn der göttlichen Verheißung, hergeben. Unter großen Schmerzen geht für sie die Zeit der Mutterschaft Jesu zu Ende. Und doch bekommt sie eine neue Mutterschaft zugesprochen. Ihr wird »der Jünger, den Jesus liebte« als ihr Sohn anvertraut.

Während des Passionswegs muß Jesus mit ansehen, wie sein Werk – äußerlich gesehen – zusammenbricht. Einer der Seinen verrät ihn für dreißig Silberlinge. Während Jesus Todesangst leidet, schlafen seine Jünger. Als Jesus gefangengenommen wird, retten die Jünger ihr nacktes Leben. Jesus muß seinen letzten Weg ohne menschliche Nähe durchstehen. So finden wir unter dem Kreuz nicht Petrus, das Haupt der Kirche, und auch nicht die anderen Jünger, wohl aber Maria und den Jünger, den Jesus liebte. Diese beiden bezeugen Jüngerschaft bis zum Ende. Sie stehen unter dem Kreuz, bekommen so aber auch die ganze Verlassenheit und Gottesnot Jesu mit.

2. Maria und der Jünger, den Jesus liebte

Inmitten äußerster Finsternis wendet sich Jesus an seine Mutter Maria und sagt im Blick auf den Jünger, den er liebte: »Frau, siehe Deinen Sohn!« (Joh 19,26), und zu ihm gewandt: »Siehe Deine Mutter!« (vgl. Joh 19,27). An die Stelle der Mutterschaft Jesu tritt nun eine neue Mutterschaft. Sie, die unter dem Kreuz ihren Sohn hergeben muß, bekommt anstelle dessen den Jünger, den Jesus liebte, als ihren Sohn zugesprochen. Im Vorzugsjünger, bezeichnenderweise nie mit Namen genannt, ist aber nicht nur auf eine historische Person Bezug genommen. In ihm leuchtet vielmehr auf, was Christsein meint und worin wir Christen das Ziel unseres christlichen Lebens sehen sollen. Als Leser des Evangeliums sind wir eingeladen, uns in dem Jünger, den Jesus liebt, wiederzufinden. Wenn wir uns in ihm wiederfinden, dürfen wir Maria auch als unsere Mutter, als Mutter der Glaubenden, als Mutter der Kirche, als Urbild der Kirche verstehen.

Vorerst ist dieses Wort aus dem Mund Jesu jedoch ein Wort in die Dunkelheit. Die Evangelien sagen, daß von der 6. bis zur 9. Stunde eine Finsternis über das ganze Land hereinbrach. Im Leiden und Sterben Jesu erlebt die ganze Welt Finsternis, Gottesfinsternis.

Maria und der Jünger, den Jesus liebte, erleben dieses Sterben Jesu in Finsternis mit. Nach dem Zeugnis des ältesten Evangelisten starb Jesus mit einem lauten Schrei. »Jesus schrie laut auf. Dann hauchte er seinen Geist aus« (Mk 15,37). Damit ist auch ausgedrückt, daß nun sein Geist der ganzen Welt gehört. Das Johannesevangelium bezeugt, daß einer der Soldaten die Seite Jesu öffnete und daraus Blut und Wasser herausfloß (vgl. Joh. 19,34). Maria und der Jünger, den Jesus liebte, erleben, wie das Herz Jesu jetzt offensteht für alle Menschen.

3. Maria und der tote Jesus

Maria wird in dieser Stunde zur Pieta, zur Schmerzensreichen, die ihren toten Sohn auf ihrem Schoß trägt. Was mag sie empfunden haben? Maria trug Jesus in ihrem Schoß, als sie schwanger war und so zu Elisabeth ging. Sie trug ihn auf ihrem Schoß als kleines Kind, als die Weisen aus dem Morgenland kamen. Während seiner öffentlichen Tätigkeit hatte er verkündet, daß wir alle im Schoß Gottes geborgen sind. Und nun, nach dem grausamen Tod ihres Sohnes, trägt sie ihn wieder auf ihrem Schoß. Es ist für sie die Stunde größter Enttäuschung und Dunkelheit.

Maria mag sich in dieser Stunde zurückerinnert haben an den Anruf, der in der Verkündigung an sie erging: »Du wirst ein Kind empfangen, einen Sohn wirst Du gebären... Er wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden. Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben. Er wird über das Haus Jakob in Ewigkeit herrschen, und seine Herrschaft wird kein Ende haben« (Lk 1,32f). Und Maria mag sich gefragt haben: Was ist aus diesem Anruf geworden? Anstelle des verheißenen Throns ist ihr Sohn am Schandpfahl gestorben. Anstelle irgendwelcher Herrschaft hat er nur absolute Hilflosigkeit erlebt. Was ist aus dieser Verheißung geworden? Bin ich einem Phantom nachgelaufen? Wie habe ich doch begeistert das Magnifikat gesungen: »Der Mächtige hat Großes an mir getan, sein Name ist heilig... Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter« (Lk 1,47f). Warum hat sich Gott als so machtlos erwiesen in dieser Situation? Warum hat er zugelassen, daß der beste der Menschen, den diese Erde kannte, auf so grausame Weise starb?

Ein ganzes Dickicht an Niedergeschlagenheit hat sich im Leben Marias aufgebaut. Aber sie hat sie im Glauben durchgestanden. Das ist übrigens auch der Grund, warum man den Samstag besonders Maria geweiht hat. Nach dem Fehlschlag des Karfreitags und der Demütigung und dem Schmerz des Karfreitags war es nur Maria, die durch das Nichts und die Leere des Karsamstags hindurch treu geblieben ist.³⁸

Der bekannteste Versuch, in einer Plastik die Situation Mariens nach dem Tod Jesu auszudrücken, ist sicher Michelangelos Pieta. Hier hat Maria den geschundenen Leichnam ihres gekreuzigten Sohnes auf dem Schoß. Ihre Seele ist mit tiefer Trauer, aber auf geheimnisvolle Weise auch mit stiller Gelassenheit erfüllt. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß Michelangelo Maria entgegen den historischen Fakten als junge Frau voll jugendlicher Anmut dargestellt hat.

4. Karsamstag – Tag der Trauer und Hoffnung Mariens

Seit dem Ende des 1. Jahrtausends hat die Kirche diesen besonderen Tag nach dem Tod Jesu und vor seiner Auferstehung als Tag der Mutter Jesu gefeiert. In der Kirche Maria Maggiore in Rom wird an diesem Tag am späten Vormittag eine liturgische Feier abgehalten mit dem Titel »L'Ora della Madre« – Stunde der Gottesmutter. Der Ps 118 dient dabei als Leitfaden. In diesem Psalm sieht die Kirche den Gehorsam Jesu und seiner Mutter gegenüber dem Willen des Vaters ausgedrückt. Im er-

³⁸ Vgl. ebd. 34–37.

sten Teil dieses Psalmes werden gewissermaßen als Kommentar verschiedene Klagen Mariens eingestreut, wie etwa: »Wie konntest Du, Gott, zulassen, daß Dein Sohn drei Tage im Grabe lag?« Im 2. Teil des Psalmes drückt sich dann aber auch die stille Hoffnung der Mutter aus, daß sich die Verheißungen Jesu doch noch erfüllen.

Am Ende einer jeden Psalmhälfte wird eine Lesung vorgetragen, die erste Lesung aus Genesis 22 und die zweite aus dem Johannesevangelium. Genesis 22 spricht darüber, wie Gott Abrahams Glauben erprobt, indem er zunächst das Opfer seines Sohnes Isaak verlangt, ehe er Isaak rettet. Die 2. Lesung spricht vom Tod und vom Begräbnis Jesu nach Johannes (Joh 19,25–42) und damit von dem Opfer, das Maria mit dem Tod ihres geliebten Sohnes abverlangt wird.

Diese Feier lädt dazu ein, all die Erfahrungen von Leid, von Gottesfinsternis, von scheinbarer Abwesenheit Gottes vor Gott hinzutragen, hoffend wie Maria, daß er neues Leben schenken wird.³⁹

5. Martyrium der Verwandlung des Christen

Wer sich auf den Weg mit Jesus einläßt, dem wird Kreuz und Leid nicht erspart bleiben. Die gottliebende Seele wird auch in die Leidensgemeinschaft mit dem Herrn hineingenommen. Gerade im Bereich der Liebesmystik ist häufig davon die Rede, daß die Seele Braut Christi sei, und zwar Braut des Gekreuzigten.

So spricht Christus etwa zu Mechthild von Magdeburg (1212–1294): »Komm, meine Braut, und folge mir! Du sollst gemartert werden mit mir. Verraten werden in Mißgunst, heimgesucht in Falschheit, gefangengenommen im Haß, gefesselt in übler Nachrede... gezeißelt mit Verlassenheit, gekrönt mit Versuchung... Dein Kreuz sollst Du tragen im Haß der Sünden, gekreuzigt wirst Du im Verzicht auf alle Dinge⁴⁰. Hier wird der menschlichen Seele ähnliches zugemutet wie Maria.

Die Seele muß einen Verwandlungsweg beschreiten, wie dies eindrucksvoll von Johannes vom Kreuz in seinen Schriften dargestellt wurde. Ausgangspunkt ist für ihn die Erkenntnis der Aporie des falschen Weges. Der Mensch hat sich in eine Sackgasse hineinmanövriert, aus der er keinen Ausweg mehr findet. Es bleibt ihm keine andere Wahl, als sich den Fixierungen seines Lebens zu stellen. Die Loslösung von den Fixierungen seines affektiven Lebens ist für ihn wie der Weg durch eine Dunkle Nacht. Diese Ketten, diese Fixierungen auf Dinge und auf sich selbst zu zerbrechen, ist für Johannes vom Kreuz der Hauptakt der Befreiung. Wenn der Mensch seinem Weg treu bleibt, wird Gott ihn herausfordern, noch weiterzugehen, bzw. besser sich noch weiter führen zu lassen. Er wird ihm ermöglichen, auch von den Fixierungen des Geistes, die tief mit dem Personkern verwachsen sind, frei zu werden. Dies geht nicht ab ohne eine tiefgreifende Phase des Umbruchs, wo der Mensch die Kontrolle über sein Leben verliert. Aber gerade so geschieht eine Umwandlung des Lebens. All das ist ein Martyrium der Verwandlung.⁴¹

³⁹ L'Ora della Madre, Celebrazione mariana per il Sabato Santo, Roma 98.

⁴⁰ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit (I,29), a. a. O. 25.

⁴¹ Vgl. Fritz Arnold, Wie Maria werden – wachsen – wirken, St. Ottilien 99, 80–91; vgl. auch Fritz Arnold, Befreiungstherapie Mystik, Regensburg 91, 131–142.

6. Verwandlung der Gemeinschaft der Glaubenden

Aber nicht nur der einzelne, sondern auch die Gemeinschaft der Glaubenden erlebt solche Verwandlungsprozesse. Mir scheint, daß wir als Kirche in unserer heutigen säkularisierten Welt zu solchen schmerzlichen und heilenden Transformationsprozessen herausgefordert sind. Dadurch werden wir genötigt, die Fixierung auf äußere Dinge aufzugeben. Wir können uns nicht mehr länger auf große Zahlen berufen, nicht auf äußeren machtvollen Einfluß. Als Kirche sind wir herausgefordert, zu einer schlichten und unaufdringlichen Präsenz in unserer Zeit hinzufinden. Wir dürfen hoffen, daß der Herr uns so auch zu neuem Leben führt⁴².

B. Maria vor dem Geheimnis von Auferstehung und Geistsendung

1. Maria und der Auferstandene

Maria hat diesen Verwandlungsweg beschritten, auch wenn nach der Auferstehung kaum von ihr die Rede ist. Obwohl es in der Bibel eine ganze Reihe von schönen Berichten über Begegnungen mit dem Auferstandenen gibt, so kennt die Bibel doch keinen Bericht über eine Begegnung zwischen seiner Mutter Maria und dem auferstandenen Herrn. In der Frömmigkeitgeschichte gibt es trotzdem Bemühungen, sich eine solche Begegnung vorzustellen. So empfiehlt beispielsweise Ignatius von Loyola (1491–1556) in seinem Exerzitienbuch eine solche Meditation. Er lädt dazu ein, sich einzufühlen in die innere Nähe Mariens zu Jesus, die eine solche Begegnung nahelegt.⁴³ Aber wie soll das möglich sein, da wir keine biblischen Aussagen darüber haben?

Mir scheint, die beste Einfühlung in diese Szene gelingt uns, wenn wir nochmals die Aussagen über den Jünger, den Jesus liebte, aufgreifen und sie auf Maria anwenden. Wie dieser Jünger war sie sicherlich in höchstem Maß sensibel für die verborgene Anwesenheit des Herrn. Wie dieser Jünger »sah und glaubte« (Joh 20,8), so war sie in der Lage, glaubend hinter die Dinge zu sehen. Wie der Lieblingsjünger den anderen Jüngern an spiritueller Wendigkeit weit überlegen war und deshalb schneller zum Grab kam als die andern (vgl. Joh 20,4), so ist auch Maria allen Jüngern an geistiger Offenheit überlegen.

In dem Jünger, den Jesus liebte, können wir wohl auch am besten erspüren, was sich in der Begegnung Marias mit dem Auferstandenen vollzog. Wie niemand sonst war sie ganz offen und empfänglich für den Herrn, hat ihm ihre Liebe gezeigt und die Liebe des Herrn angenommen. Sie ist ihm unter das Kreuz gefolgt. So wird sie wohl auch vor allen anderen die Gegenwart des Auferstandenen erspürt haben. Wir dürfen uns das Wort »Es ist der Herr« (Joh. 21,7) wohl auch als ein Wort aus ihrem Munde vorstellen.

Während alle anderen in der Begegnung mit dem Auferstandenen zu einer Änderung ihres Lebens aufgerufen werden, dürfen Maria und der Jünger, den Jesus liebte,

⁴² Vgl. Fritz Arnold, *Wie Maria werden – wachsen – wirken*, a. a. O. 140–156; vgl. auch Fritz Arnold, *Befreiungstherapie Mystik*, a. a. O. 142–149.

⁴³ Vgl. Ignatius, *Geistliche Übungen*, hrsg. Adolf Haas, Freiburg 66, 76 ff; Nr. 218–225; 299.

so bleiben wie sie sind. Petrus, der alles selbst machen will, muß lernen, das Ruder seines Lebens aus der Hand zu geben und es dem Herrn zu übergeben. Thomas, der sich mit seinem Verstand ein eigenes Bild der Wirklichkeit machen will, muß lernen, anderen zu glauben und dem Herrn zu vertrauen. Maria von Magdala, die Jesus für sich allein festhalten will, muß lernen, die Gegenwart des Herrn mit anderen zu teilen. Der Lieblingsjünger und sicherlich auch Maria dagegen sollen so bleiben, wie sie sind. Sie, die vom Heiligen Geist empfangen hat, wird nach der Himmelfahrt des Herrn die Jünger lehren, den Geist Gottes in der rechten Weise zu erwarten.

2. Maria in der jungen Kirche

Das Neue Testament sagt nichts darüber, welche Rolle Maria in der Folgezeit im Kreis der Apostel spielte. Es wird nur gesagt, daß sie »da« war (Apg 1,18). Sie betet zusammen mit den Aposteln um das Kommen des Heiligen Geistes. Und sie erlebt am Pfingsttag die Geburt der Kirche in der Kraft des Geistes. Sie erlebt, wie da aus den furchtsamen Jüngern mutige Apostel werden. Aber was ist weiterhin ihre Rolle in der jungen Kirche? War es mehr eine kontemplative Präsenz oder eine mehr aktive Präsenz? Durch Ambrosius kam der Gedanke auf, daß Maria im Kreis der Apostel die Aufgabe der Unterweisung der Apostel hatte (*magistra apostolorum*). Sie, die wie niemand sonst ihrem Sohn nahestand, habe den Jüngern vieles über das Persongeheimnis Jesu nahegebracht. Im Mittelalter wurde durch Bernhard von Clairvaux und Brigitta von Schweden über die belehrende Funktion hinaus noch der Gedanke hinzugefügt, daß sie die Aufgabe des Tröstens und Beratens übernommen habe (*consolatrix martyrum et doctrix confessorum*). Solche Gedanken wurden problemlos auch von dem großen Theologen der Reformation Melanchthon übernommen, der sagte, daß Maria die Apostel durch ihren Rat geleitet habe (*consiliis suis rexit apostolos*).⁴⁴ Seit dem 16. und 17. Jahrhundert wird Maria eine mehr und mehr aktive Rolle in der jungen Kirche im Kreis der Apostel zugeschrieben.

Ein Extrempunkt dieser Entwicklung wird im Werk von Maria von Agreda (1602–1665) erreicht, die nicht weniger als 26 Kapitel dem Leben Marias inmitten der Apostel widmet.⁴⁵ Sie weiß zu berichten, daß Maria das Wirken der Apostel nicht nur mit ihrem Gebet begleitet hat, sondern auch aktiv in der jungen Kirche präsent war. So habe sie den Aposteln geraten, ein anspruchsloses Leben zu führen. Sie habe ihnen geholfen, bei wichtigen Entscheidungen zur Unterscheidung der Geister zu kommen. Sie habe die Apostel dazu motiviert, die erste Eucharistie zu feiern. Petrus habe ihren Rat eingeholt, als er die Apostel in die verschiedenen Teile der Welt hinausschickte. Zweifellos kommt in diesem Werk von Maria von Agreda der Gottesmutter Maria eine sehr aktive Rolle zu. Ihre Präsenz in der Urkirche wird hier zum Modell für ein aktives apostolisches Leben und Wirken. Aber es muß auch gesagt werden, daß sie alles mögliche in Maria hineinprojiziert hat.

⁴⁴ Vgl. Jean Coste, *The role of Mary at the birth of the church and at the end of time*, in: ACTA SM Nr. 27 (Dec 59), Rome 59, 419–428.

⁴⁵ Vgl. Marie de Jesus de Agreda, *Mística ciudad de Dios*, Madrid 70.

Nach den biblischen Aussagen war Maria auf sehr schlichte Weise inmitten der Apostel gegenwärtig. Von dieser Schlichtheit kann die Kirche lernen, in der rechten Weise in unserer Zeit gegenwärtig zu sein.

3. Maria am Ende der Zeit

In dem Maß, in dem man sich auf die aktive Rolle Marias am Beginn der Kirche besann, tauchte auch die Frage nach ihrer Rolle am Ende der Zeit auf. Zu diesem Thema finden wir freilich fast gar nichts in der frühen Kirche. Erst in der aufblühenden Marienfrömmigkeit des 18. und 19. Jahrhunderts bekommt dieser Gedanke einige Bedeutung, so etwa bei Grignon von Montfort, P. de Cloriviere, Bernhard Daries oder Guillaume Chaminade.⁴⁶ Auch an der Wiege meiner Ordensgemeinschaft, der Maristen, steht die Zusage, daß Maria, die die Stütze der Kirche in ihren Anfängen war, es auch am Ende der Zeit sein werde.⁴⁷ Es ist vielleicht auch wichtig anzumerken, daß viele Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts das Ende der Zeit als nahe bevorstehend ansahen. Wenn sie also vom Ende der Zeit sprechen, meinen sie damit ihre gegenwärtige Zeit. Und sie waren davon überzeugt, daß Maria in dieser gegenwärtigen Zeit eine aktive Aufgabe habe. Maria ist für sie Urbild apostolischer Sendung. Wie Maria in der Urkirche Gutes tat, ohne die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, so sollen wir heute in unaufdringlicher Weise Gutes tun. Auf verborgene, aber wirksame Weise sollen wir hineinwirken in unsere Zeit. So sollen wir gewissermaßen Maria vergegenwärtigen in der Zeit, in der wir leben.⁴⁸

Auch für die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils hat Maria einen besonderen Platz am Beginn der Kirche und ebenso am Ende der Zeit. Im abschließenden 8. Kapitel der Kirchenkonstitution, *Lumen Gentium*, wird uns Maria als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes vor Augen gestellt. Wie Maria die Anfänge der Kirche mit ihrem Gebet begleitete, so tut sie es auch jetzt im Himmel, bis alle Völkerfamilien in Frieden und Eintracht glücklich zum Gottesvolk versammelt werden (vgl. LG 69).

An Maria leuchtet auf, wie geistliches Leben des einzelnen und der Gemeinschaft der Glaubenden anfängt und wächst. Maria ist da, wo wichtiges Neues anfängt. Sie empfing Christus in ihrem Schoß und brachte ihn zur Welt. Sie war animierend da, als Jesus bei der Hochzeit zu Kana sein erstes Wunder wirkte und damit seine öffentliche Tätigkeit begann. Sie stand unter dem Kreuz, wo er in den Geburtswehen der Passion uns Heil und Erlösung geschenkt hat. Sie war zusammen mit den Aposteln im Abendmahlssaal und betete mit ihnen um das Kommen des Geistes. Sie wird auch mit uns sein, wenn unter schmerzlichen Geburtswehen Gottesgeburt in unse-

⁴⁶ Vgl. Jean Coste, *The role of Mary*, a. a. O. 437–449.

⁴⁷ J. Claude Colin beruft sich immer wieder auf die Zusage Mariens: »Ich war die Stütze der neugeborenen Kirche. Ich werde es auch am Ende der Zeit sein. Mein Herz wird offen sein für alle, die zu mir kommen.« (Vgl. J. Cl. Colin, *Geistliche Gespräche*, hrsg. J. Coste, ins Deutsche übersetzt von A. Pichlmeier, Passau 86, Nr. 4 §1).

⁴⁸ Vgl. Jean Coste, *The Spirit of the Society*, Rome 63, 656f.

rem Inneren geschieht. Sie wird bei uns sein, wenn der Kirche leidvolle Transformationsprozesse zugemutet werden.

4. Maria vor dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes

Maria ist ganz tief in das Geheimnis des dreifaltigen Gottes hineingenommen. Bei der Verkündigungsszene wird sie von Gott, ihrem Schöpfer, angesprochen und auf Grund ihres Ja's des Glaubens empfängt sie vom Heiligen Geist und trägt nun Jesus, den Sohn des lebendigen Gottes, in ihrem Schoß. Diesen ihren Sohn trägt sie als schwangere Frau zu Elisabeth und diese wird vom Heiligen Geist erfüllt. Maria erlebt, wie der 12jährige Knabe im Tempel zu Jerusalem zurückbleibt und sich darauf beruft, daß er in dem sein muß, was seines Vaters ist. Und Maria bewahrt all diese Worte und erwägt sie in ihrem Herzen. So kann der Geist Gottes sie in alle Wahrheit einführen.

Unter dem Kreuz begegnet sie wieder dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes, dort freilich in seiner schrecklichen Unbegreiflichkeit. Der Vater läßt zu, daß sein Sohn einen so grausamen Tod am Kreuz stirbt. Jesus läßt sich im Gehorsam auf dieses unbegreifliche Geheimnis ein und haucht schließlich seinen Geist aus, so daß er jetzt der ganzen Welt gehört.

Maria erfährt aber auch, wie Gott der Vater seinem Sohn neues Leben schenkt in der Auferstehung und wie der Sohn und der Vater uns ihren Geist senden, so daß wir an seinem göttlichen Leben Anteil nehmen können.

Viele Mystiker sehen in Maria das Urbild trinitarisch-mystischer Vereinigung mit Gott. So spricht etwa Mechthild von Magdeburg von Maria als der Braut des Vaters, der Mutter des Sohnes und der Geliebten des Heiligen Geistes. Mechthild hört Maria sprechen: »Der Vater erwählte mich zur Braut, damit er einen Gegenstand der Liebe hätte, da seine Braut, die edle Seele, tot war. Und da erwählte mich der Sohn zur Mutter, und da nahm mich der Heilige Geist zur Geliebten. Da war ich die einzige Braut der Heiligsten Dreifaltigkeit«⁴⁹. In der Verkündigungsszene erlebte Maria die »Liebesumarmung der Heiligsten Dreifaltigkeit«⁵⁰ und die Frucht dieser Liebesvereinigung ist »ein unsterblicher Gott und ein sterblicher Mensch«⁵¹.

Als Urliebende, die in inniger Beziehung zum dreifaltigen Gott lebt, ist Maria das Urbild jeder gott-liebenden Seele. Oft gebraucht Mechthild kühne erotische Bilder, um die Liebesvereinigung der Seele mit Gott zu beschreiben. Auf dem Höhepunkt der Beschreibung eines solchen Liebesabenteuers mit Gott sagt die Seele: »Ich bin nun eine voll erwachsene Braut ... Ich muß von allen Dingen weg zu Gott hingehn, der mein Vater ist von Natur, mein Bruder nach seiner Menschheit und mein Bräutigam von Minne und ich seine Braut ohne Beginnen«⁵². Die Seele lebt in einer trinitarischen Liebesbeziehung zu Gott.

⁴⁹ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, a. a. O. 22 (I, 22).

⁵⁰ Ebd. 183 (V, 23).

⁵¹ Ebd. 20 (I, 22).

⁵² Ebd. 33 (I, 44).

Zusammenfassung

Wir haben in dieser Studie herausgearbeitet, wie marianische Mystik und der Gedanke der Gottesgeburt im Menschen (Meister Eckhart, Tauler) ursächlich miteinander zusammenhängen, wie der Christ von Maria lernen kann, sich für die Gottesgeburt in seinem Leben zu bereiten.

Wir haben herausgearbeitet, wie marianische Mystik auch einen Weg durch die Dunkle Nacht des Sinnes und des Geistes (Johannes vom Kreuz) kennt und so neues Leben möglich wird.

Wir haben gesehen, wie beide Motive auch für die Gemeinschaft der Glaubenden, für die Kirche Gültigkeit besitzen. An Maria, der Tochter des Vaters, der Mutter des Sohnes und der Braut des Heiligen Geistes, leuchtet das Bild einer erneuerten Kirche auf.

⁴⁶ Vgl. Jean Cocteau, *The Holy Mary*, O. W. 477–480.

⁴⁷ J. Claude Cocteau bezieht sich immer wieder auf die Aussage Mariens: «Ich war die Stütze der menschlichen Kirche, Ich werde es auch sein» (S. 48). (Vgl. J. Cl. Cocteau, *Geistliche Gespenster*, hrsg. J. Cocteau, in: *Deutsche Literatur* von A. 1811–1911, Bd. 20 (1911), S. 444).

⁴⁸ Vgl. Jean Cocteau, *The Spirit of the Society*, Rome 63, 1964.

Tolstoj, Steiner und die Erneuerung des Christentums

Von Marian Machinek *M&F*, Olsztyn

Der Gedanke der Erneuerung des Christlichen ist beinahe so alt wie das Christentum selbst. Die Erneuerungsbewegungen, die immer einer Unzufriedenheit mit dem Gegebenen entspringen, brachten sowohl zahlreiche wichtige, ja entscheidende Impulse als auch genauso zahlreiche Abspaltungen, die manchmal in abstrusen Sackgassen und seltsamen Seitentrieben des Christentums endeten. Sieht man die beiden ziemlich bekannten Namen im Titel dieses Artikels, stellt sich automatisch nicht nur die Frage danach, wie Tolstoj und Steiner in Verbindung gebracht werden können, sondern ebenfalls, was ihr Beitrag zur Erneuerung des Christentums ausmachte.

Mindestens eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden Titelgestalten kann auf Anhieb festgestellt werden: Sie waren Zeitgenossen. L. N. Tolstoj (1828–1910), der weltberühmte russische Schriftsteller und Romancier, brachte der Weltliteratur solch großartige Werke wie z. B. die imposanten Romane »Krieg und Frieden« oder »Anna Karenina«. Diese Welterfolge bilden allerdings lediglich einen Bruchteil von seiner 90bändigen Bibliographie. R. Steiner (1861–1925) ist vor allem als der Begründer der Anthroposophie und der daraus hervorgegangenen Waldorfpädagogik bekannt. Gerade die letztere erfreut sich einer nicht zu unterschätzenden Popularität.

Würde man in einer ersten Bestandsaufnahme nach gegenseitigen Beziehungen der beiden Männer fragen, müßte man eine absolute Fehlanzeige konstatieren. In den Tagebüchern L. Tolstoj's, in denen der Russe jahrelang ziemlich genau wichtige Begegnungen und gelesene Bücher vermerkt hat, fehlt der Name Steiners gänzlich. Dasselbe dürfte für die nicht wenig zahlreichen Veröffentlichungen Steiners zutreffen, würde man sie nach irgendwelchen Spuren des tolstoj'schen literarischen Werkes absuchen. Nichts deutet hin auf eine persönliche Begegnung zwischen den beiden, nicht einmal auf eine literarische Begegnung mit dem Gedankengut des anderen im Rahmen einer Buchlektüre. Würde man dennoch, über einige Kreuzverbindungen, eine hypothetische Begegnung konstruieren wollen, müßte man lediglich ein schroffes Unverständnis konstatieren, mit dem jeder die Gedankengänge des anderen höchstwahrscheinlich betrachten würde. In den Tagebüchern Tolstoj's findet sich ein Vermerk über Jelena Petrowna Blawatskaja (1831–1891), die russische Mitbegründerin der Theosophischen Gesellschaft, deren Einfluß auf das Denkgebäude Steiners als bedeutend eingeschätzt werden muß, wengleich sich Steiner später von ihr scharf distanziert hat.¹ Am 18. April 1884 trägt Tolstoj in sein Tagebuch eine kurze Notiz ein: »Lwow erzählte von der Blawatskaja, von Seelenwanderung, Kräften des

¹ Zum Einfluß der Blawatskaja auf Steiner vgl. R. Geisen, *Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1992, 229f.

Geistes, dem weißen Elefanten und dem Schwur auf den neuen Glauben. Wie soll man in solcher Umgebung nicht den Verstand verlieren?«² Ungefähr so oder ähnlich dürfte das Urteil Tolstojs beim flüchtigen Kennenlernen der Lehre Steiners und vielleicht auch Steiners Meinung über das ethisch-religiöse System Tolstojs ausfallen. Wozu also ein derartiger Vergleich?

Beim näheren Zusehen werden nicht nur ähnliche Ausgangspunkte der beiden Denker sichtbar, sondern auch einige auffallende Ähnlichkeiten in den Grundzügen ihrer Lehrgebäude.

Im folgenden wird ein solcher Vergleich in aller durch den Rahmen des Artikels gebotenen Knappheit versucht.

Der Ausgangspunkt: das Christentum

Sowohl Tolstoj als auch Steiner wurden in ihrer Kindheit christlich geprägt, sind allerdings in unterschiedlichen christlichen Traditionen aufgewachsen: der im (damaligem) Österreich geborene Steiner in der katholischen und der in Rußland geborene Tolstoj in der orthodoxen Welt. Auch der Anspruch, das Wesen des Christentums richtig erfaßt zu haben, im Unterschied selbstverständlich zu den christlichen Kirchen, vereinigt beide Denker. Die vernichtende Kirchenkritik ist eine direkte Konsequenz dieser Prämisse. Unterschiedlich ist der Werdegang der beiden.

Tolstoj, aufgewachsen in einer bloß äußerlich christlich geprägten Familie, lehnt schon sehr früh den orthodoxen Glauben für sich ab und versteht sich zunehmend als Atheist, bis er schließlich – fast fünfzigjährig – eine religiöse Wende vollzieht. Nach dieser Wende steht »das tolstojsche Christentum« in Grundzügen fest. Da für Tolstoj die kirchliche Lehre, verbunden mit der Wissenschaft und westlicher Kultur, für den erbärmlichen Zustand der Welt verantwortlich ist, werden sie auch pauschal verurteilt und abgelehnt.

Steiner, der im Unterschied zu Tolstoj nicht nur studiert, sondern seine Studien auch mit einem Abschluß gekrönt hat, gelangt zu seinen anthroposophischen Anschauungen über die intensive Beschäftigung mit Philosophie und teilweise auch Naturwissenschaft, auch wenn er letztendlich den naturwissenschaftlichen Kenntnissen eine sehr begrenzte Bedeutung zumißt. Im Leben Steiners läßt sich eher eine kontinuierliche Entwicklung denn große Umbrüche feststellen.³ Dennoch läßt sich bei ihm ein Weg »vom ›Freidenker‹ mit einer antichristlichen Attitüde zum theosophisch-christlichen Esoteriker« und weiterhin zum Begründer der Anthroposophie beobachten.⁴

² L. N. Tolstoj, Tagebücher 1847–1910 (übers. v. G. Dalitz), München 1979, 286.

³ Es wird allerdings von einer naturwissenschaftlichen Phase (bis 1900), einer theosophischen Phase (bis 1913) und einer anthroposophischen Phase im Leben Steiners gesprochen. Vgl. R. Geisen, Anthroposophie und Gnostizismus, a.a.O., 181, Anm.1.

⁴ R. Geisen, Anthroposophie und Gnostizismus, a.a.O., 188.

Ungeachtet der Tatsache, daß sowohl Steiner als auch Tolstoj dem Christentum (freilich in der jeweiligen, steinerschen oder tolstojschen, Deutung) mehr oder weniger eine besondere Stellung einräumten, waren trotzdem beide überzeugt, daß die verschiedenen Weltanschauungen als »Versuche des menschlichen Geistes, sich dem Urgrund des Daseins zu nähern«⁵, angesehen werden müssen. Sie sind auf diese Weise lediglich verschiedene Ausprägungen der einen wahren Religion. In dem, was sie voneinander unterscheidet und was somit falsch ist, sind nach Tolstoj »alle Religionen [...] Aberglaube, eben jenes Übel, das der Entwicklung der Menschen am meisten hinderlich ist.«⁶ Unverzichtbar sei lediglich der Wahrheitskern, der den vielen Religionen gemeinsam sei und gleichsam »herausgeschält« werden muß. Die Folge einer derartigen Religionsphilosophie sind die ständigen Harmonisierungsversuche, die sowohl Steiner als auch Tolstoj unternommen haben. Eine synkretistische »Folie«, die aus Elementen sehr unterschiedlicher Traditionen besteht, wird dann auf die Inhalte des christlichen Glaubens gelegt, um jene Wahrheiten zu finden, die »stimmig«, d. h. vergleichbar mit der vorausgesetzten »Alle-Welt-Religion« sind. Eine willkommene Hilfe in diesem Vorhaben boten einige biblische Texte, vor allem das Johannesevangelium. Es ist erstaunlich, zu sehen, daß das Johannesevangelium, das gnostisches Vokabular verwendet und in einer Auseinandersetzung mit der Gnosis entstand, über Jahrhunderte in neognostischen Bewegungen zur beliebtesten Lektüre wurde.⁷

Steiner hält den von ihm sehr hoch geschätzten Evangelisten Johannes für »den ersten Initiierten im christlichen Sinne« und identifiziert ihn mit dem von Jesus aufgeweckten Lazarus.⁸ Die Hochschätzung, mit der auch Tolstoj den Vierten Evangelisten beschenkt, zeigt die Tatsache, daß der Großteil der Verse in der von dem Dichter eigenmächtig erstellten, von »Zweitrangigem« und »Falschem« befreiten »wahren« Evangeliumsharmonie aus dem Johannesevangelium stammen (546 Verse, die 62% des tolstojschen Textes ausmachen).⁹ Die johannäischen Begriffe, wie »Licht«, »Finsternis«, »Leben«, »Tod«, »Wahrheit«, »Erkenntnis«, lassen sich sehr schnell in andere religiöse Traditionen hineinragen, da sie tatsächlich zum allgemeingebräuchlichen religiösen Vokabular gehören.

Aus der grundsätzlichen Relativierung aller Religionen, die christliche eingeschlossen, resultiert auch die Art und Weise, auf die Steiner und Tolstoj über Chri-

⁵ R. Steiner, Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 52), Dornach 1972, 46. Alle Religionen betrachtet Steiner als »Teiloffenbarungen des Logos«.

⁶ L. N. Tolstoj, Das Reich Gottes ist inwendig in euch oder das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als eine mystische Lehre (übers. v. R. Löwenfeld), Bd. 1, Jena 1911, 111.

⁷ Zu den ersten Johanneskommentaren gehört die höchstwahrscheinlich im 2. Jh. von einem der Hauptvertreter der »valentinianischen« Gnosis, Herakleon, verfaßte Auslegung des Johannesevangeliums. Vgl. Lexikon der antiken christlichen Literatur (hg. v. S. Döpp und W. Geerlings), Freiburg–Basel–Wien 1998, 281.

⁸ R. Steiner, Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien, besonders zu dem Lukas-Evangelium (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 112), Dornach 1975, 138: »Und der auferweckte Lazarus war, wie wir gesehen haben, der Johannes, oder besser gesagt, der Schreiber des Johannes-Evangeliums, derjenige also, der sozusagen als der erste Initiierte im christlichen Sinne das Evangelium von der Wesenheit des Christus in die Welt bringen konnte.«

⁹ Vgl. D. Kutakowska, Ewangelia według Lwa Tołstoja, in: Studia polono-slavica-orientalia 5 (1978), 186.

stus reden. Trotz aller Unterschiede, auf die noch später eingegangen wird, gehört Christus in beiden Systemen in die lange Reihe verschiedener »Offenbarer«. Bei Tolstoj finden sich oft ganze Namenslisten der größten »Lebensmeister« der Menschheit (entsprechend der tolstojschen Auffassung der Religion als der »Lehre vom Leben«). Jesus Christus wird hier in einer Reihe mit Sokrates, Epiktet, Buddha, Konfuzius, Laotse, Pascal und anderen Großen dieser Welt aufgezählt.¹⁰

Ähnliche Aufzählungen kennt auch Steiner, wobei er die einzelnen »Offenbarer« als Träger der fortschreitenden Christusoffenbarung ansieht. Zu ihnen zählt Steiner nicht nur historische Personen, wie Zarathustra, Buddha, Mose oder Elia, sondern auch mythologische Gestalten, wie Odin und Thor aus der nordisch germanischen Mythologie oder Osiris aus der ägyptischen Mythologie.¹¹

Trotz dieser Ähnlichkeiten sind die großen Unterschiede im Umgang der beiden Denker mit dem christlichen Gedankengut nicht zu übersehen. Diese Unterscheide lassen sich schon an den Titeln einiger religiöser Abhandlungen erkennen. Während Steiner eine Zusammenfassung seiner 18 Vorträge aus den Jahren 1901–1902 mit dem Titel »Das Christentum als mystische Tatsache« betitelt, scheint der Untertitel eines der wichtigsten religiösen Traktate Tolstojs »Das Reich Gottes ist inwendig in euch« (1893) genau die Antithese zu formulieren: »Das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als eine mystische Lehre«.

Tolstoj hätte sicherlich kein Verständnis für die Grundprämisse der steinerschen Anthroposophie, die hinter der sinnlich-physischen Welt die Existenz einer geistig übersinnlichen Welt annimmt und eine direkte Einsicht in die letztere Kraft der besonders entwickelten Erkenntniskräfte für möglich hält. Was Tolstoj wollte, war die »Gründung einer neuen Religion, die dem Entwicklungsstand der Menschheit angemessen ist, einer Religion Christi, aber gereinigt vom Glauben und Geheimnis, einer praktischen Religion, die kein künftiges Glück verheißt, sondern Glück auf dieser Erde gewährt«.¹² Liest man die tolstojsche »Kritik der dogmatischen Theologie« (1879–1881), in der der Dichter sämtliche Glaubenswahrheiten der orthodoxen Kirche als mit der Vernunft unvereinbar, überflüssig, nicht verifizierbar, ja sogar schädlich erklärt, wird man seine unüberwindlichen Schwierigkeiten mit der steinerschen übersinnlichen Welt vermuten dürfen. Erstaunlicherweise stehen dennoch einige Glaubenseinsichten beider Denker sehr nahe.

Das göttliche Wesen

Einen persönlichen Gott, wie ihn das Christentum kennt, kann sich Tolstoj nicht vorstellen. Alle christlichen Gottesprädikate sind für ihn zu anthropomorph.

¹⁰ L. N. Tolstoj, Tagebücher, a.a.O., 277.

¹¹ R. Steiner, Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhang mit der germanisch-nordischen Mythologie (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 121), Dornach 41962, 131–145.

¹² L. N. Tolstoj, Tagebücher, a.a.O., 129.

Im Gegenteil, es ist die grundsätzliche Unerreichbarkeit und Undefinierbarkeit Gottes, die sein innerstes Wesen ausmachen, wenn man von einem »Wesen Gottes« überhaupt sprechen kann. Da für Tolstoj »ein Gott, den man bitten und dem man dienen kann, [...] Ausdruck geistiger Schwäche« ist, kann dieser Gott gar nicht als ein »Wesen« bezeichnet werden, sondern »ist Gesetz und Kraft«. ¹³ So hat Tolstoj auch keine Schwierigkeiten, solche Ausdrücke wie »das All«, »der Allgrund« oder einfach »das Leben« als Synonyme für Gott zu verwenden. ¹⁴ Statt von der »Persönlichkeit« Gottes zu sprechen, bevorzugt auch Steiner andere Termini und nennt Gott »überseiende Gottheit« ¹⁵ oder spricht von der »Überpersönlichkeit Gottes«. ¹⁶

Eine solche Gotteslehre führt bei beiden Denkern zu einem überraschenden Ergebnis: Dem als unerreichbar gedachten Gott wird eine absolut freie Verfügungsgewalt über die Welt und einzelne Menschen abgesprochen. Er wird selbst in die allgegenwärtigen Gesetze des Lebens eingebunden, so daß die Geschehnisse der Welt einer inneren Dynamik folgen, auf die der unerreichbare Gott keinen Einfluß nimmt. ¹⁷

Interessant sind auch die Parallelen zwischen den beiden Denkern in bezug auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Beide setzen die Existenz eines Wesenskernes im Menschen voraus, der göttlichen Ursprungs ist. Dieser innere Kern des Menschen steht in einer gewissen Opposition zu seiner körperlichen Dimension. Steiner, der von einem trichotomischen Menschenbild mit Leib, Seele (»Ich«) und Geist ausgeht, stellt fest: »Wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das ›Ich‹ zum Göttlichen.« ¹⁸ Wenngleich alle anthropologisch-mystischen Spekulationen Tolstoj vollkommen fremd sind, spricht er mehrmals vom inneren Kern des Menschen, der göttlicher Herkunft ist: »Ich bin ein Teil, Er ist alles. Ich kann mich nicht anders begründen, denn als Teil von ihm. [...] Der ganze Körper ist Gott; das Glied bin ich.« ¹⁹ Die Gottesfrage berührt hier ganz stark die Frage nach dem Wesen des Menschen. In der Tat bildet die Anthropologie das Kernstück beider Denksysteme. Bei Steiner bekundet schon der Name »Anthroposophie«, daß es sich um eine, oder besser gesagt um die »Weisheit über den Menschen« handelt. ²⁰ Dasselbe gilt für das ethisch-religiöse Denkgebäude Tolstoj, dessen Grundlage und Angelpunkt faktisch eine Lehre vom Menschen bildet.

¹³ Ebd., 201.

¹⁴ L. N. Tolstoj, *Meine Beichte* (übers. v. R. Löwenfeld), Düsseldorf-Köln 1978, 104.

¹⁵ R. Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums* (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 8), Dornach 1976, 155: »Gott ist in diesem Sinne weder seiend, noch nicht seiend. Er ist über seiend.«

¹⁶ R. Steiner, *Philosophie und Anthroposophie* (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 35), Dornach 1965, 200.

¹⁷ H. Scheuerl, *Anthroposophie*, in: RGG, Bd.1 a.a.O., 429: »Die Anthroposophie ist so stark und ausschließlich auf den Menschen ausgerichtet, daß die Freiheit Gottes verlorengeht.«

¹⁸ R. Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriss* (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 13), Dornach 1977, 67.

¹⁹ L. N. Tolstoj, *Gott und Unsterblichkeit* (übers. v. L. A. Hautff), Berlin 1901, 10.

²⁰ Vgl. H. Scheuerl, *Anthroposophie*, a.a.O., 425.

Das Wesen des Menschen

Die steinersche Anthroposophie kennt unterschiedliche Modelle, die das Wesen des Menschen veranschaulichen. Grundsätzlich ist der Mensch nach Steiner »Bürger dreier Welten«²¹: durch den Geist hat er Anteil an der höheren, geistigen Welt, durch den Leib ist er mit der physischen Welt verbunden. Die Seele bildet das mittlere Wesensglied zwischen Leib und Geist. Das trichotomische Menschenbild wird von Steiner weiter differenziert, so, daß es aus neun menschlichen Wesensgliedern besteht.²² Aber auch die für die östliche Theosophie übliche Siebenerteilung des Menschen ist Steiner nicht fremd. Ein Modell, das Steiner bevorzugt, ist die Gliederung des Menschen in vier »Leiber«: Physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich. Alle diese Konzepte ergänzen einander in der steinerschen »Theosophie«.²³ Die sehr ausgebauten Lehre vom Menschen hängt mit einer evolutiven Reinkarnationsphilosophie zusammen, die in allen Einzelheiten den Heilsweg (den fortschreitenden Vergeistigungsweg) des Menschen darstellt.

Der Weg des Einzelmenschen spiegelt in der Anthroposophie gleichzeitig den Weg des ganzen Kosmos wider, der in einem gigantischen Emmanations-/Revergeistigungs-drama dargestellt wird. Die Weltgeschichte bildet den Abstieg bis zum Tiefpunkt der materiellen »Verdichtung«, dem der Aufstieg bis zur Vollendung folgen wird. Steiner deutet die Menschheitsentwicklung mit Hilfe eines Epochen-/Organismus-Modells.²⁴ Dieses dynamische Geschichtsverständnis weist Ähnlichkeiten mit dem damals aufkommenden darwinischen Konzept der Evolution der Arten, wobei es sich bei Steiner um eine Vorstellung der Emanation aus dem Göttlichen, also eine »Evolution« handelt, welche die »geistliche Dimension« des Weltalls umfaßt und eigentlich mit naturwissenschaftlichen Mitteln nicht verifiziert werden kann. Dies hindert Steiner nicht daran, einen hohen Wissenschaftlichkeitsanspruch zu erheben. Die Darlegungen Steiners, selbst die stark mythologisch geprägten, sind nach seinem Verständnis genauso klar und »wissenschaftlich« wie die Ergebnisse der Naturwissenschaften. Man müsse sie nur »unvoreingenommen« betrachten, dann schließt sich ihre Plausibilität von selbst auf.²⁵

Gerade der Wissenschaftlichkeits- und Modernitätsanspruch bildet eine weitere Parallele zwischen den Denksystemen Tolstojs und Steiners. Wie Steiner, so steht auch Tolstoj in einer deutlichen Distanz zu den Ergebnissen der traditionellen Wissenschaften und verdächtigt sie, einer Verfälschung der Wirklichkeit zu verfallen, teils durch eine bewußte Manipulation der Ergebnisse, teils durch die überhebliche Generalisierung der Einsichten unter Ausschluß der wichtigsten Frage, der Frage

²¹ R. Steiner, *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung* (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 9), Dornach 301978, 28.

²² Steiner spricht z. B. vom Ätherleib, Astralleib und physischen Leib, von Empfindungsseele und Bewußtseinsseele usw. Vgl. *R. Geisen, Anthroposophie*, a.a.O.

²³ R. Steiner, *Theosophie*, a.a.O., 24–60.

²⁴ R. Steiner, *Die Sendung Michaels. Die Offenbarung der eigentlichen Geheimnisse des Menschenwesens* (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 194), Dornach 21977, 69.

²⁵ Vgl. *R. Geisen, Anthroposophie und Gnostizismus*, a.a.O., 277.

nach dem »richtigen Leben«. Für Tolstoj können die Wissenschaften mit ihrer empirischen Methode lediglich ein »oberflächliches Teilwissen« liefern, während die Religion ein »gründliches Allgemeinwissen« zu liefern vermag.²⁶ Vor allem die tolstojsche Religion, die ja in der Absicht Tolstojs die Essenz jener Wahrheit formuliert, die in allen Religionen zu finden ist, entspricht den höchsten Anforderungen der menschlichen Vernunft und vermag die Wahrheit über den Menschen zu formulieren. Diese Wahrheit hängt in beiden Denksystemen, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise, mit der Gestalt Jesu Christi zusammen.

»Die Weisheit über Christus«

Die Stellung Jesu Christi in den Denksystemen von Steiner und Tolstoj wurde schon oben angedeutet: Die Christusgestalt bringt bzw. ermöglicht die höhere bzw. die richtige Erkenntnis.

Mit dieser außerordentlich hohen Bedeutung der »Erkenntnis« erweisen sich sowohl die Anthroposophie als auch das tolstojsche Denksystem als gnostisch bzw. der gnostischen Tradition sehr nahestehend.

Besonders deutlich wird dies sichtbar in der Anthroposophie, die sich besonders in ihrem »christosophischen« Teil des gnostischen Mythos reichlich bedient. Als eigenartig muß schon die Behauptung Steiners erscheinen, es habe zwei Jesusknaben gegeben: In einem sei Zarathustra, im anderen Buddha reinkarniert. Zwar wird die Christus-Gestalt als ein Wendepunkt im kosmischen Erlösungsdrama bezeichnet, der historische Jesus wird dabei jedoch stark relativiert zugunsten einer kosmischen Christusgestalt, die als »Herr der Karma« bezeichnet wird. Durch die Lehre von zwei Jesusknaben will Steiner in der Christusgestalt die großen geistlichen Strömungen der Menschheit vereint sehen. Der historische Jesus wird bei Steiner zu einem zeitlichen »Träger« einer kosmischen Christusgestalt und das »Christus-Ereignis« zu einem Eindringen »des Christus« in die »Aura« der Erde, um gegen Luzifer den notwendigen Ausgleich zu schaffen.²⁷ Die Abenteuerlichkeit der Christosophie, die Steiner autoritativ aus der »Akasha-Chronik« herausgelesen haben will, zeigt sich in seiner Auslegung der Taufe Jesu im Jordan: »Denn das ist es, was geschah, daß die-

²⁶ Brief von L. N. Tolstoj an L. J. Obolenski, in: *L. N. Tolstoj, Briefe 1848–1910* (hg. v. P. A. Sergejkenko), Berlin 1928, 241.

²⁷ *R. Steiner, Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit* (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 15), Dornach 1974, 23–32; vgl. auch R. Steiner, *Der Orient im Lichte des Okzidents. Die Kinder des Luzifer und die Brüder Christi* (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 113), Dornach 1960, 126–128. Wie groß der Unterschied zwischen Christentum und Anthroposophie ist, zeigt sich gerade an der Einschätzung der Gestalt des Luzifer. Steiner verdreht geradezu die christliche Einschätzung Luzifers als Anführers der Dämonen, der den Dienst für Gott aufkündigt und somit zum gefährlichen Verführer und Feind des Menschen wird. Im steinerschen, kosmosophischen System wird Luzifer zu einer prominenten und positiven Gestalt, welcher die Menschen die Fähigkeiten zur Freiheit verdanken. Luzifer wird von Steiner als eine Parallelgestalt zu Christus gedacht. Beide bedingen einander und ihre Einflüsse gleichen sich aus. Die 1902 von Steiner begründete Zeitschrift trug den bezeichnenden Titel »Luzifer« (später »Lucifer-Gnosis«). Vgl. *R. Geisen, Anthroposophie*, a.a.O., 188. 304f.

ser Jesus von Nazareth, als er von Johannes getauft wurde, den Entschluß fassen konnte, als Ich, als viertes Glied der menschlichen Wesenheit, herauszusteigen aus dem physischen Leib, Ätherleib und astralischen Leib. Und jetzt war ein edles Hüllegebilde da, ein edler, von dem reinsten, höchstentwickelten Ich durchtränkter physischer Leib, Ätherleib und astralischer Leib. Das war wie ein reines Gefäß, und das konnte aufnehmen bei der Johannes Taufe den Christus, den urewigen Logos, die schaffende Weisheit. So sagt uns die Akasha-Chronik.«²⁸ Die steinersche Christosophie dient der Grundprämisse seiner Lehre von der Einheit aller Religionen.

Die tolstojsche Christologie scheint auf den ersten Blick gerade das Gegenteil zum steinerschen System zu sein. Die allergische Abneigung Tolstojs gegen das Übernatürliche in den Evangelien äußerte sich in einer rigorosen Streichung aller Wundererzählungen aus den Evangelien (die Auferstehung Christi eingeschlossen). Da Tolstoj Christus als Menschen und zwar nur als Menschen sieht, besteht das Heilswerk Christi darin, daß er das richtige Verständnis vom Leben, schon vor ihm und auch nach ihm von anderen Großen ebenfalls formuliert, besonders ausgeprägt verkündet hat: Das Evangelium ist nach dem tolstojschen Verständnis eine »Lehre von der Verbesserung des Lebens der Menschen mit Hilfe der Kraft ihrer eigenen Vernunft.«²⁹

Hätte Tolstoj die blühende Mythologie sowie die teilweise abenteuerlichen Spekulationen Steiners über das Wesen Christi gekannt, hätte er sie sicher für Hirngespinnste erklärt. Dennoch gibt es einige Berührungspunkte zwischen beiden Denksystemen. Der Schlüssel für die tolstojsche Christologie bildet der Begriff des »Menschensohnes«. Für Tolstoj ist dieser Begriff nicht eine Selbstbezeichnung Jesu Christi, sondern ein Symbolwort für das innerste Wesen der menschlichen Natur, für den göttlichen Kern im Menschen. Jeder Mensch ist der Träger eines solchen »Menschensohnes«; Jesus Christus war einer seiner prominentesten Träger. Die Lebensaufgabe eines jeden Menschen besteht darin, diesen innewohnenden Menschensohn zu »erhöhen«. Die weltweite »Einheit des Menschensohnes« wird dann entstehen, wenn die einzelnen Menschen zum richtigen »Verständnis vom Leben« gelangen, d. h. wenn sie sich entscheiden, gemäß dem innewohnenden, »gleichartigen« Menschensohn zu leben.³⁰

Beiden Denkern ist die Überzeugung gemeinsam, daß die Bedeutung Christi mit der richtigen *Erkenntnis* über Gott, Welt und Mensch zusammenhängt. Christus habe diese richtige Erkenntnis gebracht (bzw. das bereits vorhandene ausformuliert und verkündet). Die Erlösung besteht gerade darin, sich diese richtige Erkenntnis anzueignen, sich »wecken« zu lassen. Ein Unterschied ist dabei jedoch nicht zu übersehen. Für Tolstoj war es die menschliche Vernunft, die fähig ist, die richtige »Lehre vom Leben« zu begreifen und umzusetzen, wenn sie nur von der »Hypnose«, d. h. der falschen Religions- und Gesellschaftslehre, befreit wird.³¹ Aus diesem Grund

²⁸ R. Steiner, Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien, besonders zu dem Lukas-Evangelium (Rudolf Steiner Gesamtausgabe 112), Dornach 51975, 139.

²⁹ L. N. Tolstoj, Mein Glaube (übers. v. R. Löwenfeld), a.a.O., 166.

³⁰ Ebd., 165–166.

³¹ L. N. Tolstoj, Tagebücher, a.a.O., 617.

hielt Tolstoj alles, was mit seinen religiösen Überzeugungen nicht übereinstimmte, für unvernünftig, der Vernunft widersprechend.

Obwohl Steiner für die Erkenntnis der »höheren Welten« ebenfalls eine große Plausibilität und Einsichtigkeit reklamierte, hielt er nur geschulte und eingeweihte Menschen für fähig, die höhere Erkenntnis zu besitzen. Die Inhalte der höheren Erkenntnis will Steiner aus einer Art »Weltgedächtnis«, die er die »Akasha-Chronik« nannte, gewonnen haben.³²

Wie ereignet sich die »Erweckung« des Menschen, seine Befreiung aus der »Hypnose«? Sowohl für Tolstoj als auch für Steiner ist hier die Bedeutung der Erziehung entscheidend wichtig. Beide entwerfen eigene pädagogische Konzepte, die zu den damals gängigen Erziehungsmethoden in einer erklärten Opposition standen.

Pädagogische Auswirkungen

Die Gründung der sogenannten Waldorfschulen³³ sollte dem von Steiner formulierten, anthroposophischen Menschenbild das breite Feld der Erziehung eröffnen. Charakteristisch für die Waldorfpädagogik ist ein Denken in kosmischen Stufen, Vorliebe für Zahlensymbolik sowie das methodische Prinzip des »Umwegs«. Entsprechend dem oben erwähnten, viergliedrigen Menschenbild muß die Erziehung, so die Waldorfpädagogik, die vierstufige Entwicklung des Menschen berücksichtigen: die Entfaltung des »physischen Leibes« im ersten Lebensjahr, das Hervortreten des »Ätherleibes« mit dem Zahnwechsel, die Entwicklung des Astralleibes in der Jugendzeit und schließlich die Herausbildung des »Trägers der höheren Menschenseele« im Erwachsenenalter, der als »Ich-Leib« bezeichnet wird.³⁴ Die von Waldorfschulen für sich beanspruchte Weltanschauungsfreiheit ihres Konzeptes läßt sich nicht aufrechterhalten. Die anthroposophische Grundlage bildet eine klare, ideologische Basis, die auf den Unterrichtsinhalt einen starken Einfluß hat. Beim näheren Zusehen läßt sich das anthroposophische Menschenbild und das pankosmische Denkmuster mit dem, was das Christentum unter Offenbarung versteht, nicht vereinbaren. Die Waldorfpädagogik zeichnet sich durch einen ausgeprägten Erziehungsoptimismus aus. Sie hofft, mit ihren Erziehungsmethoden zu einer umfassenden Kulturerneuerung einen entscheidenden Beitrag leisten zu können.

Dieselbe Hoffnung erfüllte auch das pädagogische Vorhaben Tolstojs, der sich ebenfalls mit den Fragen der Volksbildung stark beschäftigt hat. Er glaubte, durch sein alternatives Bildungskonzept die Kinder dem pervertierenden Einfluß der Schu-

³² Vgl. B. Grom, Anthroposophie, in: LThK3, Bd. 1, 739f. Vgl. R. Geisen, Anthroposophie und Gnostizismus, a.a.O., 235, Anm. 1: »Der Sanskrit-Begriff ›Akasha‹ läßt sich mit ›Raum-Ether‹ übersetzen. Gemeint ist ursprünglich eine feinstoffliche Substanz, die den ganzen Kosmos ausfüllt. Die Idee der ›Akasha-Chronik‹ geht davon aus, daß in diese Substanz wie in einer Art Weltgedächtnis Spuren allen Weltgeschehens erhalten bleiben.«

³³ Die erste Waldorfschule wurde 1919 in Stuttgart durch E. Molt, Leiter der Waldorf-Astoria-Zigarettenfabrik, gegründet. Vgl. H. Scheuerl, Anthroposophie, a.a.O., 430.

³⁴ Vgl. H. Scheuerl, Anthroposophie, a.a.O., 430.

len zu entziehen und sie auf diese Weise zu »neuen Menschen« zu erziehen. Tolstoj gründete auf seinem Landgut in Jasnaja Poljana eine eigene Schule, in der er selber die Kinder unterrichtete und sich dabei »mehr von ihren eigenen Wünschen und ihrer eigenen Wißbegierde [leiten ließ], als von festen pädagogischen Grundsätzen, wie sie sonst den Maßstab der Erziehung bilden«. ³⁵ Schon Tolstoj's Sprachgebrauch will auf den grundsätzlichen Unterschied hinweisen: Der Dichter betont, daß es ihm um »Bildung« und nicht um »Erziehung« geht. Während »Erziehung« für Tolstoj eine gewaltsame Einwirkung des Erziehers auf das Kind ist, will »Bildung« einen Prozeß des Sich-Bildens einleiten, in dem der Erwachsene eher eine begleitende Rolle spielt. Die Tagesereignisse und Beobachtung der Natur können im tolstojschen Bildungsprozeß ein genügender Ersatz für Bücher sein. ³⁶ Dennoch schrieb Tolstoj eine ganze Reihe Volkserzählungen und Fibeln, die als ein geeignetes Material in der Kinderbildung gedacht waren.

Tolstoj's pädagogisches Bildungskonzept könnte man im weiten Sinne des Wortes als »antiautoritär« bezeichnen. Die Anerkennung der äußeren Autorität des Staates und jeglicher Obrigkeit führt, gemäß der tolstojschen Überzeugung, zum widerspruchslosen Sich-Einfügen in die gesellschaftlichen Strukturen. Diese aber, wie der Staat überhaupt und auch die Kirche, seien an dem miserablen Zustand der Welt sowie an der herrschenden Gewalt und Unterdrückung schuld. Entsprechend seiner Grundprämisse, daß nur die wahre »Lehre vom Leben« das allein richtige »Leben gemäß dem Geist« ermöglicht, verachtete die tolstojsche Pädagogik alle naturwissenschaftlichen Kenntnisse, aber auch einen detaillierten Geschichts- und Kunstunterricht, die für seine »Lehre vom Leben« als überflüssig eingestuft wurden. Die pädagogischen Grundsätze müssen vielmehr, so Tolstoj, den Bedingungen des kindlichen Lebens angepaßt werden. Nicht die Kenntnisse, die der Lehrer besitzt, sollen weitergegeben werden, sondern die sich aus dem Leben und der Natur ergebenden Fragen sollen den Inhalt des Unterrichts bilden. Den Hintergrund eines derartigen Konzeptes bildet die von Tolstoj sehr hoch geschätzte Lehre J. J. Rousseaus, in der der Mensch als von der Natur aus gut und erst nachträglich durch die verschiedenen Einflüsse verdorben gedacht war. ³⁷

Erneuerung des Christentums?

Beide Denker traten mit dem Anspruch auf, das Grundanliegen des Jesu Christi besser verstanden zu haben als die Kirchen und somit die wahren Kontinuatoren seiner Sendung zu sein. Ungeachtet der Richtigkeit einiger kritischen Bemerkungen, die Tolstoj und Steiner gegenüber der christlichen Tradition erhoben, läßt sich ihr hoher Anspruch nicht aufrechterhalten. Was bei beiden Denkern auffällt, ist das

³⁵ R. Löwenfeld, Leo N. Tolstoj. Sein Leben, seine Werke, seine Weltanschauung, Bd. 1, Berlin 1892, 195.

³⁶ L. N. Tolstoj, Pädagogische Schriften I (Gesammelte Werke, II. Serie, Bd. 12), Jena 1911, 150f.

³⁷ Vgl. K. Hamburger, Tolstoi. Gestalt und Problem, Göttingen 1963, 42.

Ignorieren der Wurzeln des Christentums. Statt den jüdischen Mutterboden des Christentums zu beachten, haben beide versucht, die christliche Botschaft um jeden Preis mit den Elementen anderer, vor allem fernöstlicher Religionen in Einklang zu bringen. In Konsequenz wurde in ihren Denksystemen das genuin christliche zurechtgestutzt und verkürzt.

Die faszinierende Brillanz des Geistes, die sowohl Steiner als auch Tolstoj auszeichnete, sowie einige prophetische Vorahnungen und Impulse, die heute beinahe ein Gemeingut der zivilisierten Welt sind (z. B. die dezidierte Ablehnung der Todesstrafe und des Krieges bei Tolstoj, oder der Gedanke der Wechselwirkung zwischen Körper und Geist, Mensch und Natur und daraus das resultierende Postulat der ganzheitlichen Erziehung bei Steiner), dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie in den Grundlagen ihrer Denksysteme die Lehre Jesu stark verzerren und deshalb nicht als christlich bezeichnet werden können.

Das neue deutsche Martyrologium

Von Petar Vrankić, Augsburg

Die Kirche des ersten Jahrtausends ist aus dem Blut der Märtyrer entstanden: *Sanguis martyrurum semen christianorum*. Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche erneut zur großen Märtyrerin 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 (AAS 56 [1964] 906). »Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf«, verkündete Johannes Paul II. am 10. November 1994 in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* (Nr. 13). Obwohl die Kirche der ersten Jahrhunderte enorme organisatorische Schwierigkeiten zu bewältigen hatte – schreibt Johannes Paul II. weiter –, war sie ständig darum bemüht, »das Zeugnis der Märtyrer in eigenen Martyrologien festzuhalten« (a. a. O.). Die Martyrologien wurden immer wieder auf den letzten Stand gebracht und in ihnen fanden neben vielen anderen Heiligen auch jene Platz, die für Christus ihr Blut vergossen hatten. So stellten die Martyrologien der ersten Jahrhunderte der Kirche jene Grundlage für die Verehrung der Heiligen dar.

Im 20. Jahrhundert, schreibt der Papst weiter, »sind die Märtyrer in die Kirche zurückgekehrt, häufig unbekannt, gleichsam unbekannt Soldaten«, und »ihre Zeugnisse dürfen in der Kirche nicht verlorengehen« (a. a. O.). Deshalb empfiehlt der Heilige Vater, daß von den Ortskirchen alles unternommen werden muß, um »nicht die Erinnerung zu verlieren an diejenigen, die das Martyrium erlitten haben«. Diese Aktion, so Johannes Paul II., sollte einen »ökumenisch beredten Zug haben«, da »der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer vielleicht am überzeugendsten ist« (a. a. O.). Der Auftrag des Papstes wurde in den deutschen Diözesen, wie übrigens auch in vielen anderen Diözesen der Welt, ernstgenommen, und vier Jahre darauf erschien im Ferdian Schöningh Verlag ein zweibändiges Werk *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*¹. Die immense Koordinations- und Redaktionsarbeit mußte zuerst Prälat Dr. theol. Helmut Moll als Herausgeber bewältigen. Dieses einzigartige Werk der neueren deutschen Kirchengeschichte ist eine wie selten gelungene Synthese von Geschichte, Spiritualität, Liturgie und Ökumene.

In der »Theologischen Einführung« (S. XXIX–XXXI) sucht der Herausgeber die »theologischen Wurzeln« (S. XXX–XXXI) des Martyriums in der Lehre des Zweiten Vatikanums (*Lumen Gentium* Nr. 50), in der päpstlichen Ezyklika (*Veritatis splendor* Nr. 93) und in dem *Katechismus der Katholischen Kirche*. Im *Katechismus*

¹ Moll Helmut (Hg.): *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, Paderborn: Schöningh 1999, ISBN 3-506-75778-4, DM 98,00.

wird das Martyrium bezeichnet als »erhabenstes Zeugnis, das man für die Wahrheit des Glaubens ablegen kann; es ist ein Zeugnis bis zum Tod. Der Märtyrer legt Zeugnis ab für Christus, der gestorben und auferstanden ist und mit dem er durch die Liebe verbunden ist. Er legt Zeugnis ab für die Wahrheit des Glaubens und die christliche Glaubenslehre« (Nr. 2473). Darüber hinaus folgt der Herausgeber dem heutigen Papst, der in der Jubiläumssbulle *Incarnationis mysterium* ein ganzes Kapitel (Nr. 13) dem Martyrium widmet. Darin betont der Papst: »Der Märtyrer ist vor allem in unseren Tagen Zeichen jener größeren Liebe, die jeden anderen in der Welt einschließt.« Als Abschluß der Betrachtung über die »theologischen Wurzeln« des Martyriums zitiert der Verfasser noch einmal den Papst aus seiner Ansprache vom 7. Juni 1999 im polnischen Bromberg: »Für uns sind sie (die Märtyrer!) ein Beispiel, dem wir folgen sollen. Aus ihrem Blut müssen wir Kraft schöpfen für das Opfer unseres Lebens, das wir Gott jeden Tag darbringen sollen. Sie sind unser Vorbild, damit wir – wie sie – mutig unser Zeugnis der Treue zum Kreuz Christi ablegen« (S. XXXI). Diesem fortlaufenden Zitieren der Konzilsdokumente und päpstlichen Lehramtsverlautbarungen geht keine tiefere theologisch-historische Reflexion voraus, die man in Ansätzen bei Tertullian, Cyprian, Augustinus und ausführlicher bei Thomas von Aquin finden kann, obwohl der Herausgeber an einer Stelle den Brief der römischen Presbyter und Konfessoren an Bischof Cyprian von Kartago zitiert (S. XXX). Das Martyrium wird nicht als außerordentliches Charisma, als heroischer Liebedienst, als Geistesgabe für besondere Herausforderungen auf dem individuellen Heilsweg erwähnt oder mit Augustinus gesprochen: »Wenn er (Gott!) den Lohn der Unsterblichkeit erteilt, so krönt er seine Gaben, nicht deine Verdienste« (*In Joannem tractatus 3,10*).

Bei den Festlegungen der Aufnahmekriterien in das Martyrologium gingen der Herausgeber und die Verfasser von den drei klassischen, schon von Prospero Lambertini (später Benedikt XIV.) klar formulierten Kriterien aus: 1. Tatsächlicher gewaltsamer Tod (*martyrium materialiter*); 2. Glaubens- und Kirchenhaß des Verfolgers (*martyrium formaliter ex parte tyranni*); 3. Innere Annahme des Martyriums als Wille Gottes seitens des Opfers (*martyrium formaliter ex parte victimae*). Diese Kriterien wurden auch von Papst Johannes Paul II. in der Apostolischen Konstitution *Divinus perfectionis Magister* vom 25. Januar 1983, welche die Kanonisationsverfahren neu regelt, sowie in den Normen der Kongregation für Selig- und Heiligsprechungen festgelegt. Es ist anzunehmen, daß nicht alle vorgeschlagenen Kandidaten, mangels des einen oder anderen Kriteriums, im Martyrologium ihren Platz fanden.

Das zweibändige Werk ist methodisch sehr gut aufgebaut, die deutschen Märtyrer wurden in vier große Gruppen eingeteilt: 1. *Blutzeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945)* (S. 1–904), 2. *Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus (ab 1917)* (S. 907–990), 3. *Reinheitsmartyrien* (S. 993–1081), 4. *Martyrien in den Missionsgebieten* (S. 1083–1240). Die Blutzeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus sind wiederum nach 27 deutschen Diözesen (S. 1–604), 6 Visitaturen im deutschen Ausland (S. 605–719), 23 männlichen Orden (S. 720–881), verschiedenen Frauenordensgemeinschaften und Instituten des geweihten Lebens (S. 882–904) eingeteilt. Wenn man ca. 350 Namen der Märtyrer aus der Zeit des Nationalsozialis-

mus anschaut, bleibt man überrascht, wie viele Christen gerade in Deutschland in diesen dunklen Zeiten aus ihrer Treue zum Evangelium heraus für den Herrn und seine Kirche eingetreten sind. Es waren gläubige Menschen jeden Alters, Frauen und Männer, Laien und Geistliche, jeder sozialer Herkunft und in den unterschiedlichsten Situationen. Durch ihr Bekenntnis und damit auch ihren Konflikt mit dem Ungeheuer einer menschenverachtenden Ideologie haben sie ihre Familien, ihre Karriere und ihre Zukunft um des Evangeliums willen aufs Spiel gesetzt. In einer Welt der Lüge und Unwahrheit haben sie sich für die Wahrheit, für Jesus Christus eingesetzt und damit als Glaubenszeugen der Kirche den reichen Ernteertrag, das Martyrium, geschenkt. Es ist erfreulich, daß von diesen zahlreichen Märtyrern schon Sr. Teresia Benedicta a Cruce (Dr. Edith Stein) und P. Anizet Koplín, Dompropst Bernhard Lichtenberg, Neupriester Karl Leisner, Religionslehrer Marianus Górecki, Pfr. Bronislaus Komorowski und Pfr. Franz Rogaczewski selig gesprochen worden sind.

Die Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus, insgesamt 109 Namen, stammen überwiegend aus den Ostgebieten, die nach dem Zweiten Weltkrieg verlorengegangen sind, und Ansiedlungen der Donauschwaben. Es ist erstaunlich, daß aus dem ehemaligen Gebiet der DDR kein einziger Name angeführt wurde. Sind alle Spuren verwischt oder ist die Forschung-Ost auch nur so träge? Von insgesamt 78 aufgeführten Reinheitsmartyrern gehören 39 der *Kongregation der hl. Elisabeth in Neisse* (Oberschlesien) an (S. 1014–1037). Die Schwestern mußten beim Einfall der Roten Armee einen dornenvollen Weg ins Martyrium gehen. Bei den restlichen 39 Märtyrern handelt es sich mehrheitlich um Frauen aus den anderen Ostgebieten sowie um 16 Geistliche (S. 1053–1074), die als gute Hirten und Beschützer der unschuldigen Opfer ihr Leben »für ihre Schafe hingaben«.

Das 20. Jahrhundert ist ein Jahrhundert der Märtyrer unter den deutschen Missionaren. Männer und Frauen, Geistliche und Laien in Asien, Afrika und Amerika, insgesamt 176 angeführte Namen. Hohen Blutzoll für ihre Treue zu Christus und seiner Kirche haben 88 *Steyler Missionare und Missionsschwestern* in Papua-Neuguinea und in China bezahlt (S. 1134–1145, 1162–1166). 39 Mitglieder der *Benediktiner der Kongregation St. Ottilien, St.-Benediktus-Missionsschwestern von St. Ottilien* und *Tutzingener Missionsbenediktinerinnen* starben in Ostafrika, in der Mandchurei und in Nordkorea (S. 1095–1103, 1126–1134, 1176–1193). 12 *Brüder der christlichen Schulen* wurden auf den Philippinen ermordet (S. 1149–1158). 12 *Hiltruper Missionare und Missionsschwestern* vergossen ihr Blut für Christus in Papua-Neuguinea und in China. 7 *Marianhiller Missionare* starben als Märtyrer in Indonesien. Im Wissen, daß der Ausbreitung des Evangeliums auch Grenzen bis hin zu seiner offenen Ablehnung gesetzt sind, zeigten sich Ordensfrauen und Ordensmänner, Patres, Brüder und Schwestern bereit, für die Wahrheit des Evangeliums auch den schrecklichen Tod auf sich zu nehmen. Gerade diese Bereitschaft der erwachsenen Männer und Frauen, in verschiedene Missionsländer zu ziehen und dort ihr Blut zu vergießen, bestätigt jene einprägsame Formulierung des Apologeten Tertullian: *Sanguis martyrum semen christianorum* – Das Blut der Märtyrer ist Same für neue Christen.

Für so ein umfangreiches Werk, das als minimale Voraussetzung hatte das Anlegen der entsprechenden Dokumentation, die Durchforschung der vorhandenen Quel-

len in verschiedenen Archiven sowie Befragung der Zeugen, war es notwendig, eine große Zahl von Beauftragten, Mitarbeitern, Gutachtern und Fachleuten, die weder Zeit noch Mühe scheuten, zu finden und zu motivieren, im vorgegebenen Zeitabschnitt ihre Arbeit abzugeben. Die Bewältigung dieser Arbeit ist einer der größten Verdienste des Herausgebers Dr. Moll und der einzelnen Beauftragten. Dem Herausgeber und den Verfassern der einzelnen Biographien der Glaubenszeugen ist es gelungen, die »ökumenische Dimension« des Martyrologiums zu betonen. Dazu wurden sie im Apostolischen Schreiben von Papst Johannes Paul II. mit den Worten aufgefordert: »Der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten. Die *communio sanctorum*, Gemeinschaft der Heiligen, spricht mit lauterer Stimme als die Urheber von Spaltungen« (*Tertio Mill. Adv.*, Nr. 37). Auch jene Papstworte am Flughafen Köln/Bonn vom 30. April 1987 waren ein Ansporn: »Darüber gedenken wir mit Hochachtung auch zahlreicher mutiger Bekenner und Opfer unter unseren evangelischen Brüdern und Schwestern. Sie allesamt sind für uns Zeichen der Hoffnung und der Verpflichtung« (VAS 77,12). Trotz Anstrengungen des Herausgebers und der »ökumenischen Dimension« in der »Theologischen Einführung« des Martyrologiums (S. XXXV–XXXVII) könnte der »Ökumenismus« viel besser und überragender dargestellt werden, vor allem dort, wo »sie (die Blutzugeen!) in den ökumenischen Gruppen tätig waren« (S. XXXVI), oder dort, wo sie den gemeinsamen Widerstand und das gemeinsame Bekenntnisgut der deutschen Christen bilden. Hier denke ich vor allem an die *Weißerose* (S. 393–394, 402–403, 407–408, 423–425), an die *Märtyrer des Lübecker Christenprozesses* (S. 249–256), an Pastor und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer (S. XXXVI, 152, 245, 296–297, 384, 559), an Helmut James Graf von Moltke und den *Kreisauer Kreis* (S. 166–168, 427–428), an Claus Graf Schenk von Stauffenberg (Widerstand aus humanistischer Überzeugung) und den *Widerstand vom 20. Juli 1944* (S. 414–418, 427–428). Der »Ökumenismus« hätte bei Abt Adalbert Graf von Neipperg auch besser abheben können, wäre der Verfasser der sonst vorbildlichen Biographie (S. 907–910), mit ein paar Zeilen mehr auch auf das Martyrium des evangelischen Landesbischofs Johnsen eingegangen (S. 909).

Die profunden Kenner der jeweiligen Diözesan- bzw. Ordensgeschichte werden urteilen, ob alle Blutzugeen aufgenommen und die aufgenommenen ausführlich und richtig behandelt wurden. Eine solche Ergänzung wäre bei einer neuen und bearbeiteten Ausgabe zu empfehlen. Dasselbe gilt für das Gebiet der Ex-DDR und für das deutsche Ausland. Hier kann man schon einige nützliche Ergänzungshinweise hinsichtlich der Märtyrer bei den Deutschen in Kroatien und Bosnien-Herzegowina geben. Außerhalb der klassischen Gebiete, in denen die Deutschen angesiedelt worden waren (Banat, Batschka, Syrmien, Baranya), wohnte eine zerstreute deutsche Minderheit auch in anderen Teilen Kroatiens und in Bosnien-Herzegowina. In dem Martyrologium wurde den deutschen Märtyrern aus diesen beiden Ländern zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl ihr Glaubenszeugnis und Martyrium nicht jenem der anderen deutschen Blutzugeen nachsteht. Sie sind mehrheitlich den Blutzugeen aus der Zeit des Kommunismus zuzurechnen, und ihr Martyrium fand meistens am Ende des Zweiten Weltkrieges bei der Machtergreifung durch die Kommu-

nisten statt. Obwohl diese Märtyrer anderswo oft als Opfer der allgemeinen Rache gegen die Naziherrschaft dargestellt wurden, sind sie zugleich echte christliche Blutzeugen. Sie sind nicht geflüchtet, sondern sind weiterhin in ihren Gemeinden, Pfarrhäusern, Klöstern und Familien geblieben, weil sie sich kein Verbrechen vorzuwerfen hatten. Aber die Rache und der Haß der neuen Machthaber und ihrer Ideologie traf diese Menschen, Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen in ihrer menschlichen und christlichen Existenz, wie übrigens ihre kroatischen, ungarischen und slowenischen Mitbrüder und Mitschwester. Unter den 571 getöteten Priestern und 30 getöteten Ordensschwester Kroatiens und Bosnien-Herzegowinas während der nationalsozialistischen, faschistischen und später der kommunistischen Herrschaft befinden sich mehrere deutsche Bekenner und Märtyrer, die zusätzlich im deutschen Martyrologium des 20. Jahrhunderts einen Platz einnehmen sollten.

So durften die folgenden Blutzeugen nicht übersehen werden: Aus der Diözese Banjaluka ist Pfr. Max Nestor, ein gebürtiger Oberschlesier, zu erwähnen. Er wurde am 27. 7. 1941 nach dem Überfall auf einen Pilgerzug durch Enthauptung von seiten der serbischen Tschetniken und Partisanen umgebracht. Mit ihm starben zahlreiche Wallfahrer, unter ihnen auch mehrere Deutsche. Dieser Überfall auf die unschuldigen Wallfahrer war 45 Jahre lang ein Nationalfeiertag in Bosnien-Herzegowina. Er wurde als Beginn des Widerstandes von Titos Partisanen gegen die deutsche Okkupation begangen. Aus der Diözese Djakovo ist noch Pfr. Johannes Becker, gestorben 1945 im Gefängnis in Osijek, als Märtyrer bekannt; aus der Erzdiözese Sarajevo ist Pfr. Josef Fuchs (63), verstorben 1947 in Sarajevo nach qualvollen Behandlungen in den sogenannten »Umerziehungsanstalten«, als Märtyrer zu erwähnen. In der gleichen Erzdiözese Sarajevo wurde auch der deutsche Militärkaplan, Aloisius Käck, der im Martyrologium nicht erwähnt wird, nach einer schweren Tortur von den Partisanen umgebracht. In der Erzdiözese Zagreb ist Pfr. Viktor Müller (39), der 1945 von den Tito-Partisanen erschossen wurde, als Märtyrer bekannt.

Zu den deutschen Märtyrern zählen die zwei Franziskaner-Laienbrüder: Frater Adalbert Fleisz (38), von Partisanen erschossen am 6. 11. 1944, und Frater Rigobertus Ketterer (25), getötet in Polen im Frühjahr 1945. Zu den Märtyrern zählt der Jesuitenpater Josef Müller (62), Professor für Christliche Soziallehre und Rhetorik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Sarajevo. Im Frühjahr 1945 wurde er bei Zagreb durch die Partisanen erschossen.

Was am meisten verwundert, ist, daß im Martyrologium die Trappisten-Märtyrer aus der Abtei Maria Stern bei Banjaluka (gegründet 1870 durch P. Franz Pfanner) vollkommen fehlen. Nach dem Zweiten Weltkrieg (1945) wurden fast alle älteren Patres und Laienbrüder »deutscher Abstammung«, die in der Abtei vorgefunden wurden, ins Zwangslager Kovin, unweit von Belgrad, verfrachtet. Dort ließ man sie alle im Jahre 1947 verhungern: P. Severin Greilach (76); P. Aloisius Neumann (70); P. Maurus Seine (67); Br. Severin Boos (78); Br. Aloisius Fronober (63); Br. Modestus Hipper (77); Br. Remigius Kraus (68) und Br. Michael Schleier (81). Im Jahre 1943 starb Br. Gaudentius Rupp bei einem gezielten Partisanenüberfall auf das Kloster Maria Stern. Nach Berichten der Zeugen gaben die Patres und Laienbrüder ein aufbauendes Zeugnis ihres Glaubens.

Neben den Geistlichen und Ordensmännern wurden auch die deutschen Ordensschwwestern auf dem Gebiet Kroatiens und Bosnien-Herzegowinas wegen ihrer Glaubenszugehörigkeit ermordet. Unter anderem ist bekannt: Benitia Thienel (76) aus der *Kongregation Schwestern der göttlichen Liebe*. Sie wurde von Partisanen aus dem Kloster Ilidža bei Sarajevo verschleppt und ins Gefängnis Zenica gebracht. Sie starb später im Gefangenenlager Topola bei Banjaluka. Sr. Berchmana Leichnex (76), eine gebürtige Wienerin, wurde von Tschetnikern in Prača, am Fluß Drina, grausam ermordet. Am gleichen Tag starben vier andere Mitschwwestern durch dieselbe Hand. Diese Ordensschwwestern werden in Bosnien als *Märtyrerinnen von Drina* tief verehrt. Über das Martyrium ist eine Monographie von einem Augenzeugen verfaßt.

Daß es in Südosteuropa auch viele Laien, Männer und Frauen deutscher Abstammung gab, die *in odium fidei* ermordet wurden, ist noch lebenden Nachbarn bekannt. Ob und wieviel und wo etwas notiert, ausgesagt oder als ununterbrochene Tradition auch heute nach fast 60 Jahren aufbewahrt wurde, sollte man näher erforschen.

Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts ist trotz der angeführten Lücken ein hervorragendes Werk. Dem Herausgeber und den Autoren zollt der Rezensent ein großes Lob. Zugleich ist das Martyrologium ein tief ergreifendes Zeugnis und Bekenntnis der deutschen Blutzeugen und ihr historisches Vermächtnis für unsere Generation und das 21. Jahrhundert. Das gelungene zweibändige Werk wird durch 438 Abbildungen, durch Register der katholischen und nicht katholischen Märtyrer, durch ein Register der sonstigen Personen des 20. Jahrhunderts sowie ein Ortsregister abgerundet. Jede Biographie ist, soweit es verfügbar war, mit einem Bild des betreffenden Märtyrers versehen und enthält entsprechende Quellen- und Literaturhinweise. Das Verlagshaus Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich, hat das Martyrologium nicht nur verlegt, sondern auch entsprechend würdevoll dargeboten.

Philosophie

Schenk, Richard (Hrsg.): *Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen (Collegium Philosophicum 2)*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998, 286 S., ISBN 3-7728-1715-7, DM 69,00.

Die Enzyklika *Fides et ratio* (Nr. 66) hat erneut die unersetzliche Bedeutung unterstrichen, die die sogenannten *notiones communes* – Begriffe, die aus der Urteilskraft heraus formuliert und allgemein mitteilbar sind – für die spekulative Theologie besitzen: »Denn ohne den Beitrag der Philosophie ließen sich theologische Inhalte, wie zum Beispiel das Sprechen über Gott, die Personbeziehungen innerhalb der Trinität ... nicht veranschaulichen.«

Nicht zuletzt auf diesem Hintergrund gewinnt der hier anzuzeigende Sammelband auch für den Theologen eine besondere Relevanz. In ihm legt der Direktor des »Forschungsinstituts für Philosophie Hannover«, Richard Schenk, die verschriftlichten Vorträge eines interdisziplinären Symposiums dieses Institutes zum Personbegriff vor, das bereits im Herbst 1994 stattgefunden hat. Obgleich die Beiträge zu dem Thema aus den unterschiedlichsten Disziplinen, von der Rechtswissenschaft über Medizin, Psychologie und Physik bis hin zur Theologie, kommen, verfolgen sie doch alle ein gemeinsames Interesse: Die durch den Erfolg der analytischen Philosophie ohne Zweifel sehr aktuelle Untersuchung der Kohärenz des Personbegriffs bzw. die dazu korrelierte geschichtliche Kontinuität des Personseins.

Warum diese Untersuchungen im Kontext der Phänomene Vertrauen und Versprechen durchgeführt werden, macht die kurze Einführung von Robert Spaemann gut deutlich: Die Person zeichnet sich im Unterschied zum Subjekt, das nur als »ein jeweils gegenwärtiges Cogito« (3) zu verstehen ist, durch die Fähigkeit aus, Verantwortung für Getanes zu tragen resp. für noch zu Tuendes zu übernehmen. Die Verantwortung jedoch ist nur möglich, wenn Personalität nicht auf Subjektivität reduziert wird, wenn es der Person möglich ist, sich »aus dem deterministischen Strom der Zeit« (6) zu erheben und sich unabhängig von diesem zu machen. Gerade solches jedoch geschieht im vertrauensbildenden Akte des Versprechens: denn Versprechen bedeutet nicht nur, »dass ich jetzt willens bin, in Zukunft etwas Bestimmtes zu tun oder zu lassen, sondern dass ich dem Anderen einen Anspruch dar-

auf einräume, sich darauf zu verlassen, dass ich auch später willens sein werde, diese Versprechen zu halten, das heißt also derselbe zu sein, der ich jetzt bin, obgleich ich gewiss nicht mehr der gleiche sein werde ... « (4).

Auf dieses Faktum der Kontinuität des Der-Selbe-Sein gründen in besonderer Weise die Rechtswissenschaft und die Medizin. Sie stehen im ersten großen Kapitel im Mittelpunkt. Zunächst fragt Peter Koslowski: Wie viel Transzendenz brauchen Verträge und Versprechen? Und kommt zu dem Schluss, dass erst die Religion mit ihrem allumfassenden Transzendenzbezug das Vertrauen in die »kleine und mittlere Transzendenz« von Verträgen und Ethik sinnvoll macht und so die Grundlagen einer freien Gesellschaft legt (9–34). Norbert Horn zeigt im zweiten Beitrag, dass das gesamte Zivilrecht auf der anthropologischen Grundannahme der Kontinuität der verantwortlichen und willensfreien Person basiert (35–74). Das Kapitel wird abgeschlossen durch Überlegungen von Fritz Hartmann zur Bedeutung der Ich-Identität im Krank-Sein (75–94).

Der zweite große Teil des Sammelbandes hört die philosophischen Grenzgebiete zum Thema: Neben einem Beitrag zur philosophischen Psychologie von Identität und Versprechen (Hinderk M. Emrich: 97–122) und für den Nichtphysiker auf weite Strecken wohl eher schwer nachvollziehbaren Überlegungen zum Themenkreis Kontinuität, Eigenzeit und Resonanz, der auf der Grundannahme aufbaut, dass es neben dem von Newton definierten Zeitbegriff der klassischen Physik einen zweiten Zeitmodus gibt, der irreversible Vorgänge (Geburt, Tod) zeitlich qualifizieren soll (Friedrich Cramer: 123–145), wird hier vor allem der theologische Beitrag des Herausgebers des Buches interessierte Leser finden. – Werden doch die *notiones communes* durch den höheren und auch erweiterten Sinn, den sie im Mysterienkosmos der Theologie erhalten, mit einem ganz neuen intelligibilitätssteigernden Leuchten versehen. Dies geschieht etwa dort, wo der Personbegriff im Rahmen von Trinitätslehre und Christologie in der mittelalterlichen Denktradition Entfaltung findet. An dieser Stelle setzt denn auch Schenk mit der Präfiguration der Frage nach dem Personsein ein: Deutlich wird der Weg von der berühmten boethianischen Persondefinition über Richard von St. Victor und Alexander von Hales' im Hinblick auf theologische Problemstellungen vorgenommener Modifikationen bis hin

zu den großen Denkern des Hochmittelalters nachgezeichnet. Bereits hier lässt sich analog zu der jeweils getroffenen unterschiedlichen Relationsbestimmung zwischen göttlicher Verheißung und menschlichem Vertrauen eine unterschiedliche Konzeption der Zugänge zum Personsein erkennen. Diese werden besonders anschaulich in der Refiguration der Frage, die Schenk anhand einer Gegenüberstellung von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner vornimmt: Bei letzterem zeigt sich: »Wo das Selbstvertrauen metaphysischer oder moralischer Art jede Fremdverheißung zunächst überflüssig macht, gehen auch Bedeutung und Haltbarkeit des Personbegriffs allmählich zurück« (147). Das andere Extrem sieht Schenk dort, wo die Verheißung zur neuen Evidenz wird und so die Privatisierung der Personwürde droht. Einen die Aporien vermeidenden Mittelweg zwischen beiden Extremen glaubt der Vf. in der programmatischen Betonung der Diskontinuität von Selbsterfahrung und Verheißung zu finden. Ob dieser Weg sich tatsächlich auf zufriedenstellende Weise in der postrahnerianischen Befreiungstheologie verwirklicht findet, wie Schenk meint (175–77), bedürfte weiterer Untersuchungen.

Abgeschlossen wird der Band durch ein viertes großes Kapitel, das spezifisch philosophische Zugänge und Reflexionen zum Thema sammelt: Klaus M. Kodalle behandelt die Verzeihung als Kategorie des politischen Ethos und plädiert für ein Verzeihen im Hinblick auf den Täter, das sich im Hinblick auf die Tat und das Opfer aber dem Vergessen verweigert (187–215). Ulrich Steinvorth vergleicht daraufhin Lockes Personbegriff, für den Selbstverrentalität und Reflexivität wesentlich sind, mit jenem Wittgensteins, der im Hinblick auf den Unterschied von vernünftigen, gründeorientierten Verhalten und vernunftlosen Fähigkeiten einem gewissen Konfusionismus verfällt (215–239). Die Sympathien Steinvorths für Locke, die ihn manch Problematisches, auf das Spaemann in der anschließenden, im Sammelband gut dokumentierten Diskussion hingewiesen hat (234–35), übersehen lassen, sind dabei offensichtlich. Jean Greisch unternimmt abschließend den Versuch eines Paul Ricoeurs Denken weiterentwickelnden Entwurfes phänomenologischer Hermeneutik des Versprechens (241–86).

Insgesamt bietet der Sammelband einen anspruchsvollen, weit in die Tiefe gehenden Einblick in die gegenwärtigen wissenschaftlichen Positionen zu einem nicht nur für Theologie und Philosophie zentralen Begriff.

David Berger, Köln

Guz, Tadeusz: Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers, Frankfurt a.M.: Verlag Peter Lang 1998, kart., 267 S., ISBN 3-631-33790-6, DM 79,00.

Bekanntlich hat Hegel den geschichtlichen Ort seines Denkens als Auswirkung und Vollendung jener geistigen Revolution verstanden, deren Prinzipien er in der reformatorischen Theologie Martin Luthers vorgebildet sah. »Was Luther ›als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen‹ hat, ist für Hegel als ›Rechtfertigung des wahren protestantischen Inhalts‹ im Begriff zu fassen. Die ›Hauptrevolution‹ der lutherischen Reformation begreift Hegel als Ursache aller anderen Revolutionen der Neuzeit«, so der Verfasser zum denkgeschichtlichen Hintergrund seiner Studie.

So annehmbar Hegels Selbstdeutung im allgemeinen zu sein scheint, so wenig hat er selbst dazu beigetragen, das Kernstück seiner Philosophie, die Dialektik, auf diesen Zusammenhang hin transparent zu machen. Auch die Hegelforschung hat zur Aufklärung dieses Zusammenhangs wenig geleistet, mit Ausnahme des italienischen Hegelforschers und -herausgebers Enrico de Negri. Sein Buch *Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie* ist bezeichnenderweise entstanden in der Folge begrifflicher Schwierigkeiten, die für eine Übersetzung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* ins Italienische aufzuklären waren und die de Negri zu der Einsicht führten, dass der »Spiritualismus Hegels mit dem Gefolge von Kommentatoren aus den verschiedensten Lagern [...] als die nach langer Entwicklung gereifte Frucht einer lutherischen Gnosis« zu begreifen sei.

Thema der vorliegenden Studie ist ebenfalls die Dialektik als formales Prinzip der Hegelschen Philosophie, die der Verfasser in der theologischen Denkform der Christologie Martin Luthers vorgebildet sieht. Als deren Kernstück gilt ihm die christologisch begründete Widerspruchseinheit, die im abschließenden siebten Kapitel seines Buches explizit behandelt wird und damit nachträglich die implizite Hermeneutik des ersten Kapitels zu Hegels These vom »Sein als Widerspruchseinheit« rechtfertigt. In den dazwischen liegenden Kapiteln geht der Verfasser schrittweise den Weg zurück von Hegels dialektischer Ontologie zu deren Fundament im Gottesbegriff: »Dem Werden Gottes zu sich selbst« (Kap. II), dessen Implikationen er durch eine »logisch-metaphysische Reflexion auf den dialektischen Widerspruch Hegels« freilegt (Kap. III). Mit dem IV. Kapitel beginnt dann »die Rückführung der Hegelschen dialektischen Philosophie« auf ihren Ursprung bei Martin Luther, dem

weitere Kapitel zum Umschlag der klassischen Logik »in eine neue Mythologie« als »eine Mythologie der Vernunft« (Kap. V) und zum »theologischen Pantheismus Luthers« und »spekulativen Pantheismus Hegels« (Kap. VI) folgen.

Das Buch ist als Dissertation typischerweise, jedoch vor allem durch die sachlich gebotene Konzentration auf die logischen und metaphysischen Prinzipien der Ontologie und spekulativen Theologie im Verhältnis von Hegel zu Luther keine leichte Lektüre. Für das Verständnis der Hegelkapitel hilfreich wäre allerdings die umgekehrte Reihenfolge der Rahmenkapitel gewesen, weshalb dem Leser zu empfehlen ist, mit dem letzten Kapitel

über Luthers Christologie zu beginnen. Hier ist das Entscheidende bereits geleistet worden durch das bahnbrechende Werk des kürzlichen verstorbenen Lutherforschers Theobald Beer: *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (1980). Vorliegende Studie des Verfassers macht diesen Ansatz fruchtbar für den Nachweis, dass die Denkform Hegels in ihrer Geschichtsmächtigkeit ohne den Rückgriff auf das geistige Erbe Martin Luthers nicht wirklich zu verstehen ist. Insofern sollte man dem Buch, wie schon der früheren Studie de Negris zu Luther und Hegel, die verdiente Beachtung wünschen.

Berthold Wald, Paderborn

Patristik

Schneider, Katharina: *Studien zur Entfaltung der atikirchlichen Theologie der Auferstehung (Hereditas 14)*, Bonn: Borengässer 1999, XLVI u. 298 S., ISBN 3-923946-41-4, DM 65,00.

In der von E. Dassmann und J.-H. Vogt herausgegebenen Reihe Hereditas, Studien zur alten Kirchengeschichte, erscheint mit vorliegendem Band wieder (vgl. FKTh 16 [2000] 69f) eine Monographie zu einem theologisch wichtigen Einzelthema. Das Augenmerk der Verfasserin gilt sowohl der Auferstehung Christi als auch der allgemeinen Auferstehung. Die Arbeit ist chronologisch geordnet und schließt mit (Pseudo)-Athenagoras; offensichtlich will die Autorin mit der Wende ins dritte Jahrhundert schließen, obwohl für die Athenagoras-schrift auch eine spätere Abfassung möglich sein könnte (vgl. S. 243). Im Einzelnen werden 1 Clem, die Didache, Ignatius, Polycarp, Barnabasbrief, 2 Clem, Aristides, Justin, (Pseudo?)-Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus und (Pseudo?)-Athenagoras untersucht.

Die allgemeine Auferstehung ist durch die Auferstehung Christi grundgelegt, wie 1 Clem betont. Ohne die erste Auferstehung fehlte für die zweite der glaubensbestärkende Aufweis, allerdings ist diese schon im Schöpfungsplan angelegt, der sich in der allgemeinen Auferstehung als sinnvoll zeigt. Man kann hier schon für die folgende Entwicklung feststellen: Anstoß für den Auferstehungsglauben ist vor allem Christi Auferstehung, aber zur Begründung wird auf schöpfungstheologische Argumente zurückgegriffen wie die Vollendung der Schöpfung oder die Allmacht Gottes. 1 Clem vertritt klar die »Auferstehung des Fleisches«, und zwar unter der Voraussetzung einer dichotomischen Anthropologie. Die Auferstehung erfolgt bei

der Parusie Christi. Die Seelen der Martyrer sind wohl schon in der Doxa, die übrigen harren in den Scheolkammern aus, um bei der Parusie den Leib zu beseeelen. Über das postmortale Gericht hinaus erfolgt beim Endgericht keine Bestrafung mehr (23). Die Verdammten kommen also gleich mit dem Tod in den dauerhaften Abgrund. Die Vorstellung war offensichtlich zur Zeit des 1 Clem schon weit verbreitet, weil der Verfasser sie auch für Korinth als bekannt voraussetzt.

Die Didache erwähnt die Auferstehung Christi nicht ausdrücklich, doch wird sie für die allgemeine vorausgesetzt. Die Christen werden zur Standhaftigkeit ermahnt, denn nur sie – nicht alle Menschen! – werden das Heilsgut der Auferstehung erlangen. Ignatius v. A. stellt weniger die allgemeine Auferstehung, sondern Christi Kreuz, Tod und Auferstehung in die Mitte seines Denkens. Der antidoketische Aspekt ist deutlich. Auferstehung und Himmelfahrt werden als Einheit verstanden. Aufgrund der Verwendung von formelhaftem Traditionsgut – während später mehr eigenständige Darlegungen bevorzugt werden – nimmt die Verfasserin eine Datierung der Briefe um 107/110 an. Die Auferstehung als Auffahrt versteht Ignatius als andauerndes Heilsereignis, das deshalb die Voraussetzung für die geistliche Gegenwart Christi im Kult bilden kann, vor allem in der Eucharistie. Wer ihr fernbleibt wie die Gnostiker, verliert auch das Anrecht auf die Auferstehung. Dabei scheint die sakramentale Auferstehung mit dem Endereignis der allgemeinen Auferstehung oft zu verschwimmen, jedoch dürfte die Verfasserin die Texte pressen, wenn sie die Auferstehung der Toten deutet »kosmologisch als ein auf den Tod folgendes Eingehen der Seelen der Gläubigen in den himmlischen Raum« (68): Das Endereignis tritt nur im Denken

des Bischofs und in seinem Martyriumsverlangen zurück. Polykarps Vorstellungen (und Gegner) gleichen weithin denen des Ignatius. Die Naherwartung ist bei beiden zurückgetreten. Der Barnabasbrief lehrt (gegen Ignatius und Polykarp) nicht nur die Auferstehung der Gläubigen, sondern aller Toten; diese wird als Voraussetzung für das Endgericht und das Heil verstanden und ist daher für sich noch kein Heilsgut. 2 Clem betont gegen die Gnostiker die Heilswürdigkeit auch der Sarx, womit der ganze Mensch gemeint ist.

Wie in einem ersten Resümee gezeigt wird, setzen alle Autoren indirekt oder mit ausdrücklichen, oft formelhaften Wendungen Christi Auferstehung voraus, divergieren jedoch in vielen Einzelheiten (Auferstehung aller Toten?, Gott oder Christus als Bewirker, Gewissheitsgründe, A. als Heilsgut oder als Voraussetzung). Diese Vorstellungen werden bei den im zweiten Teil untersuchten Autoren entfaltet und vertieft, vor allem auch aufgrund der Auseinandersetzung mit der heidnischen Kritik.

Der Apologet Aristides setzt den Schwerpunkt auf die christliche Gottesvorstellung und das Leben der Christen, erwähnt aber nur die Auferstehung Christi und nicht die der Toten. Justin sieht Christi Auferstehung ganz im Rahmen seiner Christologie (Menschwerdung, Leben Jesu, Kreuzigung) und begründet die allgemeine Auferstehung auf dem Hintergrund seiner Gotteslehre, Kosmologie und Anthropologie. Die Auferstehung ist zwar die neue einzigartige Glaubenswahrheit der Christen, doch drängt sich der Unsterblichkeitsgedanke der Seele vor. Die Schrift »De resurrectione«, deren justinische Herkunft umstritten ist, setzt sich mit Gegnern auseinander, denen zufolge die Rettung des Fleisches unmöglich und nicht nützlich ist. Auch Tatians Schrift *Oratio ad Graecos* setzt sich mit heidnischen Spöttern über die Auferstehung auseinander: Die Christen erwidern von der Gottes- und Schöpfungslehre und von der Anthropologie her. Der ganze Mensch sei zum ewigen Le-

ben berufen. Die genannten Argumente werden allmählich zum feststehenden Topos, denn auch Athenagoras bringt sie, ebenso Theophilus. Zum Schluss wird noch die (pseudo?)-athenagorische Schrift *De resurrectione* behandelt, von der allerdings die Zugehörigkeit zum zweiten Jahrhundert umstritten ist. Die Schrift geht nicht von Christi Auferstehung und wenig vom AT aus: Offensichtlich will sie die Fassungskraft des Gegners nicht überfordern.

Die Untersuchung von Kath. Schneider lässt sowohl die Differenzen unter den einzelnen Autoren (z.B.: Auferstehung aller oder nur der Christen; Auferstehung als heilsneutrale Voraussetzung – Himmel oder Hölle! – für das Heil oder Heilsgut; Akzentuierung von Unsterblichkeit oder Auferstehung) als auch ihre Konvergenzen erkennen. Es wird klar, dass die Christen nicht nur die Auferstehung Christi bezeugen konnten, sondern auch argumentativ die Einwände der Gegner zurückweisen und die eigene Position plausibel machen mussten. So wird der Auferstehungsglaube aus einer isolierten Betrachtung herausgeholt und in einen systematischen Zusammenhang gebracht, etwa mit der Anthropologie (Leib-Seele-Konstitution des Menschen), Schöpfungslehre (Analogie zur ersten Schöpfung) und Gotteslehre (z.B. Allmacht). Der Verfasserin gelingt die schwierige Aufgabe, die individuellen theologischen Eigenarten der besprochenen Autoren herauszuarbeiten und zugleich die sich immer mehr herausbildenden allgemeinen Argumentationsstränge aufzuzeigen. Von Auferstehung kann man eben nicht überzeugend sprechen, wenn man nur isoliert eine betreffende Bibelstelle beleuchtet. Die oft von den Gegnern angelegte Notwendigkeit einer Zusammenschau verschiedenster Aspekte muss auch heute erkannt werden. Hierin liegt das Verdienst dieser Dissertation, für die Kath. Schneider hohe Anerkennung verdient.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Schriftauslegung

Lubac, Henri de: *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Vorderholzer (Theologia Romanica XXIII)*, Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 1999, XIX u. 492 S., ISBN 3-89411-357-X, geb., DM 68,00.

Dem Johannes Verlag Einsiedeln gebührt Dank, dass er das 1968 von Hans Urs von Balthasar gebonnene Projekt einer deutschen Ausgabe der »Ge-

sammelten theologischen Schriften« von Henri de Lubac (1896–1991) auch nach dem Tod seines Verlagsgründers (1988) fortführt. So erschien 1992 eine von Cornelia Capol erarbeitete Neuübersetzung von »Sur les chemins de Dieu« (Auf den Wegen Gottes, Freiburg ²1992), 1996 folgte die Übertragung der »Mémoire sur l'occasion de mes écrits« (Meine Schriften im Rückblick, Freiburg 1996; vgl. in dieser Zeitschrift die Miszelle von N. Lobkowicz, Ein »Reformer« wider Willen. Zu den Erinnerungen von Kardinal de Lubac, in: FKTh 13

[1997] 217–224) und 1999 schließlich das hier zu besprechende Werk »Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn«.

Dieser Sammelband bringt im ersten Teil (»Die Heilige Schrift in der Tradition der Kirche«) die Übertragung des Buches »L'Écriture dans la Tradition« (Paris 1966), das de Lubac in der unmittelbaren Nachkonzilszeit und im Aufwind der vom Konzil soeben verabschiedeten Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« (November 1965) veröffentlicht hat. Das Buch bietet nichts Neues, handelt es sich doch um Auszüge aus »Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène« und »Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture«. Aber gerade die vom Verfasser selbst vorgenommene Verknüpfung des Schlusskapitels seiner Origenes-Monographie (1950) mit einer ganz knappen Auswahl aus den vier Bänden seiner monumentalen Exegese im Mittelalter (1959–1964) gibt dem Leser die willkommene Chance – und darin liegt das Neue! –, die Quintessenz der sowohl intensiven wie extensiven Studien de Lubacs zur Schriftauslegung in einer authentischen Abbréviation (d.h. Verkürzung und Verdichtung) rezipieren zu können. Im Anhang sind zwei Briefe aus dem Jahr 1950 wiedergegeben, in denen Hugo Vincent OP, ein getreuer Schüler von Père Lagrange OP, nach der Lektüre von »Histoire et Esprit« seine Zustimmung, ja Begeisterung bekundet.

Der zweite Teil (»Allegorie – Allegorese«) des Sammelbandes vereinigt drei Aufsätze de Lubacs, die ihm als Vorstudien für die genannten großen Werke gedient haben und die er selbst in seinem Aufsatzband »Théologies d'occasion« (Paris 1984) nochmals abdrucken ließ. Der erste Aufsatz »Typologie und Allegorese« aus dem Jahr 1947 zeigt die Begriffsgeschichte auf und klärt das Verhältnis der beiden Begriffe in dem Sinne, dass in der Allegorie die Typologie bereits impliziert ist. Der zweite Aufsatz aus dem Jahr 1948 skizziert die Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« anhand eines alten Distichons, das jedoch älter sein dürfte, als der die Urheberschaft für sich beanspruchende Dominikaner Aage von Dänemark († 1285) (= Augustin von Dacien) vorgibt:

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

Dieser Beitrag kann als die Keimzelle der »Exégèse médiévale« betrachtet werden. Der dritte Aufsatz »Hellenistische und christliche Allegorese« aus dem Jahr 1959 polemisiert gegen die Thesen von Jean Pépin und belegt die Unabhängigkeit und Andersartigkeit der christlichen Allegorese gegenüber dem Komplex der hellenistischen Mythen-deutung.

Die Bibliographie und das Register sind so umfangreich (S. 401–492), dass man geradezu von einem dritten Teil des Sammelbandes sprechen möchte. Hier wird nicht nur minuziös die von de Lubac benutzte Sekundärliteratur aufgelistet, sondern vor allem auch die von ihm in seinen exegetisch-historischen Studien ausgewerteten Quellentexte angeführt. Gerade in diesen Quellenteilen muss eine enorme Arbeit bibliographischer Recherche investiert worden sein, für die der Benutzer nur dankbar sein kann. Über die bibliographischen Informationen hinaus vermitteln diese Angaben eine Ahnung von der menschlichen Maß schier übersteigenden Belesenheit und von der Breite der wissenschaftlichen Erudition des französischen Jesuiten, dem sowohl in Fourvière wie später in Paris eine gute Bibliothek zur Verfügung gestanden haben muss.

Nach den Texten de Lubacs und vor dem Block der Bibliographie ist ein kurzer Text von Hans Urs von Balthasar eingeschaltet, der schon durch eine andere Schrifttype als solcher kenntlich gemacht ist. Vielleicht wird sich mancher Leser fragen, warum in einem Buch de Lubacs dieser Text des Basler Theologen steht. Auf diese Frage kann man nur mit einer uneingeschränkten Zustimmung antworten. Denn erst an diesem Text lassen sich Zusammenhänge erhellen und theologiegeschichtliche Retardationen sichtbar machen, die ein Stück weit sogar nach einer Wiedergutmachung rufen oder – weniger pathetisch formuliert – das Nachholen einer verpassten Chance postulieren. Bei dem genannten Text handelt es sich um das Geleitwort, das Balthasar 1952 für ein Bändchen seiner Reihe »Christ heute« verfasst hat, in dem er de Lubacs Aufsatz über das alte Distichon und das Schlusskapitel von »Histoire et Esprit« veröffentlicht hat (sozusagen der Nukleus des hier zu besprechenden Opus). Die Übersetzung stammte von Frau Dr. Martha Gisi, einem Mitglied seiner wenige Jahre zuvor entstandenen Johannesgemeinschaft. Das Geleitwort und vor allem der Titel, der »sens spirituel«, »intelligence spirituelle« eben nicht mit »geistlicher Sinn« überträgt, kommt von ihm: Der geistige Sinn der Schrift (Christ heute II/5), Einsiedeln 1952. Also bereits 1952 hat Balthasar den bahnbrechenden Studien seines Meisters und Freundes zur Bibelhermeneutik, die damals noch keineswegs abgeschlossen waren, aber deren systematisches Prinzip schon klar reflektiert vorlag, eine Tür zum deutschen Sprachraum hin geöffnet, eine Öffnung, die freilich kaum zur Kenntnis genommen worden ist. Mit seinem Geleitwort wollte er den prinzipiellen Überlegungen de Lubacs einen Weg in die deutschsprachige Theologie ebnen. Er ist sich über die Dringlichkeit,

aber auch die Schwierigkeit der Problematik voll bewusst: »Die meisten Laien und wohl auch Theologen geben sich noch keine Rechenschaft darüber, wie schwierig diese Fahrt zwischen der Szylla des bibelkritischen Radikalismus und der Charybdis eines bloßen theologischen Traditionalismus ist, wie viel schwerer noch eine Synthese, die nicht bloß Übergriffe beider Standpunkte abwehrt, sondern das positive Anliegen beider vereinigt. Henri de Lubac stößt in dieser Richtung vor ... Wir möchten in diesem Geleitwort lediglich die ganze Schärfe und Härte der Frage ... darstellen, damit der Leser, heilsam beunruhigt, an die Darlegungen des französischen Meisters herangehe« (395f). Und dann folgt sein Plädoyer für den »geistigen Sinn«, der nur auf der Grundlage der »littera gesta docet«, d. h. der Geschichte im Widerschein des Buchstabens, also der »Hineinkleidung ... in die Gewänder der Schrift« (397) zu erheben ist. Es ist schmerzlich, dass das Opusculum über den geistigen Sinn damals kaum rezipiert worden ist. Balthasar und de Lubac teilen das Schicksal mit den Propheten, die ihrer Zeit weit voraus sind. Vor wie viel Einseitigkeiten hätte die Exegese bewahrt werden können, wenn das Richtbild des vierdimensionalen Schriftsinnes ihre Arbeit geleitet hätte! Kein Geringerer als Ignace de la Potterie SJ vom Biblicum in Rom hat seinen Finger auf die vertane Chance von 1952 gelegt (vgl. *Presentazione dell'introduzione di H. U. von Balthasar*, in: *Ricerche teologiche* 5 [1994] 11–17; *Le sens spirituel de l'Écriture*, in: *Gregorianum* Num 78 [1997] 627–645).

Dem sorgfältigst von Rudolf Voderholzer übersetzten und eingeleiteten Opus, das der Johannes Verlag in schönstem Gewand präsentiert (das Umschlagsbild stellt die »mystische Mühle« von einem der Kapitelle in Vézelay dar), möchte man wünschen, dass es nun mehr Resonanz finden möge, als sie den Beiträgen bei ihrer Erstveröffentlichung bzw. Erstübersetzung beschieden war. Die Lehre vom geistigen Sinn der Schrift trifft inzwischen auf eine Generation von Studenten, die der Einseitigkeiten, ja Irrwege der historisch-kritischen Exegese längst überdrüssig geworden sind und wieder nach einer ganzheitlichen Bibelhermeneutik verlangen. Da aber die Probleme der Hermeneutik beileibe nicht nur wissenschaftliche Fragen sind, sondern die Auslegung der Heiligen Schrift immer das christliche Leben berührt, möchte man auch in dieser Hinsicht eine Vertiefung erhoffen. So schmerzlich im Blick auf den Gang der jüngeren Theologiegeschichte die Retardation auch erscheinen mag, für das Wahre und Gute ist es bekanntlich nie zu spät.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Neidhart, Ludwig: „Als die Zeit erfüllt war ...“ Ein Diskussionsbeitrag zu Grundproblemen der biblischen Weihnachtsgeschichte und der Datierung der Geburt Christi (= Brücke zum Menschen Nr.133 [= 1. Vierteljahrsheft 1998]), Itzehoe: Bruderdienst Missionsverlag, 1998.

Die Zeitschrift „Brücke zum Menschen“ wird überwiegend von ehemaligen Zeugen Jehovas gelesen, behandelt aber neben der Sekten-Thematik auch allgemeine christliche Themen. Da diese Zs. an wissenschaftlichen Bibliotheken kaum vorhanden ist und da das oben genannte, mehr als 50 Seiten umfassende Heft neue Einsichten sorgfältig argumentierend vorbringt, möchte ich mich hier darauf konzentrieren, den Inhalt vorzustellen (Hefte sind zum Preis von DM 7,- inkl. Versandkosten zu beziehen bei Ludwig.Neidhart@gmx.de).

Nicht neu ist ein Fixpunkt für Neidharts chronologische Überlegungen: Die Datierung der Kreuzigung Jesu am 7. April 30. Den Widerspruch zwischen Mk 15,25 (gekreuzigt zur 3.Stunde) und Joh 19,13f (die Gerichtsverhandlung begann zur 6. Stunde) löst Neidhart durch die Annahme, Johannes habe in seinem ganzen Ev. die römische Stunden-zählung (nämlich ab Mitternacht) verwendet (zu den verschiedenen Stunden-zählungen vgl. Plinius der Ältere, *Historia Naturalis* II,79,188).

Gestützt auf die Angaben des Johannes-Evangeliums (2,13 Passah - 4,35 Winter - 5,1 ein Fest nach dem Winter - 6,4 Passah - 11,55 Passah) dauerte Jesu Wirksamkeit mindestens drei Jahre. Die Herodianische Tempelbautätigkeit begann zur Jahreswende 20/19 v.Chr. Die Angabe der „46 Jahre“ (Joh 2,10) beziehen sich also auf das Passah des Jahres 27. Das 15. Jahr der „Hegemonie“ des Kaisers Tiberius (Lk 3,1-3) bezieht sich also wohl auf dessen Mitregentschaft ab Okt.12. Daraus ergibt sich als Beginn der Tätigkeit des Täufers frühestens Okt. 26. (Ein zusätzlicher terminus a quo ergibt sich durch die Statthalterschaft des Pilatus, die erst Ende 26 begann.) Bis zur Taufe Jesu werden zumindest einige Monate vergangen sein, denn Johannes war mittlerweile sehr bekannt. Und auch nach der Taufe Jesu, bis zum Passah im April, werden einige Monate liegen (u.a. Jesu 40 Tage in der Wüste). Daraus ergibt sich als Termin der - schon in der Alten Kirche auf den 6. Januar datierten - Taufe Jesu der Januar 27.

Spätester Zeitpunkt für die Geburt Jesu ist das Lebensende von Herodes, der wohl um den 1. April 4 v.Chr. starb. Wenn in Lk 3,21 hōsei nicht einfach „ungefähr“, sondern „ziemlich genau“ bedeutet (vgl. auch Mk 5,42 mit Lk 8,42 und Mk 15,33 mit Lk 23,44), ergeben sich für die Geburt Jesu die Mo-

nate um den Jahreswechsel 5/4 v.Chr. Auf diesen Zeitraum weisen auch sämtliche altkirchliche Angaben, abgesehen von jüngeren, die Jesu Geburt später datieren (wohl veranlaßt durch eine irrtümliche Auslegung des 15. Jahrs des Tiberius). Wenn zur Zeit der Zerstörung des jüdischen Tempels die 1. Priesterklasse Dienst hatte und der Rhythmus der 24 Klassen in den Jahrzehnten davor gleichbleibend eingehalten wurde, hatte die 8. Klasse (zu der Zacharias gehörte) in der Woche vom 2.-9. Okt. 6 v.Chr. Dienst - danach wurde Elisabeth schwanger, Maria im 6. Monat danach - also etwa um den 25. März 5 v.Chr. Bei 9 Monaten Schwangerschaft ist Jesus um den 25. Dez. 5 v.Chr. geboren.

In der Alten Kirche gab es im wesentlichen zwei Überlieferungen zu Jesu Geburtstag: 25. Dez. (im Westen) und 6. Jan. (im Osten). Andere, für die Monate März/April/Mai genannte Daten bezogen sich möglicherweise auf Jesu Empfängnis.

Wie geht Neidhart mit Lukas' Angabe einer Volkszählung um? Es handelt sich hier um eine Aufschreibung (apographé), eine statistische Erst-erfassung der Bevölkerung, während Josephus meist von einer - darauf basierenden - Einschätzung (apotímisis) spricht, einer behördlichen Steuer-erweranlagung. Das erste erforderte - im Unterschied zum zweiten - persönliches Erscheinen und konnte sich über längere Zeit hinziehen (und erfolgte in Judäa etwa in den Jahren um 6 v.Chr.), das zweite erfolgte - nach einer Unterbrechung - um 6 n.Chr. Nach Neidhart „darf man sich den Befehl des Augustus nicht als eine aufsehenerregende Aufforderung zur gleichzeitigen Abhaltung einer weltweiten Volkszählung in allen Provinzen vorstellen“, sondern es war „anscheinend ein nachgeschobener Befehl, der im Hinblick auf die schon seit vielen Jahren in verschiedenen Provinzen durchgeführten bzw. gerade laufenden Volkszäh-

lungen angeordnet hat, die Reihe dieser Volkszählungen fortzusetzen und zu einer umfassenden Erhebung im ganzen Reich zu ergänzen.“ (S.35) Der von Lukas genannte Quirinius war von 12-1 v.Chr. der generelle Legat von Kaiser Augustus im Orient und somit wohl eine Art übergeordneter Statthalter von Syrien (nämlich einzelnen jeweils nur wenige Jahre amtierenden Statthaltern übergeordnet).

Die Herkunft der bei Mt geschilderten Magier lokalisiert Neidhart in Babylon, sie gehörten möglicherweise zu der jüdischen Gemeinde und standen - als „Magier“ - in der Tradition Daniels. Die bereits von Johannes Kepler hervorgehobene Dreifach-Konjunktion von Jupiter (= der Stern) und Saturn im Jahr 7 v.Chr. wurde von den Magiern zwar beachtet, aber aufgrund einer alten jüdischen Tradition, wonach der Messias zwei bis drei Jahre nach einer Sternerscheinung zu erwarten sei, machten sie sich entsprechend später auf den Weg (vgl. Mt 2,7.16: Herodes ließ die bis zu Zweijährigen töten, „entsprechend der Zeit, die er von den Magiern erfahren hatte“).

Aus den hier präsentierten Argumentations-Ansätzen wurde wohl schon deutlich, daß Neidhart den historischen Informationswert neutestamentlicher Angaben sehr hoch veranschlagt (und ebenso, mit Abstufungen, die sich auf Vorgänge der neutestamentlichen Zeitgeschichte beziehenden altkirchlichen Angaben).

In souveräner Beherrschung der Sekundärliteratur, mit umfassendem Miteinbezug relevanter Primärtexte, und in vorsichtigem Abwägen der Aussagekraft einzelner Quellen, entwickelt Neidhart seine Datierungen. Im Hinblick auf eine größere Verbreitung seiner Thesen wäre es zu wünschen, daß er dieses Thema in Buchform vorlegt.

Franz Graf-Stuhlhofer, Wien

Dogmatik

Scheffczyk, Leo: *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge (Mariologische Studien 13)*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2000, 291 S., ISBN 3-7917-1700-6, brosch., DM 58,00.

Das theologische Schaffen von Leo Scheffczyk umspannt mit einer Fülle vielseitiger Publikationen das gesamte Gebiet der Dogmatik. Eine besondere Rolle nimmt dabei die Mariologie ein, angefangen mit der Habilitationsschrift über »Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit« (1957) und zu einem Höhepunkt geführt

durch die Herausgabe des sechsbändigen »Marienlexikons« (1988–1994), des größten mariologischen Werkes im 20. Jh. Freuen kann man sich darum, daß die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie zum achtzigsten Geburtstag von Leo Scheffczyk mit dem vorliegenden Sammelband wichtige, bereits veröffentlichte Beiträge des Jubilars zusammenführt. Hilfreich ist auch das »Publikationsverzeichnis Mariologie« (279–291) und das einführende Vorwort von Anton Ziegenaus, dem Herausgeber der Sammlung (7–10).

Die ersten drei Beiträge stehen unter dem Obertitel *Die Stellung der Gottesmutter in der Theologie*

der Karolingerzeit. Die karolingische Epoche ist überaus interessant, weil sie eine eigenständige Aneignung der patristischen Mariologie bietet und dabei die spätere Synthese des Mittelalters vorbereitet. Der Aufsatz über »Die Stellung Marias im Kult der Karolingerzeit« (1964; S. 13–37) weist unter anderem auf die erstaunliche Tatsache, daß es »bei der Erneuerung der Bildung in der Karolingerzeit im Grunde um ein liturgisches Reformwerk« ging (14). Dementsprechend richtet sich die Aufmerksamkeit Scheffczyks vor allem auf die liturgischen Quellen, z.B. auf den *Liber sacramentorum* Alkuins mit den marianischen Votivmessen für den Samstag (19). Theologiegeschichtlich interessant ist die Abhängigkeit der Marienantiphonen von dem »lyrischen Reichtum der orientalischen Marienverehrung« (23).

Um ein dogmengeschichtlich wichtiges Einzelthema geht es im »Beitrag der fränkischen Theologie zur Entwicklung der Lehre von der Assumptio Corporalis Mariens« (1957; S. 39–55). Der Aufsatz zeigt die spannungsreiche »Dialektik des Für und Wider« (40), beispielsweise im Widerstand gegen die Apokryphen unter gleichzeitiger Aufnahme von deren theologischem Anliegen. Eine theologische Gesamtschau der Mariengestalt wird schließlich herausgearbeitet »in den lateinischen Hymnen des frühen Mittelalters«, besonders bei Notker dem Stammler (1972; S. 57–74). Im Frankenreich finden wir seit Venantius Fortunatus († um 600) die ersten Marienhymnen im Abendland, die im Vergleich zur griechischen Marienhymnik eine eigenständige Prägung aufweisen. Notker († 912) gilt als einer der wenigen großen christlichen Dichter vor Dante (60) und gestaltet in vielfachen tiefgründigen Variationen die Melismen des Alleluja. Es geht hier also um liturgisch verankerte Frömmigkeit mit einer betont objektiven Ausrichtung auf Christus und sein Werk (69). Das theologische Gerüst beruht »auf den vier marianischen Grundwahrheiten«, nämlich der Gottesmatterschaft, der »Jungfräulichkeit und Makellosigkeit«, der »Mittlerschaft im objektiven Heilsgeschehen« sowie der »Stellung als interven-trix und auxiliatrix beim Sohne« (71). Der mariologische Lehrbestand erschöpft sich freilich nicht in den liturgischen Texten, wie die Behandlung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel beweist (72f). Scheffczyk wendet sich darum gegen eine zu eng gefaßte Vorordnung des »lex orandi« gegenüber dem »lex credendi« (73).

Eine zweite Gruppe von Beiträgen steht unter dem allgemeinen Titel *Maria in der Geschichte der Frömmigkeit*. Zunächst wird die »apostolische Marienverehrung« des Raimundus Lullus († 1315) ins

Licht gestellt (1975/1981; S. 77–98). Dabei geht es namentlich um die Marienlegenden zum »Ave Maria« in dem Roman »Evast und Blanquerna«, dem bedeutsamsten altkatalanischen Prosawerk. Die Marienfrömmigkeit des »doctor illuminatus« ruht gleichsam auf drei Punkten: der Gottesmatterschaft, der Jungfräulichkeit und der Gnadenfülle, die sich auswirkt in der machtvollen Fürsprache. Dabei vertritt Maria auch »die Ungläubigen und Heiden, die um Christus wie um sie gar nicht wissen« (91). »Mariens gnadenvermittelnde Funktion« ist »eine durchgehende und geradezu seinsmäßige«, ohne daß die Anrufung Mariens dabei ihre Bedeutung verliert. Die Gnadenvermittlung Mariens erscheint so als objektive Ordnung, deren Anerkennung bereits die Marienverehrung impliziert und keineswegs in das freie Belieben des einzelnen gestellt ist (92). Im »Liber de sancta Maria« entwickelt Raimundus Lullus die mariologischen Grundlagen noch weiter, unter Einbeziehung insbesondere der Freiheit von der Erbsünde (93). Gleichzeitig ist die Marienfrömmigkeit des spanischen Laientheologen durchstimmt von einem intensiven apostolischen Impuls, einschließlich des Engagements für die Einheit der Christen (94–98).

Einen Sprung in die frühe Neuzeit macht dann der Aufsatz über das »Mariale« des Petrus Canisius: »Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie« (1997; S. 99–119). Das monumentale Werk über Maria von 1577 ist die erste große katholische Arbeit zum Thema nach der Reformation. Seine Entstehung verdankt es der Verteidigung gegenüber den Magdeburger Centuriatoren, läßt sich aber keineswegs in das Korsett einer bloßen Apologie einengen. Auf über 800 Druckseiten bietet Petrus Canisius, der »zweite Apostel Deutschlands«, eine Summe des Marienlebens, in das er die marianischen Glaubensgeheimnisse hineinwebt. Diese »Synthese von Historik und Systematik« scheint nicht vollends gelungen, weil »das historisch-biographische Anliegen durch Übertreibung fehleht, das systematische Anliegen dagegen an Unterge-wichtung leidet« (104). Hilfreich ist gleichwohl die positive »Entbergung des reichen Schrift- und Traditionsgehaltes« (105) und das charakteristische Ziel des ganzen Werkes, die »Empfehlung und Begründung der Marienverehrung« (104). Von daher ergibt sich eine »Polarität zwischen Apologie und Doxologie« (106) mit der systematischen Theologie als Mittelglied (vgl. 107). Auch wenn Gestalt und Ergebnisse des Werkes heute nicht gänzlich übernommen werden können, scheint es doch beachtlich »bezüglich seiner Problemstellungen, seiner Intention und seiner Grundhaltung« (114). Es

macht deutlich, »daß zu jeder wahren katholischen Reform die Verlebendigung des Mariengeheimnisses hinzugehört« (115). Auch das ökumenische Gespräch, etwa beim Stichwort der »Mitwirkung« in der Rechtfertigung, »würde durch die Aufnahme Mariens an Realitätsgehalt gewinnen und der Gefahr entgehen, daß die »Wiedervereinigung« nur ein semantisches Geschehen wird« (119).

In das 20. Jh. gelangt der letzte historische Beitrag über »Das »Marianische« als Gestaltprinzip christlichen Glaubens in der Neuzeit nach Romano Guardini« (1987/1991; S. 121–139). Guardini hat nicht sehr viel über Maria geschrieben, bietet aber dennoch ein beachtliches »personal-ethisches Marienbild in Ausrichtung auf das Werk des Erlösers« (125). Anhand einer phänomenologisch ansetzenden »theologischen Psychologie« setzt sich Guardini das Ziel, »die konkrete Wirklichkeit Marias in die Wirklichkeit des Christseins zu überführen und eine Haltung zu vermitteln, die er schlicht die »marianische« nennt« (127). Maria wird dabei vor allem als die große Glaubende gesehen (136). Ihr Glaube kann nicht bestehen ohne die meditative Verinnerlichung, aus der heraus erst eine missionarische Wirksamkeit nach außen erwachsen kann.

Nach dem ersten historischen Teil folgen zwei Gruppen von Beiträgen, die dem systematischen Anliegen gewidmet sind. Die erste Gruppe wird benannt *Systematische Erhellung der Mariendogmen*. Hierbei geht es um die Jungfräulichkeit (1995; S. 143–157), die »Unbefleckte Empfängnis« (1980; S. 159–185) und die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel (1986; S. 187–205). Das gemeinsame Anliegen ist jedes Mal die organische Verflechtung des jeweiligen Dogmas in das Ganze des Glaubens. Dabei verbindet sich eine meisterliche synthetische Schau der großen Zusammenhänge mit einem aufmerksamen Blick auf die zeitgenössische Situation, einschließlich der Notwendigkeit, rationalistische Irrtümer zurückzuweisen. Letzteres gilt besonders für das Thema der Jungfräulichkeit. Beachtlich scheint unter anderem (im Blick auf die Erbsündenfreiheit) die Beobachtung, »wie die Christuswahrheit an Höhe verliert, wie sie auf ein niedrigeres Niveau absinkt, wenn die Gestalt Mariens ihr nicht beigegeben erscheint« (161).

Der letzten Gruppe von Aufsätzen geht es um *Die Mariologie innerhalb der Theologie*. An der Spitze steht ein Beitrag über »Christus als Mitte der Mariengeheimnisse« (1958; S. 209–225). Scheffczyk gelingt es hier, aus dogmengeschichtlicher und systematischer Perspektive den Zusammenhang zu zeigen zwischen den Mariendogmen und dem Christusereignis. Die Analyse beginnt mit den patristischen Zeugnissen zu Maria als »neuer Eva«

und »Gottesmutter«; sie wird fortgesetzt mit dem Blick auf die Jungfräulichkeit, die Erbsündenfreiheit und die leibliche Aufnahme in den Himmel; der Kreis schließt sich mit der Gnadenmittlerschaft, die nicht als lästige »Zwischeninstanz« erscheint, sondern verortet wird in »die Einbeziehung des Menschlichen in das Heilshandeln Gottes«: »Wie Gott bei der individuellen Begnadung nicht auf die Mittätigkeit des einzelnen verzichtet, so hat er auch im generellen Heilsvorgang« für die gesamte Menschheit »das Menschliche in der Gestalt Mariens in Dienst genommen« (225).

Nach der Christozentrik der Marienverehrung hebt ein weiterer Aufsatz deren trinitarischen Bezug heraus (1975; S. 227–240). Zur Sonderstellung Mariens in der Heilsgeschichte »gehört notwendig der Aufweis ihrer besonderen Gottbeziehung, ihres exceptionellen trinitarischen Bezuges« (229). Gleichzeitig erscheint Maria aber als »wirksames Bindemittel für die Elongatur dieses trinitarischen Bezuges auf die ganze Menschheit« (239).

Eine wissenschaftstheoretische Frage begegnet sodann mit dem Thema »Der systematische Ort der Mariologie heute« (1978; S. 241–261). Scheffczyk wendet sich dabei gegen eine christologische und ekklesiozentrische Engführung (254–257); er plädiert für eine »der Kirchenlehre vorgeordnete und in die Soteriologie einbezogene Marienlehre« (260), die notwendig scheint für eine ausgewogene systematische Gesamtschau des Glaubens.

Der letzte Beitrag verbindet das systematische mit dem ökumenischen Anliegen: »Petrus und Maria: Hindernisse oder Helfer auf dem Wege zur Einheit?« (1980; S. 263–277). Entgegen der Taktik, »die Fragen um das Petrusamt und um Maria ... am besten zu umgehen«, stellt Scheffczyk gerade die umstrittensten Fragen der Kontroverstheologie in den Mittelpunkt, in den sie gehören. In einer glänzenden Zusammenschau vermittelt der Autor zunächst den Sinn des »petrinischen Prinzips« in der Einheitsfunktion des apostolischen Amtes als Vertretung Christi, des Hauptes der Kirche. Dem steht als Korrelat gegenüber das umfassendere »marianische Prinzip« als rezeptiver und mitwirkender Verinnerlichung des von Christus geschenkten Heiles. Beschrieben wird sodann das perichoretische Ineinander beider Momente als Hilfe für die Einigung der Christen. Mit dem Hinweis auf das »marianische« und »petrinische« Prinzip nimmt Scheffczyk ein Anliegen Balthasars auf, gibt ihm aber eine konzentriertere und präzisere Fassung; deren Bedeutung für den ökumenischen Dialog und innerkatholische Debatten (wie etwa um die Frauenordination) ist offenkundig und verdient weite Beachtung.

Manfred Hauke, Lugano

Kreuzer, Michael: »Und das Wort ist Fleisch geworden«. Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 68), Paderborn: Bonifatius 1998, 290 S., ISBN 3-89710-048-7, DM 118,00.

Kreuzer legt eine interessante Untersuchung zur Christologie – vor allem zur Zweinaturenlehre – zum Erlösungswerk in Christus und zur Rechtfertigung des Menschen bei Johannes Driedo und Martin Luther vor. In der Einleitung sucht er die Aktualität des Themas im Zusammenhang mit der Diskussion um eine gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung aufzuzeigen. Er will sich angesichts dieser Bestrebungen bemühen, »die Christologie Luthers zu untersuchen und diese ins Gespräch zu bringen mit der Theologie katholischer Theologen der Reformationszeit« (15). Zunächst wird das Leben und das Werk Driedos vorgestellt (17–37). Der Verfasser betont, daß Driedo von der Schrift ausgeht und »den alten Glauben angesichts der aktuellen Herausforderung neu« darstellt (37). Dem fügt er einen Literaturbericht zur Christologie Luthers an. In ihm geht er zum Schluß auf das Werk von Theobald Beer »Der fröhliche Wechsel und Streit« ein. Danach stellt er seine Vorgehensweise vor. Im Abschnitt »Jesus Christus – Gott und Mensch« verweist er zuerst auf das soteriologische Interesse, das beide Theologen leitet (51–56) und bespricht dann das »Verständnis vom Gottsein Jesu«. Bei Luther findet er keine gravierenden Unterschiede zur überlieferten Lehre. Freilich stellt er fest, Luther könne, »ohne die Verwendung der Unterscheidung von Person und Wesen, die Unterschiedenheit von Vater und Sohn« nur schwer verdeutlichen (66). Driedo bleibt »ganz auf der scholastischen Linie« (74). Die Vorstellung der Einheit von Gott und Mensch untersucht der Verfasser zuerst bei Driedo und dann bei Luther. Wieder sieht er Driedo ganz auf der Linie der von Thomas und Ockham her überlieferten Theologie (88). Bei Luther schenkt er vor allem der »communicatio idiomatum« Beachtung. Kreuzer vermißt die klaren begrifflichen Unterscheidungen. »Die Person Christi entsteht aus den beiden Naturen. Damit beginnt ... eine Geschichte, eine intime Gemeinschaft der Naturen untereinander« (108). Er will eine Geschichte des Miteinanders von Gott und Mensch in der einen Person berücksichtigen. Göttliche und menschliche Eigenschaften werden nicht nur der einen Person in den unterschiedenen Naturen zugeschrieben, sondern es wird ein Austausch zwischen den Naturen und ihren Eigenschaften angenommen, von dem

handelnden Gott wird in personaler Konkrektion, nicht abstrakt geredet. Theobald Beers Kritik wird aufgegriffen. »Die Idiomenkommunikation« werde »zu einem ihr fremden Zweck, dem Kampf in Christus« verwendet (113). Nach Ansicht Kreuzers ist Luthers Fassung der Idiomenkommunikation »offen für Formulierungen, die gerade im Menschsein Jesu seine Göttlichkeit erkennen wollen« (121). Es wird dargelegt, wie Luther von seiner Anthropologie her die Person in Christus versteht. Der Mensch ist »vor Gott reine Passivität« (127). »Zum Verhältnis von Menschsein und Sündersein« wird festgestellt, nach Luther verzichte Jesus »darauf, als Mensch die Vorzüge Gottes zu genießen«. »Er läßt sich zur Sünde machen für die Menschen. So ist er einerseits ohne Sünde, andererseits trägt er die Sünde der ganzen Menschheit mit der Folge, daß er den Zorn Gottes gegen die Sünde erleidet und erträgt« (135). – Luther will den konkreten Menschen und Christus einander näherbringen und sieht die Erniedrigung des Sohnes nicht nur im Annehmen der menschlichen Natur, sondern auch seines Sünderseins. – Bei Driedo dagegen ist die Sünde »nicht Teil des Menschseins geworden. Er sieht deswegen keine Notwendigkeit, die Menschheit Jesu mit der Sünde in Verbindung zu bringen« (137). Er spricht nicht davon, »daß Christus die Sünden der Menschen auf sich nehme und somit selbst zum Sünder werde«. Er nimmt »die Strafen für die Sünden« auf sich, »nicht die Sünden selbst« (138).

Nach der Christologie untersucht der Verfasser »Das Werk Christi als Erlöser der Menschen« (143–239). Hier beginnt er bei Driedo und erschließt seine Erlösungslehre vor der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury (143–194). Erlösung wird dargestellt von Genugtuung, von Verdienst und Gnade, von Christus als Arzt und vom Sieg über den Satan her. Alle Taten des Lebens Jesu wirken zusammen und »dienen der Genugtuung, insofern sie tun, was der Gerechtigkeit entspricht, sie erwerben Verdienste, indem sie Taten des vollkommenen Gehorsams Christi gegenüber dem Vater sind« (177/178). Es wird hervorgehoben, daß es Driedo »auf das aktive Mitwirken der Menschheit Jesu ankommt« (194). Zu Luther wird festgestellt: Christus führt sein Amt als Erlöser in der Knechtsgestalt aus. »Knechtsgestalt aber bedeutet nach Luther, in die Sündenverfallenheit des Menschen eingegangen zu sein.« Dem wird entgegengehalten, der Mensch in der Sünde könne vor Gott nichts Positives leisten. So könne Christus in dieser Knechtsgestalt keine verdienstlichen Werke erbringen (207). Nach Kreuzer erleidet für Luther Christus am Kreuz die »Höllqualen der Verlassenheit Gottes und der Anfechtung, sich selbst für verloren

zu halten« (222). – Einem Leser von Hans Urs von Balthasar kommen solche Aussagen nicht fremd vor. – Einerseits formuliert der Verfasser, um den Unterschied zu Driedo herauszustellen, nach Driedo werde Christus nicht selbst zum Sünder (223), andererseits muß er das aber auch bei Luther lesen und eingestehen (212, 133).

In einem 5. Abschnitt untersucht Kreuzer »Das Leben in der Gnade Christi«. Hier greift er das Stichwort Beers vom fröhlichen Wechsel auf. Nach Luther, so wird herausgearbeitet, wird die fremde Gerechtigkeit dem Menschen ganz von Gott her geschenkt, so wie auch in Christus allein das »göttliche Wirken« das Heil gewirkt hat. Indem der Mensch mit dieser Gnade zusammen wirkt, gewinnt er eine zweite Gerechtigkeit. Sie ist seine eigene. Aber »trotz der Entfaltung der »eigenen« Gerechtigkeit« besteht »das Heil des Christen ausschließlich in der Gnade Gottes« (249). Es wird darauf hingewiesen, daß Erlösung bei Driedo »nicht nur in der Menschheit Christi als Ort der Erlösung und des Kampfes wie bei Luther, sondern in und mittels der menschlichen Natur Christi« geschieht (252). Auch nach Driedo gehen die guten Werke aus der Gnade hervor. Aber die Taten des Begnadeten bleiben »die Werke eines Menschen, doch ihre Würde erhalten sie aus der Kraft der Gnade« (256). Die bisherigen Ergebnisse der Untersuchung werden im Blick auf die Mariologie erhärtet (257–266). In der Beschreibung des Ergebnisses (267–272) wird bei Luther von der »zusammengesetzten Person und vom Austausch von göttlichen und menschlichen Eigenschaften gesprochen. Luther versteht die Knechtsgestalt »als das Eingehen des menschengewordenen Christus in die sündige Situation des Menschseins« (269). »Heilswirksam in Christus ist damit ausschließlich das Wirken Gottes« (270). Wieder wird auf die unterschiedliche Mariologie verwiesen und schließlich gefordert: »Einheit in Christologie und Soteriologie besteht letztlich dann, wenn sie auch in der Mariologie erzielt ist« (272).

Kreuzer legt eine verdienstvolle Arbeit zu Driedo vor. Diese Teile zu Driedo sind sorgsam aus den Quellen gearbeitet. Sie bringen die Forschung voran. In den Abschnitten zu Luther wird eher die am Anfang vorgestellte Literatur berücksichtigt. Der Vergleich wird sehr unmittelbar gezogen. Es wird nicht deutlich gefragt, ob Luther nicht eine andere Sprache spricht. Er hat wohl wenig ontologische Aussagen versucht. Er schaut doch eher auf den Christus für uns und fragt nach der Beziehung, in der Christus zum sündigen Menschen steht und ihn in die Beziehung zu Gott zurückholt.

Philipp Schäfer, Passau

Düren, Sabine: *Diakonat der Frau? Fragen zur Stellung der Frau in der Kirche. Mit einem Geleitwort von Joachim Kardinal Meisner, Buttenwiesen: Stella Maria Verlag 2000, 72 S., ISBN 3-934225-06-3, brosch., DM 8,50.*

Das Diakonat der Frau gehört zweifellos zu den brisantesten Themen, die gegenwärtig in deutschen Landen diskutiert werden. Um so mehr ist zu begrüßen, daß eine promovierte junge Theologin nun eine ausgewogene und didaktisch kluge Kleinschrift dazu vorlegt, die zweifellos zur Klärung der Diskussion beitragen wird. Sabine Düren ist bereits ausgewiesen durch eine glänzende Doktorarbeit über »Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube« (1998), in der sie auf interessante Ansätze zum Frauenbild von Frauen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingeht (mit Berücksichtigung z.B. von Edith Stein und Gertrud von le Fort). Frau Düren gibt zunächst einen kundigen Überblick über Initiativen zum Frauendiakonat (9–21). Anschließend prüft sie im einzelnen (originell, aber zutreffend gegliedert) die Argumente, welche für das Frauendiakonat vorgebracht werden (21–46). Nachdem die Argumentation zugunsten des sakramentalen Frauendiakonates als zu leicht befunden wird, geht Düren zur positiven Darlegung der eigenen Position über: »Was spricht gegen ein Frauendiakonat?« (47–53) Hierbei kommt die Theologin (mit dem Münchener Dogmatiker G. L. Müller und Kardinal Meisner) zum Ergebnis, daß in der päpstlichen Lehrentscheidung zum Frauenpriestertum (*Ordinatio sacerdotalis*, 1994) auch das sakramentale Diakonat der Frau mit ausgeschlossen ist. In diesem Punkt stimmt sie überein mit dem Dogmatiker Hans Jorissen (einem Befürworter des Frauendiakonates): »Die Möglichkeit eines sakramentalen Diakonates der Frau steht und fällt mit der Möglichkeit des Frauenpriestertums« (50).

Düren schließt freilich nicht mit einem bloßen »Nein« zur Forderung des Frauendiakonates, sondern eröffnet positive Perspektiven für die umfassendere Frage: »Wie kann sich spezifisch weibliche Berufung realisieren?« (54–70) Die Autorin greift dabei zurück auf die Ergebnisse ihrer Doktorarbeit und deutet einen geistigen Reichtum an, den zu entdecken sich lohnt. Die sprachlich gewandte Studie, die weiteste Verbreitung verdient, endet mit einer humorvollen Abwandlung von Joh 20,29: »Selig, die nicht geweiht sind und dennoch dienen.«

Manfred Hauke, Lugano

Loneragan, Bernard SJ: *Gnade und Freiheit. Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas von Aquin* (Salzburger Theologische Studien, Bd.8), hrsg. von G.B. Sala, Innsbruck, Tyrolia, 1998, 187 S., ISBN 3-7022-2136-0, DM 34,00.

1. Das vorliegende Werk ist die Übersetzung der Doktorarbeit des bekannten Theologen, der zunächst in seiner Heimat, Kanada, und dann an der Gregoriana Universität in Rom lehrte. Das Thema betrifft einen Strang in der Entwicklung der Gnadenlehre; näherhin konzentriert sich die Untersuchung auf drei Texte, in denen Thomas während eines Zeitraumes von fünfzehn Jahren die auf Augustinus zurückgehende Unterscheidung der Gnade in »operans« und »cooperans« behandelte. Durch Heranziehung des theologischen Kontextes und eines intensiven Studiums der Paralleltexte gelang es Lonergan zu ermitteln, was genau in der wiederholten Behandlung eines traditionellen Begriffspaares vor sich gegangen war. Es ging darum, daß Thomas von der damaligen Position her, in der die Theologen als Gnade im eigentlichen Sinn ausschließlich die rechtfertigende (heiligmachende) Gnade bezeichneten, zur Entdeckung eines verschiedenen »auxilium« gelangte, das die spätere Theologie »gratia actualis« genannt hat. Eine solche Hilfe wirkt nicht nur als cooperans mit dem freien Willen des Menschen, sondern auch als operans, und zwar »praesertim cum voluntas incipit bonum velle quae prius malum volebat« (Summa Theol., I,II, q.111, a.2).

Die Untersuchung brachte nicht nur die Klärung einiger Schlüsselideen der Gnadenlehre und überhaupt der Theologie des mittelalterlichen Meisters, sondern auch einen langfristigen Gewinn für den Doktoranden. Er wurde nämlich in diesem konkreten Fall mit dem evolutiven Charakter des theologischen Denkens konfrontiert. Dies muß ihn besonders beeindruckt und zum Studium der menschlichen Erkenntnis und der theologischen Methode bewogen haben, wie aus gelegentlichen Bemerkungen im Laufe der Analyse der Texte von Thomas, vor allem aber aus dem einleitenden, zunächst nicht veröffentlichten Teil der Dissertation hervorgeht. Resultat dieses Studiums war 1957 sein Hauptwerk: »Insight. A Study of Human Understanding«, und 1971 »Method in Theology«.

2. Thomas konnte erst in der Prima Secundae seine Synthese bezüglich der Einteilung von gratia operans und cooperans ausarbeiten, nachdem er eine Reihe von Vertiefungen und Abänderungen an damaligen theologischen Lehrstücken vorgenommen hatte, denen Theoreme aus Aristoteles zugrun-

delagen, die er sich zu eigen machte bzw. weiter entwickelte.

Ich erwähne einige dieser philosophischen Elemente. Die Prämotion als der Handlung zeitlich vorgeordnet, mit der Konsequenz daß sie keineswegs eine zusätzliche Aktuierung der Ursache einschließt. Die Applikation als die von Gott entworfene Ordnung sämtlicher Zweitursachen. Die Erklärung, wie das Wirken Gottes als universaler Erstursache mit der Kontingenz der irdischen Ereignisse zusammenbestehen kann. Daraus, daß die Erkenntnis Gottes unfehlbar, sein Wille unwiderstehlich und sein Tun absolut wirksam ist, folgt nicht, daß jedes Ereignis auf der Welt notwendig ist. Denn die genannten Aussagen sind nur dann wahr, wenn das gemeinte Ereignis zu irgendeiner Zeit stattfindet; seine Notwendigkeit ist also eine bloß hypothetische: Wenn A, dann A. In sich selbst ist es entweder notwendig oder kontingent, je nachdem, ob seine Zweitursache eine notwendig, oder aber eine kontingent handelnde ist. Diese Eigenschaft des Wirkens Gottes weist auf die göttliche Transzendenz hin: Gott steht außer- und oberhalb der kreatürlichen Distinktion von Notwendigkeit und Kontingenz, Determinismus und Freiheit. Er bringt nicht nur alle endlichen Realitäten hervor, sondern auch die Weise ihres Entstehens. Diese Transzendenz ist ein proprium Gottes, weil er allein das absolute Sein ist; sie kann keiner Kreatur zugesprochen werden, auch nicht jener geschaffenen Gnade, die die Bañezianische Prämotion bei der gratia efficax ist.

Ein äußerst brillanter Abschnitt ist die Darlegung, wie das Wirken Gottes als Erstursache mit der Sünde des Menschen zu vereinbaren ist. Das Verdienst Lonergans besteht darin, daß er klar zeigt, in welchem Sinne die Sünde ein Nicht-Sein ist, so daß sie nicht auf Gott als Erstursache alles Seins zurückgeführt werden kann. Dem Dilemma: Entweder bewirkt Gott die Sünde, dann aber verstößt er gegen seine eigene Heiligkeit, oder die Sünde geschieht ohne sein Wirken, dann aber ist er nicht Universalursache, stellt Thomas eine Trichotomie entgegen: Es gibt ein Sein (alles Sein!), das intelligibel ist; es gibt ein Nicht-Sein (alles, was zu keinem Zeitpunkt real ist), das ebenfalls intelligibel ist; es gibt ein Nicht-Sein, das nicht intelligibel ist - letzteres ist die Sünde. Das erste ist das, was Gott will; das zweite ist das, was Gott nicht will; das dritte ist das, was Gott nicht will, aber zuläßt.

Das moralisch Böse besteht darin, daß dem Spruch des Gewissens, der letzten subjektiven Norm des Wollens, nicht die entsprechende, gesollte Entscheidung folgt, und zwar ohne zureichenden Grund. In diesem Sinne ist das formale peccati ein

irrationales non-agere, die Abwesenheit im Willen einer rationalen Antwort auf ein verpflichtendes Motiv. Ein solches nicht-intelligibles non-ens ist nicht auf den Willen als causa efficiens zurückzuführen, sondern als causa deficiens. Wo aber kein Wirken einer Zweitursache vorliegt, liegt auch kein kontingentes Ereignis vor, das auf das Sein und Wirken Gottes verweist. Das Letzte, zu dem wir in der »Genealogie« der Sünde vorstoßen können, ist der schuldhaft versagende Wille des Menschen.

Dieses Versagen ist freilich nur in einem positiven Kontext möglich, wozu auch das materiale peccati gehört, z.B. die geistigen und leiblichen Handlungen, die in einem Mord vollzogen werden. Dieses Positivum ist auf Gott als Erstursache zurückzuführen.

3. Gegenwärtig steht der für den traditionellen Kanon der Theologie fundamentale Traktat *De gratia* nicht im Mittelpunkt des theologischen Interesses; vielerorts ist er vielmehr in einem besorgniserregenden Ausmaß verarmt. Nichtsdestoweniger gilt, daß die Lehre über den Menschen als »divinae naturae consors« (1Pt 1,4), die mit der gesamten theologischen Spekulation und darüber hinaus mit unserer christlichen Existenz verzahnt ist, nicht mit dem Etikett »passée« abgetan werden kann. Der Christ, der irgendwie seinen Glauben verstehen will, steht vor der Frage, wie er einerseits seine erschütterliche Überzeugung, das eigene Heil der Barmherzigkeit Gottes zu schulden, und andererseits das Bewußtsein von einem freien Engagement, zu dem er gerufen ist, in Einklang bringen soll. In einer solchen existentiellen Situation können die Überlegungen von Thomas in ihm ein tiefes Echo wecken.

Durch die Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« von seiten des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen hat das vorliegende Werk neue Aktualität und Bedeutung erhalten. Der Abschnitt 4.1 der Erklärung über »Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung« findet bei Thomas eine Entsprechung in seiner klaren Anerkennung sowohl des Unvermögens des Menschen, sich mit seinen natürlichen Kräften aus der Verstrickung der Sünde zu befreien, wie auch der inneren Erneuerung, die die

Gnade Christi in der Natur des sündigen Menschen bewirkt.

Die Lehre von Thomas über den menschlichen Willen als »mota et non movens« (*Summa Theol.* I,II, q.111, a.2) steht in nichts hinter dem »mere passive« zurück, mit dem die lutherische Tradition die Art und Weise charakterisiert, wie der Mensch die Rechtfertigung empfangen kann. Aber die souveräne Initiative Gottes ruft im Menschen die Fähigkeit hervor, persönlich an seiner eigenen Rechtmachung mitzuwirken: »praesupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur« (Ebd. ad 3).

Ohne eine eingehende Analyse des gnädigen Wirkens Gottes, wie die theologische Tradition in ihrer Bemühung um einen »intellectus fidei« getan hat, bleibt das »volle personale Beteiligtsein« des Menschen bei der Bekehrung, von dem die »Gemeinsame Erklärung«, 21, spricht, eine unvermittelte Behauptung, von der nicht einzusehen ist, wie sie sich mit der Unfähigkeit, »bei seiner Errettung mitzuwirken« vereinbaren läßt. Thomas vermag deshalb den Primat und den ungeschuldeten Charakter der Gnade zusammen mit einer rational nachvollziehbaren Aufrechterhaltung der menschlichen Verantwortung zu vertreten, weil seiner Lehre von der Rechtfertigung eine eingehende Untersuchung über die Freiheit des Willens und über das Verursachen einer Verursachung zugrundeliegt. Ohne die »Anstrengung des Begriffs«, die die Hochscholastik nicht scheute, läuft die Theologie Gefahr, zu einer Argumentationsweise zu flüchten, die die Spannung zwischen Gottes Wirken und der menschlichen Freiheit durch Paradoxien um den Preis des Ernstes der theologischen Reflexion wie auch der Glaubensverkündigung »löst«.

Es sei schließlich darauf hingewiesen, daß in den seit 1988 erscheinenden »Collected Works of B. Lonergan« bei der University of Toronto Press, 2000, der Band »Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas« neu aufgelegt worden ist, zusammen mit dem zweiten Teil der Dissertation, in dem Spezialuntersuchungen zu den Grundthemen enthalten sind, um die sich der Diskurs der Dissertation entfaltet.

Giovanni B. Sala SJ,
München

Volkskunde

Guth, Klaus und Eva Groiss-Lau (Hg.): Jüdisches Leben auf dem Dorf. Annäherungen an die verlorene Heimat Franken (= Landjudentum in Oberfranken. Geschichte und Volkskultur. Herausgegeben von Klaus Guth, Band 3), Petersberg 1999, 317 S., zahlr., teils farb. Abbildungen und Tabellen.

Der von Klaus Guth und Eva Groiss-Lau herausgegebene Band über »Jüdisches Leben auf dem Dorf« stellt ein beeindruckendes Resultat einer ebenso sorgfältigen wie detailreichen und materialgesättigten Forschungsarbeit dar. Darüber hinaus bietet die Studie aber weit mehr als die Ergebnisse langjähriger Recherchen: durch die von Jürgen Merz eingebrachten (Farb-)Photographien seiner Friedhofsimpressionen, vor allem jüdischer Grabsteine, wird ein eigener, sehr sensibler Blick wahrnehmbar, auf die Geschichte der jüdischen Bevölkerung in den beiden fränkischen Dörfern Zeckendorf und Demmelsdorf bei Scheßlitz in Oberfranken, im Einfluszbereich Bambergs. Diese Bilder geben der Publikation einen eigenen Reiz und stellen von vornherein einen engen Kontakt zum Leser her, der sich nicht nur abstrakt, sondern auch durch eigene Anschauungen eine Vorstellung von der Situation jüdischen Lebens und den Prägungen des jüdischen Kultus für das fränkische Dorf machen kann.

Der Untertitel des Bandes macht deutlich, welches Anliegen die Herausgeber und Autoren verfolgen, nämlich eine »Annäherung an die verlorene Heimat Franken«. Damit sind Forschungsansätze gefragt, die diese Annäherung ermöglichen. Tatsächlich bieten die Autoren ein breites Angebot an landeskundlichen, volkskundlichen, religionsgeschichtlichen und historisch-topographischen Materialien. Fünf Hintergrundartikel, die mit Abbildungen und Tabellen angereichert sind, gehen einer umfangreichen und einzigartigen Grabsteindokumentation voran. Die einzelnen Beiträge von Eva Groiss-Lau über die Geschichte der beiden Landgemeinden, von Regina Schade über die dortigen Ansiedlungen und Bauten, von Elisabeth Eckel über den Friedhof Zeckendorf-Demmelsdorf, von den drei genannten Autorinnen über Familiengeschichten und Schicksale sowie der sehr lesenswerte Beitrag von Josef Motschmann über Demmelsdorfer Auswanderer nach Cincinnati führen in die Problematik des jüdischen Lebens dieser beiden fränkischen Gemeinden ein. Es wird deutlich, wie schwierig es war, dem Anspruch einer umfassenden Darstellung jüdischen Landlebens im 18., 19. und 20. Jahrhundert nachzukommen, da es vor al-

lem an Sachzeugnissen mangelt. Aber dieser Befund stellt an sich schon ein bemerkenswertes Ergebnis dar, und es erstaunt um so mehr, wie viele Details etwa zur Wohnsituation oder aber zur Berufsausübung dennoch zu erfahren waren. Ermöglicht wurden solche Einsichten allein durch eine tiefgreifende Analyse unterschiedlicher landes- und volkskundlicher Archivalien, wie den Bauplänen von Synagogen, Schul- und Wohnhäusern, der Verortung jüdischer Anwesen im Dorfareal und damit der sozialen Stellung ihrer Bewohner im Vergleich zur christlichen Nachbarschaft, oder schließlich von Dorfordnungen, die das Miteinander aller und die Rechte und Pflichten der Konfessionsgruppen regelten, aber auch über Zu- und Wegzug entschieden. Das Gesamtbild, das sich herauskristallisierte, zeugt von einer zunehmenden Akkulturation der jüdischen Bevölkerung im Verlaufe des 19. Jahrhunderts, es spricht aber auch von Abgrenzungen und von Abwanderung, die bereits zum Ende des Jahrhunderts deutlich in den Zahlen der Bevölkerungsentwicklung ablesbar wird. Ein Teil der Bevölkerung ging nach Amerika, wie Henry Mack und Louis Stix, deren Schicksal eingehend nachvollzogen wird. Beeindruckend ist, wie eng die Familien ehemaliger Bewohner der beiden fränkischen Gemeinden – seien sie dem Holocaust entkommen oder seien deren Familien bereits im 19. Jahrhundert ausgewandert – auch heute noch mit Zeckendorf und Demmelsdorf verbunden sind – »verlorene Heimat« eben, die ihre Bedeutung für die heute zumeist in den USA Lebenden keineswegs eingebüßt hat.

Ihnen ist es auch zu verdanken, daß die Forschergruppe Materialien präsentieren kann, die das Landleben in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg dokumentieren – Photographien von unbefangenen Schulkindern auf der Dorfwiese mit ihrem jüdischen Lehrer Fleischmann, von Sonntagsausflügen um 1910, Klassenphotos aus den 1920er Jahren, Familienbilder der frühen 1930er Jahre und Bilder aus der Emigration. Der Holocaust hat das oberfränkische Landjudentum vollends zerstört, dessen Spuren in vergangenen Jahrhunderten der Band nachzeichnet. Wie sehr damit auch das geistig-kulturelle Leben auf dem Dorf zentrale Impulse verlor, wie sehr damit auch der Lebensnerv konfessionsbezogener Toleranz getroffen war, beginnt man erst zu ahnen, wenn man die Dokumente und Zeitzeugen befragt und deren Antworten in ein Gesamtbild einfließen läßt. Dies ist mit der vorliegenden Untersuchung in hohem Maße gelungen.

Sabine Doering-Manteuffel, Augsburg

Treiber, Adolfine: Maria im Bistum Regensburg, Kehl: Echo-Buchverlags-GmbH 2000, 48 S., ISBN 3-927095-51-6, DM 13,90.

Von den 7000 Seelsorgsstellen des Bistum Regensburg haben, wie die Verfasserin hervorhebt, mehr als die Hälfte ein Marienpatrozinium und von den ca. 300 Wallfahrtsstätten sind fast die Hälfte der Gottesmutter geweiht. Obwohl die Überlieferung aus der Anfangszeit dürftig ausfällt, finden sich aus der Zeit der Agilolfinger (ab 2. Hälfte des 6. Jhds. bis 799) in Stiftungsurkunden die Wendungen „Immerwährende Jungfrau und Mutter Christi“. Das von Tassilo III. (der in Regensburg residierte) gegründete Kloster Kremsmünster bewahrt den berühmten Tassilokelch, der das älteste Marienbild nördlich der Alpen überliefert. Nach der Absetzung Tassilos führte die enge Bindung an das fränkische Reich zur Steigerung der Marienverehrung: um 800 entstanden die beiden Damenstifte zu Ehren der Gottesmutter und Ludwig der Deutsche (* 876) wird als Erbauer

der Pfalzkapelle zu Ehren Mariens genannt.

Es würde nun den Rahmen einer Rezension sprengen, wollte man die Marienverehrung und die Zeugnisse dafür (Kirchen, Gnadenbilder, Ornate, Skulpturen, Handschriftzeichnungen, Glasfenster, Votivbilder, Gebetszettel) durch die Geschichte im Einzelnen schildern. Neben dem geschichtlichen Durchblick bringt die Abhandlung 106, meistens farbige Abbildungen (auf Glanzpapier!) mit prägnanten Beschreibungen, wobei die Gnadenbilder nach verschiedenen Typen geordnet werden (Schmerzhaftes Mutter, Maria-Hilf, Lukasbilder, Maria vom guten Rat); sie sind volkscundlich und frömmigkeitsgeschichtlich höchst interessant. Ein wunderbares Werk, das man vom Text und von den Bildern her gern zur Hand nimmt und das sich auch bestens als Geschenk eignet! Es belegt nicht nur die Marienverehrung vergangener Zeiten, sondern kann auch die glaubensfestigende und -vertiefende Wirkung echter Marienfrömmigkeit zu Bewusstsein bringen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

P. Dr. Fritz Arnold, Padri Maristi, Via Alessandro Poerio 63, I-00152 Roma
 Dr. Dr. habil. Marian Machinek, ul. Pstrowskiego 17/14, PL 10-601 Olsztyn
 Dr. habil. Petar Vrankic, Kirchplatz 8, D-82269 Geltendorf

