



N12<518293240 021



ubTÜBINGEN



these

B 51765

17. Jahrgang Heft 1/2001

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

17. 18
2001, 2002

Forum Katholische Theologie

TR

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

86

und 4

24 6463

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|---|
| Glückwunsch an Leo Scheffczyk | 1 |
|---|---|

ABHANDLUNGEN

| | |
|---|----|
| Heller, Karin: <i>Der Mensch, Weg der Kirche: Herausforderungen der theologischen Anthropologie für die Theologie der Gegenwart</i> | 2 |
| Piegsa, Joachim: <i>Gentechnik – Segen oder Fluch?</i> | 20 |
| Schaller, Christian: <i>Zwischen Apologetik und Restauration: Das sacramentum universale der Neuscholastik</i> | 32 |

BEITRÄGE UND BERICHTE

| | |
|--|----|
| Kreuzer, Michael: <i>Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Weg zur Einheit?</i> | 47 |
| Ziegenaus, Anton: <i>Die Echtheitsfrage. Die Prüfung der Ereignisse in Fatima</i> | 59 |

BUCHBESPRECHUNGEN 72

Pastorale Themen – Dichtung und Literatur – Väterzeit

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich im Verlag Schneider Druck GmbH, Rotabene Medienhaus,
Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg/Tbr., Postfach 1324, 91535 Rothenburg/Tbr., E-Mail: e.uxa@rotabene.de

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, Porto Inland z. Zt. € 2,-, Ausland € 7,14.

Abbestellungen zum Jahresende, müssen bis spätestens 30. September beim Verlag eingehen.
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 beigefügt wird.

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

Heest

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 17. Jahrgangs (2001)

TR
X



SA 1153

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|-------------------------------------|---|
| Glückwunsch an Leo Scheffczyk | 1 |
|-------------------------------------|---|

ABHANDLUNGEN

| | |
|---|-----|
| Balter, Lucjan SAC: <i>Die Heilige Dreifaltigkeit und Maria im Lichte des »Tagebuches« der heiligen Faustyna Kowalska († 1938)</i> | 128 |
| Hauke, Manfred: <i>Das spezifische Profil des Diakonats</i> | 81 |
| Heid, Stefan: <i>Kreuz Christi, Titulus Crucis und das Heilige Grab in neuesten Publikationen</i> | 161 |
| Heller, Karin: <i>Der Mensch, Weg der Kirche: Herausforderungen der theologischen Anthropologie für die Theologie der Gegenwart</i> | 2 |
| Piegsa, Joachim: <i>Gentechnik – Segen oder Fluch?</i> | 20 |
| Rothe, Wolfgang F.: <i>De obligatione providendi ut audiantur confessiones. Kanonistisch-pastorale Anmerkungen zur Beichtpraxis</i> | 179 |
| Sala, Giovanni B.: <i>Die »gratia creata« – ein philosophisches Argument zum Beweis ihrer Existenz</i> | 241 |
| Schaller, Christian: <i>Zwischen Apologetik und Restauration: Das sacramentum universale der Neuscholastik</i> | 32 |
| Vilar, Johannes: <i>Die neue Weltlichkeit. Die Liebe zur Welt beim Seligen Josefmaria Escrivá und ihre Implikationen für alle Getauften</i> | 270 |

BEITRÄGE UND BERICHTE

| | |
|--|-----|
| Anwander, Elmar: <i>Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie: Vermischung oder Komplementarität?</i> | 302 |
| de Rosa, Franco: <i>Zum Begriff der Unerklärbarkeit einiger medizinischer Ereignisse</i> | 195 |
| Bodem, Anton: <i>Ein den Zugang zu Jesus Christus und seinem Heilswerk erschließendes und vertiefendes Buch. Eine ausführlichere Einsichtnahme in das Werk von Anton Ziegenaus</i> | 220 |
| Kreuzer, Michael: <i>Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Weg zur Einheit?</i> | 47 |
| Lochbrunner, Manfred: <i>Praktizierte Interdisziplinarität am Beispiel der Rezeption von Hans Urs von Balthasars »Theodramatik«</i> | 141 |

ZA 6462



| | |
|---|-----|
| Piegsa, Joachim: <i>Dialog der Kulturen und Integration von Minderheiten. Islam in Deutschland im Jahr des »Dialogs der Kulturen« 2001</i> | 293 |
| Socha, Hubert: »Von der Liebe gedrängt« <i>Die Begründung der gemeinsamen Apostolatspflicht nach Vinzenz Pallotti und dem Vaticanum II</i> | 204 |
| Ziegenaus, Anton: <i>Die Echtheitsfrage. Die Prüfung der Ereignisse in Fatima</i> | 59 |

BUCHBESPRECHUNGEN

| | |
|--|-----|
| Berger, David: <i>Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart (M. Hauke)</i> | 312 |
| Clark, Stephen B.: <i>Catholics and the Eucharist. A Scriptural Introduction (M. Hauke)</i> | 318 |
| Die Weite des Mysteriums. <i>Christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle. Hg. v. Klaus Krämer und Ansgar Paus (B. Haneke)</i> | 234 |
| Düren, Peter Christoph: <i>Der Ablass in Lehre und Praxis. Die vollkommenen Ablässe der katholischen Kirche (M. Hauke)</i> | 240 |
| Fischer, Joseph Anton – Lumpe, Adolf: <i>Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (Konziliengeschichte, hrsg. v. Walter Brandmüller, Reihe A: Darstellungen) (A. Ziegenaus)</i> | 148 |
| Glaser-Fürst, Maria: <i>Franziska Werfer 1906–1985. Die erste katholische Theologin und Religionslehrerin im Dienst der Kirche in der Diözese Rottenburg (M. Hauke)</i> | 319 |
| Götz, Christoph: <i>Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (Cl. Breuer)</i> | 159 |
| Horster, Detlef: <i>Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung (Cl. Breuer)</i> | 157 |
| Inhoffen, Peter: <i>Vom Ethos zur Ethik. Beiträge zu Moraltheologie und Sozialethik (Cl. Breuer)</i> | 314 |
| Junker, Reinhard – Scherer, Siegfried: <i>Evolution – ein kritisches Lehrbuch (W. B. Lindemann)</i> | 155 |
| Knittel, Reinhard: <i>Die unvergängliche Geschichtsdauer der Kirche in ihrer ekklesiologischen Entfaltung (J. Overath)</i> | 236 |
| Koelle, Lydia: <i>Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah (U. Wolitz)</i> | 76 |

| | |
|---|-----|
| König, Winfried (Hg.): <i>Erbe und Auftrag der schlesischen Kirche. 1000 Jahre Bistum Breslau (zweisprachig) (J. Piegsa)</i> | 237 |
| Lohner, Alexander: »Personalität und Menschenwürde – eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der »neuen Bioethiker« (I. Schmid-Tannwald) | 315 |
| Lustenberger, Werner: »Soldatendienst ist Gottesdienst«. <i>Die Feldpredigten aus den Jahren 1870–1872 von Albert Bitzius und Eduard Herzog. (M. Schlößer)</i> | 75 |
| McInerny, Ralph: <i>Vernunftgemäßes Leben. Die Moralphilosophie des Thomas von Aquin (C. Breuer)</i> | 311 |
| Miralles, Antonio: <i>I sacramenti Cristiani. Trattato generale (A. Ziegenaus)</i> | 151 |
| Morali, Ilaria: <i>La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II. (M. Lochbrunner)</i> | 238 |
| Müller, Gerhard Ludwig: <i>Priestertum und Diakonat. Der Empfang des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive (Leo Scheffczyk)</i> | 152 |
| Müller, Gerhard Ludwig (Hrsg.): <i>Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden (Leo Scheffczyk)</i> | 153 |
| Nothelle-Wildfeuer, Ursula/Glatzel, Norbert (Hg.): <i>Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft (Cl. Breuer)</i> | 158 |
| Skeb, Matthias: <i>Christo vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola (A. Keller)</i> | 79 |
| Sonnenfeld, Alfred: <i>Du kannst es schaffen. Gott auf der Spur (A. Ziegenaus)</i> | 150 |
| Spieker, Manfred: <i>Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts (G.B. Sala SJ)</i> | 72 |
| Studer, Basil: <i>Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451) (A. Keller)</i> | 78 |
| Weier, Reinhold: <i>Der rechte Ernst einer Predigt. Eine dogmatische Quästio (Chr. M. Hagen)</i> | 316 |
| Weitmann, Pascal: <i>Sukzession und Gegenwart. Zu theoretischen Äußerungen über bildende Künste und Musik von Basileios bis Hrabanus Maurus (= Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz: Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B.: Studien und Perspektiven 2) (A. Keller)</i> | 235 |

*Am 21. Februar dieses Jahres hat der Heilige Vater
Johannes Paul II.*

*Prälat Professor Dr. Dr. h.c. Leo Scheffczyk
den Purpur verliehen.*

Die Anerkennung des theologischen Lebenswerkes Kardinal Scheffczyks gereicht auch der Zeitschrift Forum Katholische Theologie zur Ehre. Professor Leo Scheffczyk war Mitbegründer dieser Zeitschrift im Jahr 1985 und hat als Mitherausgeber einen großen Teil der anfallenden Alltagsarbeiten auf sich genommen.

Vor allem aber hat Prof. Scheffczyk durch seine profunden Beiträge Renommee und Ansehen der Zeitschrift gefördert. Unter der Rubrik »Beiträge und Berichte« hat er immer wieder zu aktuellen kirchlichen und theologischen Fragen Stellung bezogen. Viele von seinen ca. 450 Buchbesprechungen sind im Forum Katholische Theologie erschienen.

Die Mitherausgeber beglückwünschen Prof. Leo Scheffczyk – sicherlich auch im Namen der Abonnenten – zu seiner Auszeichnung.

Der Mensch, Weg der Kirche: Herausforderungen der theologischen Anthropologie für die Theologie der Gegenwart¹

Von Karin Heller, Lugano

Im vorliegenden Beitrag möchten wir drei grundlegende Themen der theologischen Anthropologie anschnitten. Zunächst geht es darum, die Beziehung von Glaube und Wissenschaften im Bereich der Anthropologie und der Ethik ins Licht zu rücken. Dies führt uns in einem zweiten Punkt zu den Beziehungen zwischen dem Wort Gottes, dem Wort des Menschen, der Menschheit und der menschlichen Gesellschaften: reden, verbinden, verbunden werden, verbindenausschließen, eine Korporation bilden, das alles geht beim Menschen eins in eins. Dies führt uns schließlich zu unserem dritten Punkt, nämlich einer Standortbestimmung der Theologie der Inkarnation durch eine Wiederaufnahme der antiken Betrachtung zum Thema des Menschen als *imago Dei*. Bei diesem »Abbild-Gottes-Sein« wurde die Ähnlichkeit immer mehr dem geistigen Sein und der Ethik als der Ästhetik zugeschrieben.² In einer christlichen Perspektive heißt dies ganz besonders im Handeln mit, in und durch Christus entdecken, wie der Mensch nun nach dem Bild Gottes geschaffen ist.

1. Das Verhältnis von Glaube und Wissenschaften

Viele, in der Glaubensverkündigung engagierte Christen, Priester und Laien, stehen heute vor einer permanenten Schwierigkeit: es genügt nicht auf organische Weise den Inhalt des Glaubens jungen Leuten, Ehepaaren oder älteren Menschen darzustellen, damit sich diese schon zu einer christlichen Sicht des Lebens bekennen. In den Industrieländern der westlichen Welt, die von einem langen jüdisch-christlichen Erbe gekennzeichnet sind, kommt heute eine verwirrende Verschiedenheit von Meinungen zutage, sowohl bei Menschen, die schon manchmal seit mehreren Generatio-

¹ Der vorliegende Beitrag wurde in verkürzter Form als öffentliche Probevorlesung zur Habilitation in Dogmatik an der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten.

² Vgl. dazu: A.-G. Hamann, *L'homme, icône de Dieu. La Genèse relue par les Pères de l'Église*. Coll. les Pères dans la foi 70–71, Migne, Brepols, 1998, S. 9–53. Siehe ebenfalls: Leo Scheffczyk, *Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung*, in: *Der Mensch als Bild Gottes*, hrsg. von Leo Scheffczyk, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, S. IX–LIV.

nen von der Kirche auf Distanz gegangen sind, aber auch bei denjenigen, die noch am Sonntag zur Messe gehen. Die Meinungen scheiden sich, wenn es um das gemeinsame Leben von Mann und Frau geht, um Ehe von gleichgeschlechtlichen Partnern, um Fortpflanzung, um die Zulassung zu den Sakramenten von Geschiedenen-Wiederverheirateten.³ Für Bischöfe, Priester, Diakone und Gläubige, die dazu berufen sind, all denen Antwort zu stehen, die sich an die Kirche wenden, erweist sich die Aufgabe als besonders schwierig: wie soll man das Evangelium Christi fruchtbar denen verkünden, die auf Macht gierig, oft von ihren Instinkten, ihren vielfältigen Begehren nach Glück beherrscht oder auch darüber besorgt sind, ein Unglück zu vermeiden?

Heute erscheinen diese Schwierigkeiten im Kontext einer rasenden Entwicklung der Wissenschaften. Mathematik und Logik, Natur- und Humanwissenschaften üben einen gewaltigen Druck auf das theologische und philosophische Denken aus. Die Forschungen in diesen Bereichen haben ihre sie kennzeichnenden Methoden, die die Fakten auf verschiedenste Weise auswerten, indem sie zugleich neue Sprachen, Schemen, Hypothesen entwickeln. Sie überprüfen diese Fakten durch Rechnung, Experimente im Labor und durch massive technische Anwendung. Schließlich sind diese sogenannten exakten Wissenschaften von einer Aura des Prestiges umgeben, die das bisher Unmögliche möglich zu machen scheint. Das hat dazu geführt, daß selbst außerhalb des Katholizismus unter denen, die sich als Materialisten bezeichneten, sich Stimmen erhoben, die den Menschen nicht auf die Ergebnisse der in den Kinderschuh steckenden Genetik, der Berechnungen von Mendel reduzieren wollten.⁴

Innerhalb des Katholizismus wurden die auf die Humanwissenschaften sich stützende Exegese und Theologie häufig aus einer klärenden Debatte ausgeschlossen. Auf der einen Seite haben die Wissenschaften den Christen oft Furcht eingeflößt.⁵ Auf der anderen hat die wissenschaftliche Autorität immer mehr an Ansehen gewonnen und sich, oft ohne genaue Überprüfung, an die Stelle aller vorangegangenen philosophischen exegetischen und theologischen Überzeugungen und Prinzipien gestellt.⁶ Hier müßten wenigstens zwei Fragen gestellt werden: ist der philosophischen und theologischen Forschung der gleiche Rang anzuerkennen wie den Natur- und Humanwissenschaften, und in diesem Fall auf welcher Basis? Müssen sich Philoso-

³ Joseph Ratzinger (Kard.), »Schwierigkeiten mit dem Glauben in Europa heute«, in: *Osservatore Romano*, 28. Juli 1989.

⁴ Vgl. z.B. François Jacob, *La logique du vivant. Une histoire d'hérédité*, Gallimard, Paris, 1976. Derselbe: *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Fayard, Paris, 1981.

⁵ Vgl. dazu Jacques Maritain, der den Wissenschaften gegenüber mit einer gewissen Verachtung begegnet. Siehe: *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* Paris 1963, S. 293 ff.

⁶ Vgl. dazu: Leo Scheffczyk/Anton Ziegenhaus, *Katholische Dogmatik*, Dritter Band, Schöpfung als Heileröffnung, Schöpfungslehre, MM Verlag, Aachen, 1997, S. 239 ff. Im folgenden kurz zitiert unter: *Katholische Dogmatik*. Die Autoren heben hier vor allem das Problem der Moralthologie hervor, verstanden als eine »integrierende Wissenschaft, welche auf dem »Unterbau« der Humanwissenschaften durch philosophische Reflexion sittliche Verbindlichkeiten erheben sollte, ... wobei das Lehramt nur die Stellung eines Partners im Dialog der Wahrheitsfindung beanspruchen sollte«.

phie und Theologie unbedingt mit den Wissenschaften messen, die die Menschen so in den Bann ziehen und gleichsam als unübertroffen erscheinen?⁷

Eine Reihe von Theologen aus der Periode zwischen den beiden Weltkriegen hat sich betroffen gefühlt, von dieser neuen Art und Weise als Mensch beobachtend zu verstehen, rechnend zu handeln und neue Mittel und Modelle mit einem zwei Jahrhunderte früheren unvorstellbaren Intellektualismus ausarbeitend zu leben. Eine davon besonders herausragende Figur war Teilhard de Chardin. Henri de Lubac bringt das Zusammenstoßen von modernen Strömungen mit »vorangegangenen« Überzeugungen in seinen Werken *Les affrontements mystiques*⁸ und *Le Drame de l'humanisme athée*⁹ öffentlich zur Debatte. Es bleibt jedoch dabei, daß eine Interpretation dieser enormen Krisen der Menschheit von der katholischen Dogmatik nicht aufgearbeitet und ein Verständnis dieser »neuen Mentalität« nicht darin integriert wurde, was die Dogmatik als die alltägliche menschliche Existenz betrachtet, die von ihrer einer der menschlichen Aufgabe letzten Erfüllung zugehenden Dynamik getragen wird.¹⁰

Die theologische Forschung in der Periode zwischen dem 1. Vatikanum und den kurz auf das 2. Vatikanum darauffolgenden Jahren, schließt sich an ein »thomasisches Zeitalter« an, d.h. an einen Thomismus, wie er auf nur alle möglichen Probleme synthetisch erhellend gelesen und adoptiert wurde. Dabei wurde Thomas von Aquin weniger im Text gelesen als in Manualen, die seiner ständigen Fähigkeit, Fragen und Resultate der Forschung einzubeziehen, nicht Rechnung tragen. Selbst in den Hintergrund gerückt, hat dieser Schulthomismus in der Theologie unauslöschliche Spuren hinterlassen. Das »scholastische Modell« hat in den Anlagen derer überlebt, die glaubten, sich davon durch andere neu entdeckte Formulierungen befreit zu haben. Es ist schließlich einfacher, einzelne Punkte und Lösungen umzuformen als plötzlich die ganze Architektur und Natur der Forschung zu ändern.

Die Art und Weise, mit der man die Intelligenz des Glaubens betrachtet, hängt vom Verständnis der ständigen Beziehungen von Vernunft und Offenbarung, Schrift und Tradition, Kultur, Geschichte und Ethik ab. Es ist sicherlich das Verdienst des 2. Vat. Konzils, hier die Wege zu einer theologischen Anthropologie neu eröffnet zu haben.¹¹ Wie aber sind diese Beziehungen zu verstehen? Intelligenz des Glaubens,

⁷ Vgl. dazu: Angelo Scola (Mons.), *Questioni di antropologia teologica*, Edizioni Ares, 1996, S. 129 ff. Im Kapitel unter dem Titel *Antropologia, Etica, Scienza* zeigt der Autor, daß die Antwort auf die Frage nach der Hierarchie dieser drei Disziplinen bei der Anthropologie liegt.

⁸ Erschienen bei: Éd. Témoignage chrétien, Paris, 1950.

⁹ Erschienen bei: Éd. Spes, Paris, 1950, 4. Auflage.

¹⁰ Es scheint, daß bis zum 2. Vatikanum das Thema des Menschen als *imago-Dei* nicht im Zentrum der systematischen katholischen Theologie stand. Man sucht es vergeblich in einer Theologie der Gnade. Siehe dazu: Leo Scheffczyk, »Image et ressemblance dans la théologie et la spiritualité d'aujourd'hui«, in: *Dictionnaire de la Spiritualité* VII/2 (1971), S. 3. Mit dem 2. Vatikanum tritt eine Wende ein. Die Würde des Menschen gründet darauf, als *imago Dei* geschaffen zu sein. Vgl. *Gaudium et Spes*, I, 12, 22.

¹¹ Vgl. *Gaudium et Spes*, vor allem § 22. Siehe aber auch *Lumen Gentium* (der Mensch in der Perspektive der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Hl. Geistes, Braut Christi), *Sacrosanctum Concilium* (der Mensch als Teilnehmer am Geheimnis Christi), *Dei Verbum* (der Mensch als Hörer des Wortes Gottes). Vgl. dazu: Dalmazio Mongillo, »Anthropologie dogmatique«, in: *Initiation à la pratique de la théologie*, publié sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé, Tome III, Dogmatique 2, Éd. du Cerf Paris, 1993 (3e éd.), S. 586 ff. Siehe ebenfalls: Johannes Paul II., *Redemptor hominis* und *Dives in Misericordia*, Enzykliken, die die Lehre des Konzils aufnehmen und weiterführen.

heißt das die Kunst, die Ereignisse und die Worte der Offenbarung mit einer logischen Erklärung zu überstreichen, insofern sie vom menschlichen Geist als undurchsichtige Tatsachen angesehen werden? Oder aber heißt Intelligenz des Glaubens, daß dem Glauben ein Licht und eine Struktur innewohnen, die dem menschlichen Geist und der menschlichen Handlungsweise neue Wege eröffnen?¹²

Für uns selbst besteht die Intelligenz des Glaubens wesentlich in folgendem: durch Offenbarung und Überlieferung empfängt der Mensch den Glauben, der ihm Räume und Möglichkeiten eröffnet, um in *allen* Bereichen seiner Existenz mit Intelligenz aktiv zu sein. Seit der Patristik hat sich die Theologie global einer Erforschung zugleich der Offenbarung und der Zivilisationen, in denen das Evangelium verkündet, die Taufe gespendet und christliche Gemeinden aufgebaut wurden, verschrieben. Auf diese Weise erfüllte sie ihre Aufgabe der Erklärung der Dogmen in der Verbindung von Ethik und Glaubensgut.¹³ Es scheint uns heute nicht möglich, aus dem Engpaß der gegenwärtigen Glaubensschwierigkeiten herauszukommen, indem man diese mit einer »Logik«, die »wissenschaftlich verantwortbar« ist, zu decken sucht. Es ist nicht möglich, diese Aufgabe als Angleichung des Glaubens an die Kultur oder die Reduzierung des Glaubens auf die Kultur oder umgekehrt zu verstehen.¹⁴

2. Menschwerdung des Wortes bis zur Inkarnation

Zu allen Handlungen, die den Menschen als solchen bestimmen und formen, gehört auch das Wort. Diese Tatsache wird wohl heute weniger ins Licht gerückt, da Wort und Schrift vor allem als »Kommunikationsmittel« zwischen den Menschen angesehen werden. Nichtsdestoweniger bestimmt das Wort den Menschen grundsätzlich, erlaubt es ihm doch, sich im überdimensionalen, komplexen Universum, in das er hineingeboren wird, zu orientieren, sich in ihm zu entwickeln und auch in ihm zu sterben. Wortübermittlung und Wortempfang sind es auch, die Menschen zusammen- oder auseinanderführen, um Gesellschaften zu bilden und in ihnen zu leben. Daher wird der Mensch nur wirklich zum Menschen, wenn ein anderer zu ihm spricht und ihm die Vielseitigkeit des Universums, der Menschheit, die Natur der Beziehungen, die die Entwicklungen der Existenz bestimmen, erklärt.¹⁵

¹² Vgl. dazu folgende Aussage von C. Fr. von Weizsäcker. Für ihn bewahren die Theologen »die einzige Wahrheit, die tiefer reicht als die Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht. Sie bewahren ein Wissen vom Wesen des Menschen, das tiefer wurzelt als die Rationalität der Neuzeit.« Zitiert in: *Katholische Dogmatik*, op. cit. S. 242, Fußnote 19.

¹³ Vgl. dazu: Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*. Coll. Lieux théologiques No 34, Labor et Fides, Genève, 1999, S. 268 ff. Der Autor schreibt: »Für die ersten christlichen Theologen ist die Theologie zugleich Gedächtnis und geistige oder anagogische, ethische oder praktische Erkenntnis« (S. 270).

¹⁴ Vgl. *Katholische Dogmatik*, op. cit. S. 242 ff.

¹⁵ Vgl. dazu die Arbeiten von Marcel Jousse SJ: 1. *L'anthropologie du geste*, Gallimard, 1974, 2. *La man-
dication de la parole*, Gallimard, 1975, 3. *Le parlant, la parole et le souffle*, Gallimard, 1978.

Diese Tatsache des menschlichen Lebens ist ein grundlegendes Element für die Betrachtung des Menschen als *imago-Dei*. Emmanuel Lévinas hat in diesem Bereich sicherlich einen bedeutenden Beitrag geleistet. Für diesen französischen Philosophen verbietet die transzendente Alterität Gottes die Objektivierung der Erkenntnis. Das universale Fundament, um von Gott, der den Menschen nach seinem Abbild geschaffen hat, zu reden, ist nicht mehr auf seiten der konzeptuellen Ontologie und Sprache zu suchen, sondern auf seiten der Sprache, die *soziales Leben hervorbringt*. Mensch-Sein heißt für die jüdische Gedankenwelt und für die Gedankenmodelle, die an der Transzendenz in der Immanenz festhalten, Für-den-anderen-verantwortlich-sein, vom Gesicht des anderen betroffen, gleichzeitig Elend und Spur des vorübergegangenen Gottes zu sein. Mensch-Sein ist grundlegend *dabar elohim*, »Wort von Gott« sein.¹⁶

2.a. Das Verhältnis von Mythos und Wahrheit

In dieser von Lévinas vertretenen Perspektive sehen wir den Beginn und die Permanenz einer vielfältigen mündlichen Überlieferung und schriftstellerischen Tätigkeit, der Ausarbeitung eines wahren »Handbuches« des menschlichen Verhaltens, zu dem im besonderen die Gattung des Mythos gehört. Dieser ist nicht, wie leider noch zu oft angenommen, ein Phantasieprodukt der menschlichen Einbildung, eine »Fabel«, sondern die Umsetzung einer Tatsache in Worte, selbst wenn dabei die Einbildungskraft des Menschen stark mitwirken kann.¹⁷ Der Mythos präsentiert sich immer als *Element der Macht*. Seine Macht besteht darin, immer zu *erschaffen*. Er führt nicht nur zu einem inneren Sinn der gesamten menschlichen Existenz, sondern schafft auch eine Ordnung, worin er über eine Unordnung, ein Chaos, siegreich ist, oder aber, durch seine Zweideutigkeit, eine intime Unruhe provoziert, und damit zur Wahrnehmung einer Unordnung, eines Chaos führt, mit anderen Worten: das Wort gründet immer eine Welt oder löst diese auf.¹⁸

¹⁶ Vgl. Emmanuel Lévinas, *Altérité et Transcendance*, Éd. Fata Morgana, 1995. Siehe Kapitel 2: *Philosophie du dialogue et philosophie première*, S. 93–125. Derselbe: *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*. Nijhoff, La Haye, 1971, 2. Ausgabe. Vgl. ebenfalls: Thaddée Ndayizigiye, *L'anthropologie biblique sous l'éclairage de la philosophie de l'altérité selon Emmanuel Lévinas. Essai d'analyse*, Publications Universitaires Européennes, Série XXIII Théologie Vol. 595, Peter Lang S.A., Bern, Berlin, 1997.

¹⁷ Das Wort Mythos ist griechischen Ursprungs. Horst Bürkle sieht in »Rede, Wort« den grundlegenden Sinn dieses Ausdrucks. Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Bd. 7, 1998, Spalte 597–598. Es kann sich hier um eine öffentliche Rede handeln, eine Erzählung, ein Gerücht, eine Neuigkeit oder eine Botschaft, einen Dialog, eine Konversation, eine Aussprache, einen Rat, einen Befehl oder eine Vorschrift. Bürkle gibt als weiteren Sinn den einer Legende, eines Märchens, an. Dieser Sinn erscheint in Homer, wo *mythos* dem *logos* entgegengesetzt wird. Der Sinn von »Fabel, Lügengeschichten« taucht erst später auf und muß im speziellen Kontext der Entwicklung des griechischen religiösen Gedankenguts verstanden werden. Dieses entwickelt sich von einem Glauben an stark anthropomorphe Götter zu einem philosophischen System, das das Göttliche mit den Gedanken des Einen, des Guten, des Schönen usw. identifiziert. Vgl. dazu: W. Stählin, *mythos*, in: *ThWBNT*, Bd. IV, 1942, S. 769–803. Für Michel Meslin ist der Mythos »eine symbolische Erforschung der Beziehungen der Menschen mit anderen Wesen als auch mit dem Göttlichen«. Der Mythos erlaubt dem Menschen durch eine »Erzählung«, mit den verschiedenen Mächten, hierin miteingeschlossen die göttlichen Kräfte, die das Universum beherrschen, sowie letzten Endes mit Gott selber fertig zu werden. Vgl. Michel Meslin, *Pour une Science des Religions*. Éd. du Seuil, Paris, 1973, S. 222.

¹⁸ Vgl. Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Coll. Idées, Gallimard, Paris, 1963.

Der Mythos hat seine Wurzeln in der Erfahrung des Menschen, und er zielt auf eine Lebenspraxis der menschlichen Existenz ab. Wenn in einer Gesellschaft die traditionellen Mythen nicht mehr überliefert werden, erschafft der Mensch seine eigenen »Erzählungen«, um ihnen sein Vertrauen zu schenken, deswegen, weil sie seinem Leben einen Sinn geben. Sie antworten auf seine grundsätzlichen Fragen und erklären ihm, wie Leben und Tod funktionieren; sie präsentieren ihm eine oder mehrere Möglichkeiten, wie man mit Leben und Tod fertig werden kann. Aus diesem Grund hat der Mythos immer eine *offenbarende* Funktion. Er erlaubt es, dem Menschen *der Wahrheit* des Lebens und des Todes, seines Lebens und seines Todes, ins Auge zu sehen. Der Mythos antwortet deswegen auf eine grundlegende Frage jeder ethischen Erziehung, nämlich der, ob und wie man mit dieser Wahrheit leben kann.¹⁹

Mit Hilfe des Symbols und der symbolischen Sprache eröffnet hier der Mythos viele Möglichkeiten. Das Besondere des Symbols besteht nämlich darin, gleichzeitig einen Sinn zu offenbaren und zu verhüllen. Der Mythos nützt diese von der Zweideutigkeit des Symbols geschaffenen Möglichkeiten völlig aus. So kann der Mensch mit den Wahrheiten über sich selber nicht nur auf eine »von oben herabfallende«, brutale Art und Weise konfrontiert werden, sondern er kann auch diese Wahrheiten innerhalb einer »Erzählung« entdecken, die es ihm ermöglicht, die Augen vor einem Detail zu schließen, oder sie im Gegenteil zu öffnen, mit anderen Worten: der Mythos macht die unangenehmen, die furchterregenden Seiten des Lebens erträglich. *Erzeugt davon, daß ein Glück, ein erträgliches Leben möglich ist.*²⁰

Der Mythos konfrontiert den Menschen mit einer Wahrheit über sich selbst, die er ablehnen, aber mit der er sich auch progressiv einlassen kann. Er kann sich im Angesicht des Mythos mit einer Faszination begnügen, mit einer von der Angst hervorgegerufenen begrenzten Rezeption, die er mit Weiterlesen, Weiterhören und Weiterschauen der Erzählung überwindet. Ganz gleich, wie er nun den Mythos rezipiert, die Freiheit des Menschen übt sich in der verschiedenen Art und Weise aus, sich vom Mythos ansprechen zu lassen. Der Mythos bleibt funktionsmäßig ein permanenter Ruf an den Menschen, um mittels einer »Erzählung« ein aufklärendes Wort über sein persönliches Werden als Mensch zu empfangen.²¹

Ursprung und Ursprünglichkeit des Mythos können im wesentlichen unter zwei antithetischen Kategorien angesetzt werden: Terror und Poesie (Blumenberg/Bo-

¹⁹ Dieses Problem steht im Zentrum der Enzyklika *Redemptoris hominis*. Siehe besonders §§ 13 und 14. Papst Johannes Paul II. schreibt: »Diesem Ziel allein möchte die Kirche dienen: jeder Mensch soll Christus finden können, damit Christus jeden einzelnen auf seinem Lebensweg begleiten kann mit jener kraftvollen Wahrheit über den Menschen und die Welt, wie sie im Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung enthalten ist, mit der Macht jener Liebe, die hiervon ausstrahlt« (§ 13). Vgl. ebenfalls: Karin Heller, *Il mito, un racconto che costituisce la persona umana*. In: *Il Nuovo Areopago* 4/1999, Rivista trimestrale di Cultura, Roma, S. 79–91.

²⁰ Vgl. dazu: *Mythos und Dogma*, in: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. Hrsg. von Manfred Fuhrmann, Wilhelm Fink Verlag München, 1971. 2. Nachdruck der ersten Auflage 1990. S. 527–547. Es handelt sich in diesen Seiten um eine erste Diskussion der Teilnehmer an einem Kolloquium zum Thema »Mythos« am Zentrum für interdisziplinäre Forschung an der Universität Bielefeld (9.–13. 9. 1968).

²¹ Vgl. dazu: Karin Heller, »Fantasy-Comics – nur zum Zeitvertreib?« in: *Una Sancta*. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 1/2000, S. 81–91.

chum), Zwang und Freiheit, Ernst und Heiterkeit, Dogma und Spiel (Weinrich/Köln).²² Der Mythos ist wesentlich Zeugnis dafür, daß man mit Zwängen fertig geworden ist und weiter fertig werden kann. Er ist der geglückte Versuch, sich aus Zwangslagen herauszureden, dem Schrecken über den Schrecken in Geschichten auszuweichen. Er depotenziert, entlarvt die Macht der Angst und wandelt diese um in Spiel, ohne sie jedoch jemals völlig zu überwinden. Mythen haben deswegen im großen und ganzen einen therapeutischen Aspekt: »sie erleichtern und erfreuen uns, weil durch sie die Angst latent und insofern überwunden wurde.«²³ Aus diesem Grund haben die Mythen immer eine *erlösende* Dimension.

2.b. Die Verbindung von schöpferischem Wort und *imago Dei*

All die bisher aufgezeigten Elemente erscheinen wesentlich mit der *imago-Dei*-Theologie verbunden, wie sie in den beiden Schöpfungsberichten der Genesis zum Ausdruck kommt. Das Wort Gottes ist es, das alles zum Leben ruft und aus Chaos Ordnung schafft (Gn 1, 1–2, 4 a).²⁴ Durch sein Wort gibt Gott dem menschlichen Leben Sinn. Nach hebräischer Hermeneutik von Gn 1, 26 ff und 2, 7 besteht *imago-Dei* zu sein in der ethischen Verantwortlichkeit des Menschen. Der Mensch ist dazu berufen, die Schöpfung und alle in ihr lebenden Wesen zu erhalten und vor dem Tod zu bewahren. Eine rein kosmologische, technisch-wissenschaftliche und wirtschaftliche Sicht des Seins weicht der eines ethischen Verständnisses, in der der Mensch etwas anderes ist als ein zur Dauer ausgestattetes solipsistisches In-sich-selber-sein.²⁵

Dies kommt besonders in der Schöpfung der Frau zum Ausdruck. Die Schwierigkeit der aktuellen Diskussionen kommt von einem Mißverständnis, das den Ursprung selbst von Mann und Frau betrifft. Diese sind nicht zwei Subjektivitäten, die sich treffen. Es gibt am Anfang kein ICH und kein DU, sondern es müssen da an Ort und Stelle die Worte der Schrift selbst zitiert werden: »das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; diese ist ICH.«²⁶ Die Frau ist von glei-

²² Vgl. dazu: *Terror und Spiel*, op. cit. Siehe im besonderen: Hans Blumenberg, »Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos«, S. 13 ff. und *Erste Diskussion: Mythos und Dogma*, S. 546 ff.

²³ Vgl. *ibid.* S. 528. Beitrag von Prof. Marquard (Universität Gießen).

²⁴ Vgl. *Katholische Dogmatik*, op. cit. S. 258. Die Autoren zitieren folgendes Wort F. Ebners: »Gott schuf den Menschen, das heißt nichts anderes als: Er sprach zu ihm. Er sprach ihn schaffend zu ihm: Ich bin, und durch mich bist Du. Indem Gott so zu ihm sprach und durch das Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs das Ich (...) in ihn hineinlegte, wurde der Mensch seiner Existenz und seines Verhältnisses zu Gott sich bewußt.«

²⁵ Vgl. dazu: Thaddée Ndayizigiye, *L'anthropologie biblique sous l'éclairage de la philosophie de l'altérité selon Emmanuel Lévinas*, op. cit. S. 3 ff.

²⁶ Dieses Mißverständnis schwächt unter anderem die anthropologische und theologische Vision Balthasars von Mann und Frau. In dieser überwiegt die Überzeugung, daß der Mann »Wort und Same« und die Frau »Antwort und Gefäß des Samens« ist. Vgl. *Sponsa Verbi*, S. 165 f., und *Theodramatik II*, Bd. 2, S. 260–330. Selbst wenn der unangenehme Eindruck des natürlichen Primats des Mannes über die Frau von Erwägungen über die Frau als »Antlitz« und über ihre eminente Rolle im Bereich der Schwangerschaft, des Ernährens und der Erziehung abgeschwächt wird, ist es heute nicht mehr möglich, solche anthropologischen und theologischen Behauptungen zu verteidigen. Balthasar knüpft bei seiner Ansicht an anthropologische mittelalterliche Vorstellungen zum Verhältnis der Geschlechter an. Siehe dazu: Carlos-J. Pinto de Oliveira, »Homme et femme dans l'Anthropologie de Thomas d'Aquin«, in: *Humain à l'image de Dieu*.

chem Fleisch und gleichem Bein des Mannes (Gn 2, 23), ein anderes »er selber«. Nach dem biblischen Bericht ist Mensch-Sein »Sich-selbst-vor-sich-selber-geschaffen-Entdecken«, dies nicht in einer konformen Kopie, sondern im Menschen Mann vor dem Menschen Frau. An der Basis steht also nicht ein Subjektivismus zu zweit, sondern ein *Altruismus*, der nur diesen beiden möglich ist; nur sie können diesen Altruismus in einer Lebensgemeinschaft in Wirklichkeit umsetzen, in der der Unterschied der Geschlechter, der das Werk eines dritten, Gottes selber ist, beginnt und sich bestätigt. Der Unterschied kann deswegen nicht mehr eine bloße Sache der äußeren Sprache, der Distanz, der Andersartigkeit sein, da es sich hier vielmehr um Alteritäten handelt, die exklusiv *für die Liebe* geschaffen sind.

Schließlich kommt in Genesis 3 ein anderes Wort zum Ausdruck, das in der von Gott geordneten Schöpfung Unordnung durch Krieg, Schmerz, Verführung, Beherrschung, Undankbarkeit aufkommen läßt. Dieses Wort ist aber das eines Geschöpfes, der Schlange. Für die Schrift hat das Wort, das Zerstörung und Chaos hervorbringt, keine göttliche Dimension. Dies offenbart das Wort Gottes selber; gleichzeitig offenbart es aber auch die Wahrheit des Menschen über sich selbst, und eröffnet ihm einen Weg des Heils.

Für die biblischen Autoren ist das Wort Gottes LEBENDIG. Es ist Leben des Universums und der Menschen. Im Volk Israel, wo es von Jahrhundert zu Jahrhundert spricht, nimmt das Wort die für die Kommunikation zwischen Individuen und Gesellschaften grundsätzlichen Formen des Mythos und des Ritus an. Denn in ihnen betrachtet der Mensch sich selber und nimmt Verantwortung auf sich. Auf diese Art und Weise verkündet das Wort Gottes durch Schöpfung von menschlicher Intelligenz und Freiheit eine *neue Geschichte*. Mit Hilfe des Mythos und des Ritus offenbart es durch historische Ereignisse und Sinngebung, die es hervorbringt, wer der Gott ist, der dieses Wort sendet und in ihm spricht.²⁷ So wird der Menschheit ein umgestaltetes, ein re-formiertes Bild der Gottheit geschenkt. Zugleich offenbart das Wort aber auch mit viel Geduld eine neue Art und Weise, »Mensch-mit-Gott« zu sein. Der Mensch hat dem Wort der Schlange sein Ohr zugewendet. Nun wird er neuerlich vom Wort Gottes erfaßt. Dieses Wort ist es, das den irreführten, sich in Auflösung befindenden Menschen in die Situation des Anfangs zurückversetzt, wo Gott ihm den Weg des Lebens öffnet, indem er ihn lehrt, auf richtige Art und Weise zu essen (Gn 2, 16–17).

La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie. Labor et Fides, Genève, 1989, S. 165–190. Wir schließen uns dem Autor an, der schreibt: »Die Berufung auf und nicht die Rückkehr zu Thomas von Aquin fordert hier mehr als anderswo eine kritische Interpretation, die sich nicht damit begnügen wird, die Texte linear zu lesen, sondern darum bemüht ist, die verschiedenen Ansuchen klarzustellen und zu unterscheiden, indem ihnen der Wert zugesprochen wird, den sie innerhalb der thomasischen Synthese und für unsere Epoche verdienen« (S. 190).

²⁷ Vgl. *Divino afflante Spiritu* (30. 9. 1943) und *Dei Verbum*, die hervorheben, daß Gott *anders* in menschlichen Redeweisen spricht. Wir verweisen hier auch auf das Werk von Louis Bouyer, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*. Coll. Lex Orandi, No 32, Éd. du Cerf, Paris, 1962, S. 308. Diese Studie zum Verhältnis des Wortes Gottes zu den Mythen und Riten ist ein erleuchtender Zugang zu einer Theologie der Inkarnation des Wortes.

Dies alles vollbringt das Wort, nicht indem es von oben herabschwebt oder mit Gewalt droht, sondern indem es den Menschen bis hinein in die Dynamismen begleitet, mit denen es ihn geschaffen hat, damit er er selbst wird und sich darauf vorbereitet, die Transzendenz des ewigen Lebens in Erwägung zu ziehen. Um dieses Lebenswerk zu vollbringen, bettet sich das Wort bescheiden im Intimsten des Menschen ein, um ihn zu in-formieren, zu re-formieren mittels einer Erniedrigung des Wortes selbst, damit der Mensch zum LEBEN erwacht.²⁸ Die Autorität, mit der das Wort in der Schrift spricht, stellt an den Menschen die Frage entweder nach einer überheblichen Anmaßung oder dem transzendenten Charakter einer solchen Rede-weise. Die, die so sprechen, geben sie sich nicht selber als Gott aus, ist ihr Wort eben nur ihr Wort und nicht das Wort dessen, der sie gesandt hat? Diese Debatte ist es, die mit dem Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu, im Anschluß an die Propheten, im Zentrum steht.

3. Vom »Menschen nach dem Bild Gottes« zu »Gott nach dem Bild des Menschen«

Das Leben ist nicht nur und hauptsächlich Rede. Es ist Wort und Tat; als solches befindet es sich entweder in Erwartung auf das Wort Gottes, das schöpferisch und erlöserisch tätig ist, oder in Abstand zu diesem Wort. So spricht der Mensch oder spricht er nicht in einer Gemeinschaft der Gnade mit Gott, und nichts kann diese Gemeinschaft ersetzen, wenn es heißt, von Gott zu sprechen, »denn Gott allein spricht richtig von Gott«.²⁹ Dieser Ausspruch verweist auf die Quelle, von der jede authentische Theologie abhängt, die in ihrer Sprache über Gott den »verbalen Rausch« vermeiden will. Der Theologe und der Seelsorger sind verpflichtet, auf die »Weisheit Gottes« zu hören und diese zu kennen.³⁰ Diesem Hinhören muß er aber noch ein weiteres hinzufügen, nämlich »die Berücksichtigung unserer Verbindung durch die Gnade mit dem Leben Gottes, genauer mit dem Leben des dreifaltigen Gottes selber«³¹, der ewigen Lebensgemeinschaft, die Freude in einer Einheit ist, welche alle unsere Vorstellungen übertrifft. In der Art und Weise, mit der wir uns zum vom Vater ewig gezeugten Wort Gottes verhalten, offenbart sich, was es als Mensch heißt, *imago Dei* zu sein.

Die Offenbarung des Menschen als *imago Dei* ist untrennbar von der religiösen Erfahrung des Volkes Abrahams, Isaaks und Jakobs. Diese entwickelt sich in zwei

²⁸ Vgl. Dt 30, 14: »Vielmehr ist dir das Wort ganz nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen ist es, so daß du danach tun kannst.«

²⁹ Vgl. Louis Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*. Coll. Unam Sanctam, No 27, Éd. du Cerf, 1954, S. 236.

³⁰ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, 24. 05. 1990. § 6. Sekretariat der DBK, Arbeitshilfen Nr. 86 vom 31. 03. 1991.

³¹ Vgl. Louis Bouyer, *Le métier du théologien*, Éd. France-Empire, 1979, S. 189.

grundsätzlichen Themen. Es handelt sich erstens um die Wahl einer religiösen Gründungsurkunde, die im Thema des »Bundes« zum Ausdruck kommt. Das »Bild des Bundes« wird zur Regel des spezifischen Glaubens Israels auf doktrinaler wie auch auf praktischer Ebene. Zweitens geht es um den Durchbruch zu einem »neuen Bund«.³²

3.a. Das »Bild des Bundes« als Glaubensregel

Der Bund ist ein juristischer Pakt, der im gesamten alten Orient praktiziert wird. Er errichtet zwischen zwei oder mehreren Partnern eine Lebensgemeinschaft. Der Bund kann von nur einem Partner oder beiderseitig gestiftet werden.³³ Damals, als die Israeliten auf Eroberung des von Gott dem Abraham gelobten Landes gingen, erscheint die mobilisierende Kraft des Projektes in der Bundesformel »Gott mit uns« (Ex 3, 12). Moses stützt sich bei seinem Vorhaben auf die Tradition der Väter, denen Gott ein Land und eine Nachkommenschaft mittels eines Bundesakts versprochen hat (Gn 15, 1–18; Ex 2, 23–25). Die Art und Weise, mit der jedoch »Gott mit Israel ist«, gleicht nicht derer, mit der die Götter der anderen Zivilisationen »mit ihrem König« oder »mit der Nation selber« sind. Das Verhältnis, das vom Abrahambund gestiftet ist, ist das eines unilateralen Bundes, d.h. Gott allein ist sein Stifter; der Mensch steht zu Gott nur in einem gestifteten Verhältnis.³⁴ Das bedeutet, daß Gott allein sich dem Menschen verbindet, er allein verspricht, dem Bundesvertrag treu zu sein; er allein garantiert Abraham und seiner Nachkommenschaft ein Land und Erben (Gn 15, 18). Der Mensch ist dazu berufen, dem Wort Gottes *Glauben zu schenken* und von Gott allein die Verwirklichung seines Versprechens zu *erhoffen*. Dieser Bundestypus ist ein *hapax* in der Geschichte der Religionen. Nirgendwo in anderen Kulturen des alten Orients konnte ein Bundesakt festgestellt werden, in dem eine Gottheit sich in einem solchen unilateralen Verhältnis Menschen verbindet.³⁵

Vom theologischen Standpunkt aus bringt der Bund Gottes mit Abraham die Untergeltlichkeit der göttlichen Gabe zum Ausdruck. Diese steht an der Basis einer Theologie der Gnade; Abraham und seine Nachkommen entdecken und verstehen sich selbst als »erste Früchte« dessen, was Gott versprochen hat. Allein die physische Existenz als »Volk Abrahams«, des Stammvaters, der »gegen alle Hoffnung hoffend geglaubt« hat (Röm 4, 18), ist für Israel ein »sichtbares Zeichen«, ein »Beweis« dafür, daß das Wort Gottes immer das verwirklicht, was es verkündet.³⁶ Man

³² Vgl. dazu: Pierre Gisel, »La reforme et sa reprise possible aujourd'hui«, in: *Humain à l'image de Dieu*, op. cit. S. 197–200.

³³ Vgl. Pierre Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*. Lectio divina No 88, Éd. du Cerf, 1976. Siehe besonders: S. 15–46. Siehe auch: Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1978, S. 143–149.

³⁴ Es handelt sich hierbei um einen unilateralen Bund; Gott allein ist sein Stifter. Er allein geht durch die geteilten Tiere. Vgl. dazu: Pierre Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, op. cit. S. 15–46.

³⁵ Vgl. Moshe Weinfeld, *Berit*, in: *ThWBAT*. Bd. I, 1973, S. 808: »Die Vorstellung von einem Bund zwischen einer Gottheit und einem Volk ist uns in anderen Religionen und Kulturen unbekannt.«

³⁶ Vgl. *La Haggadah de Pâque*. Présentée et commentée par Elie Wiesel avec la collaboration de Serge Brodowicz pour l'édition française, FSJV, Ramsay, 1995, S. 93. Siehe dazu auch: Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, 1966. Der französische Theologe hat in diesem Werk dem Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie eine hervorragende Studie gewidmet.

steht hier vor einer Menschheit, die nicht nur aus dem Willen von Fleisch und Blut hervorgeht, sondern *zuerst* aus dem Glauben an das, was Gott versprochen hat. Diese Art von Menschwerdung erfolgt nicht innerhalb von einem Verhältnis, das von einem *do ut des* beherrscht wird. Für Israel ist der Mensch nicht das Ergebnis eines Feilschens zwischen einer Gottheit, die ihr Wohlwollen zum Kauf anbietet, und einem Menschen, der zahlungsbereit ist. Der Mensch selber hat seinen Ursprung sowohl in einem Treueversprechen und damit in der Vorsehung Gottes (Gn 22, 8) als auch im Menschen, der dem göttlichen Versprechen mit Glauben und Hoffnung begegnet. Auf diese Weise offenbart sich im Wesen und in der Ethik, im praktischen Handeln des einzelnen Mitglieds des Volkes Abrahams ein »Bild des Menschen«, ein »Menschentypus«, wie er noch niemals von der Menschheit in Erwägung gezogen wurde.

Durch das Bundesereignis ist Israel dazu berufen, jegliche Art von Fruchtbarkeitskultus, die Gesetze der Stellvertretung im Fall von Sterilität, die Liturgien der Hierogamie, deren Ziel es ist, die Wirtschaft auf nationaler Ebene zu sichern, in Frage zu stellen.³⁷ Das »Bild des Bundes« nimmt dem Menschen jede Möglichkeit, auf Gott Druck auszuüben. Das gilt auch für das Menschenopfer (Mi 6, 6–8); das einzige Opfer, das von Gott annehmbar ist, ist das des Gehorsams an sein Wort, die in Praxis umgesetzte Torah (Ps 40 [39], 7–9). Diese Theologie des Opfers entwickelt sich gleichzeitig mit der des Gebetes, das nicht darauf abzielt, Gott zu konditionieren (Gn 18, 16ff.), und das im Lobgesang als »Opfer der Lippen« gipfelt (Os 14, 3; Ps 50, 14–15). So kommt Israel individuell und kollektiv zu Bewußtsein, daß Gott dort gegenwärtig ist, wo der Mensch die Gerechtigkeit in Tat umsetzt und wo die Liturgie aufhört, von seiten des Menschen ein Feilschen mit Gott zu sein (Am 5, 21–27).

Auf diese Weise offenbart sich in Israel ein neues Gottesbild. Dieses kann nicht mehr mit dem eines menschlichen Wesens verwechselt werden. Der Gott Israels ißt nicht (Gn 8, 21; Ps 50 [49] 12–13; 2 Sam 7,5ff.); er muß nicht in einem von aller Sorge befreitem Leben, so wie es die Götter der Kultur kennzeichnet, erhalten werden.³⁸ Er hat keine an die Sexualität gebundene Identität (Nm 23,19; Hos 11, 9); auch wenn er einen persönlichen historischen Namen trägt, kann er nicht genannt werden; er allein IST (Ex 3, 14; Is 43, 10–13); er ist Leben, immer großzügige Quelle des Lebens, im Gegenteil von den Göttern der Kultur, die das Leben neidisch für sich behalten haben.³⁹ Als ein solcher Gott ist der Gott Israels nicht dem Alter und dem Tod unterworfen. In ihm ist keine Finsternis, keine Sünde. Er ist EINZIG im Universum. Diese Betrachtung führt Israel zu einem wichtigen theologischen Schluß. Israel lehnt die Vision eines Gottes der Finsternis und des Todes ab sowie auch diejenige eines

³⁷ Vgl. *Der Kodex des Hammurabi*, § 137 und § 178ff; siehe ebenfalls: Karin Heller, *Ton Créateur est ton Époux, ton Rédempteur*. Coll. Croire et Savoir No 23, Éd. Téqui, Paris, 1996, S. 35–65.

³⁸ Vgl. Wolfgang von Soden, »Die erste Tafel des altbabylonischen Atrahasis-Mythos. Haupttexte und Parallelversionen«, in: ZA 68 (1978) S. 55–74. Nach diesem Mythos erschaffen die Götter die Menschheit nach einem Streik der »Arbeitergötter«, die nach dem Vorbild der »göttlichen Aristokraten« auf das Recht von »Nicht-arbeiten-Müssen« pochen. Siehe dazu ebenfalls: Jean Bottero, »La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis«, in: *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in honour of I. M. Diakonoff*, Aris and Philipps LTD, Warminster, England, 1982, S. 24–32.

³⁹ Vgl. *Gilgamesh*, Tab. X, col. III, 15.

Gottes, in dem zugleich Leben und Tod vermisch sind. Für Israel ist Gott allein GUT (Mt 19, 17 und par). Deswegen kann der Gott Israels nur eine *gute* Schöpfung schaffen (Gn 1, 1–2, 4a).

Die langsame theologische Ausarbeitung dieses neuen Gottesbildes führt zugleich zur Entdeckung eines neuen Menschenbildes. Die Vision eines Gottes als einzigen Bundesstifter bringt den Menschen Gott gegenüber in eine Situation der Armut und der Schwäche. Der Mensch kann Gott nicht mehr anbieten, was er nicht schon von Gott vorher bekommen hätte (Ps 49 [50], 10–11; 1 Cor 4, 7). Zugleich kommt aber ans Tageslicht, daß der Mensch das nicht zerstören kann, was Gott versprochen hat. Die Sündhaftigkeit ist kein konstitutives Element des Menschen. Die Untreue und die Bundesbrüche können Gott nicht dazu bringen, sein Versprechen zu verleugnen. Dieser theologische Aspekt kommt in der Rede vom »Rest« zum Ausdruck, den Gott immer »um seines Namens willen« aufrechterhält (Ez 20, 9 und 44, Is 4, 3; 6, 13; 10, 22; Röm 9, 27). Gott ist, war und wird immer treu sein; er ist der, der unentwegt verkündet *und* verwirklicht. Deswegen öffnet sich für den Menschen der Weg zu einer eschatologischen Hoffnung, die es ihm erlaubt, sich zu einer göttlichen Kindschaft zu bekennen, wie sie von der religiösen Kultur noch niemals in Betracht gezogen wurde. Der Mensch ist *für das Leben* und nicht für den Tod erschaffen; er hat an der Frucht des Lebensbaumes Anteil, die die umliegende religiöse Kultur den Göttern reserviert. Und wenn der Mensch sündigt, dann steht ihm die Vergebung Gottes immer offen (Ex 34, 6–7; Jon 4, 2; Mi 7, 18–20; 1 Jo 3, 20).

Auf diese Weise offenbart sich, daß das Bundesstatut über einen spezifisch juristischen Rahmen hinausgeht, der von »meinen Rechten und deinen Rechten«, »meinen Pflichten und deinen Pflichten« bestimmt wird. Zwischen Gott und dem Menschen offenbart sich eine Ähnlichkeit, die es Israel erlaubt, seine Existenz als die eines »Sohnes« und die einer »Braut Gottes« zu betrachten (Hos 2; 11, 2). Die unglaubliche Hoffnung, die dem Bundesstatut innewohnt, führt Israel dazu, seine Existenz als einen Ruf zur Vergöttlichung in Erwägung zu ziehen. Wenn nun Israel mit dem Psalm 83 (82), 6–7 sprechen kann: »Wohl sprach ich: Götter seid ihr geheißen, und Söhne des Höchsten ihr alle. Doch wahrlich sterben müßt ihr wie Menschen, wie jeder der Fürsten werdet ihr fallen«, dann handelt es sich hier nicht um einen Eintritt in ein »Pantheon«, in den göttlichen Wohnsitz, in dem jedes »göttliche Wesen« und jeder in den Rang der Götter erhobene Mensch in sich selbst genügender Autonomie existiert. Auch handelt es sich hier nicht um eine Vergöttlichung, wie sie sich die Gnostiker vorstellen.⁴⁰ Sondern »Vergöttlichung« bezeichnet in Israel die *Geburt* einer *neuen Rasse*, der der *Söhne Gottes*, die nur Gott allein in Israel zur Welt bringt (Js 50, 1; Hos 2).

⁴⁰ Für die Gnosis besteht die Vergöttlichung des Menschen in einer Erkenntnis oder in der Anerkennung, daß sein irdischer und sein geistiger Teil vereinbar sind. Diese Erkenntnis führt den Menschen zu einer Abkehr vom Fleisch und von der Materie, um sich mit der Gottheit des Lichtes und des Guten zu vereinigen. Vgl. *Corpus Hermeticum*, Tome I, Traité 1: *D'Hermès Trismégiste: Poimandrès*. Édition grec-français, Paris, 1991, S. 6–31. Siehe ebenfalls: Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin, Fondements d'une anthropologie religieuse*. Coll. Cogitatio fidei No 150, Éd. du Cerf, Paris, 1988, S. 330.

Wenn es nun der Tochter Zions nicht gelingt, diese neue Rasse zur Welt zu bringen, liegt das einerseits an der menschlichen Ungerechtigkeit Gott und den Menschen gegenüber, andererseits an der menschlichen Unfähigkeit, das Leben, das Gott in Fülle schenkt, *vollständig* zu empfangen (Is 26, 17–18; Hos 13, 13). Mit der gesamten Menschheit ringt Israel mit dem Tod. Das kommt besonders in der Predigt der Propheten zum Ausdruck (Is 26, 17–18; Ez 16; Hos 1–3 und 13, 13). Immer wieder stellt die Bekräftigung der Bundestreue Gottes die religiösen Sicherheiten in Frage, die der Mensch ständig sich selber zu suchen gibt. Dies offenbart einen neuen Typus von Heil. Gott erklärt seine Distanz und seinen Unterschied zu den Karikaturen, die sich der Mensch von Gott nach dem Vorbild von menschlicher Gewalt bis hin zur Tyrannei ausgearteter Willkür macht. Gleichzeitig wird der Mensch dazu aufgerufen, mit dem ebenfalls karikierten Bild, das er von sich selber schafft, zu brechen. Dieses zeugt von seiner geheimen Begierde, Gott mit Geschenken zu kaufen, mit Gott so zu verkehren, wie man den Mächtigen dieser Welt schmeichelt; es zeugt vom Willen des Menschen, sich den Gott zu wählen, der sich als besonders günstig erweist, was den Menschen zugleich nicht daran hindert, einem anderen Gott zu schmeicheln, der zunächst als weniger zugetan erscheint.

3.b. Die einzigartige Menschheit Christi

Für so manche Christen ist die Glaubensaussage, daß Jesus vom Heiligen Geist empfangen ist, entweder ein Problem der Sprache oder eine »Absurdität«, die blind und taub zu glauben ist. Für die ersten ist Jesus so wie jedes andere Kind dieser Welt empfangen worden, nur von ihm sagte man eben, er sei »Sohn Gottes«. ⁴¹ Für die zweiten hört die Menschheit Jesu langsam auf, »menschlich« zu sein. Sie schließen sie in einem irrealen Bild einer allmächtigen und allwissenden Gottheit ein, die auf der Erde erschienen ist. Diese Art, mit der die Menschheit Jesu betrachtet wird, verdrängt nach und nach die Botschaft des Kreuzes und den Ruf, Jesus in seinen Tod und seine Auferstehung nachzufolgen. Sie löst sich in einer Reduktion des Glaubens auf einen Moralismus auf. Im einen und im anderen Fall kehrt der Mensch zurück zu seinen religiösen Sicherheiten, die er sich selber gibt.

Um die Menschheit Jesu als wirklich menschlich empfangen zu können, muß auf das zurückgekommen werden, was wir im vorangegangenen Paragraphen deutlich gemacht haben. Man muß entdecken, wie Gott die Menschheit Jesu innerhalb der spezifischen Menschheit Israels, die zugleich aus dem Glauben und aus dem Fleisch Abrahams hervorgegangen ist, vorbereitet. Die Anerkennung der Einzigartigkeit der Menschheit des Gottesvolkes ist nicht mit nur menschlichen Mitteln möglich. Sie ist

⁴¹ Vgl. dazu das Buch von Jacques Duquesne, *Jésus*. Desclée de Brouwer, Paris, 1994. Der Autor, der sich für katholisch erklärt, vertritt die These, Joseph und Maria hätten noch andere Kinder gehabt. Das Interesse, das das Buch erweckt hat, führte die französische Bischofskonferenz zu einer öffentlichen Reaktion. Unter den von ihr veröffentlichten Beiträgen weisen wir besonders auf den von Pierre Grelot hin: *À propos du livre de Jacques Duquesne sur Jésus*. Assemblée plénière de Lourdes, Novembre 1994. Die Texte sind erhältlich am: Secrétariat de la Conférence épiscopale française, 106, rue du Bac, F-75007 Paris.

das Werk der Weisheit und des Geistes, der den Propheten gegeben ist. Weisheit und Geist haben Israel nie gefehlt, um von Tag zu Tag eine Gemeinschaft zwischen dem der Sünde unterworfenen Menschen und Gott, dessen Treue ungetrübt ist, aufrechtzuerhalten. Wenn auch Israel das »halsstarrige« Volk mit dem steinernen Herzen ist (Ex 33, 3; Ez 36, 26), sind die Menschen in Israel nicht ihrer Unfähigkeit, treu zu sein, der Sünde und dem Tod ausgeliefert, in trockener Erwartung auf den Geist in einer Zeit, die Gott allein kennt. Durch seine Weisheit und seinen Geist hat Gott selbst in Israel den Posten vorbereitet, den sein eigener eingeborener Sohn eines Tages einnehmen wird. Es handelt sich um die Stellung des Sohnes Davids sowie die des Sohnes Abrahams (Mt 1,1). Der neue Salomon und der neue Isaak sind zugleich Pfand und Einlösung des göttlichen Versprechens. Die Menschheit Jesu ist deswegen wirklich menschlich, weil sie einer anthropologischen Wahrheit eingeschrieben ist, nämlich der als Haupt der Menschheit, als Messias-König gegründet zu sein.⁴²

Weiters ist die Menschheit Jesu wirklich menschlich, auf Grund der transzendenten Identität Jesu, der mit seiner Menschwerdung in einem transzendenten Verhältnis zum Geist steht.⁴³ Um eine solche Behauptung zu verstehen, muß auf die Erschaffung des Adam zurückgegangen werden, den das Lukasevangelium als »Sohn Gottes« bezeichnet (3,38). Für die Menschen besteht die Schwierigkeit darin, nur eine aus treulosen, lügnerischen, egoistischen, neidischen Menschen bestehende Menschheit in Betracht ziehen zu können, der es unmöglich ist, die Ungerechtigkeit, die Krankheit und den Tod aus der Welt zu schaffen. Dieser Wahrheit der Kultur stellt die Hl. Schrift ihre Glaubenswahrheit gegenüber: die Menschheit Adams geht aus Gott hervor; Gott hat ihr einen Lebenshauch (*nèphesh*) einverleibt. Die Sünde und der Tod, die in der Folge auftreten, ändern nichts an dieser grundsätzlichen Konstitution des Menschen: selbst als Sünder und als sterblicher Mensch bleibt er Gottes Geschöpf.⁴⁴ In ihrem Ursprung bleibt deswegen die Menschheit als in der Gemeinschaft der Gnade geschaffene.⁴⁵ Die Anerkennung dieser Glaubenswahrheit ist dem menschlichen Fleisch allein nicht möglich. Sie geht hervor aus dem getreuen Hören auf Gott, der ununterbrochen erklärt, daß der Mensch für das Leben und nicht für den Tod erschaffen wurde.⁴⁶ Die spezifische Identität der Menschheit in Israel ist deswegen untrennbar von einer durch die Autorität Gottes gegebenen und im Glauben aufgenommenen Offenbarung.

Man kann nun die Menschheit Jesu folglich auf diese Art und Weise betrachten. Diese ist keine Neuschöpfung, die mit der Menschheit Adams nichts zu tun hätte

² Vgl. Lorraine Caza, »Anthropologie biblique«, in: *Initiation à la pratique de la théologie*, op. cit. S. 562.

⁴³ Vgl. dazu: Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, §§ 8, 9, 11.

⁴⁴ Vgl. Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Éd. du Cerf, 1983, 7. Ausgabe, S. 10: »... das Abbild Gottes, wie immer es auch besudelt sein mag, bleibt unzerstörbar ...«

⁴⁵ Vgl. *Gaudium et Spes*, 41 § 2.

⁴⁶ Vgl. Augustinus, der schreibt: »So wie auch die erste Unsterblichkeit, die Adam allerdings durch die Sünde verlor, darin bestand, nicht sterben zu müssen, so wird die letzte darin bestehen, nicht sterben zu können.« *Der Gottesstaat*, XXII, 30.

oder zu dieser parallel wäre. Um die spezifische Menschheit Jesu anzuerkennen, genügt es nicht, sich zur Empfängnis Jesu durch den Heiligen Geist zu bekennen. Die Verkündigung an Maria, daß sie einen Sohn vom Heiligen Geist empfangen wird, gibt ihr noch nicht den Schlüssel zum Geheimnis der Identität des Messias. Dazu braucht es einer Offenbarung. Ohne eine solche Erklärung Gottes bliebe selbst für Maria die Empfängnis vom Heiligen Geist fremd. Maria wird deswegen in das Geheimnis des heiligen Wesens, das sie gebären wird, durch einen Offenbarungsakt Gottes, der die Empfängnis durch den Hl. Geist als solche erklärt, und durch ihren eigenen Glauben eingeführt. Selbst für Maria als Unbefleckte Empfängnis ist es allein menschlich nicht möglich, die Identität des Sohnes, die Einzigartigkeit der Menschheit des Sohnes zu erkennen.⁴⁷ Gott, der Ursprung des Glaubens an sein Wort ist, ist der einzige, der es der Menschheit ermöglicht, auf richtige Weise angesichts der Inkarnation des Sohnes Stellung zu nehmen. Zu dieser richtigen Stellungnahme gehört das Aufnehmen des Wortes Gottes im Glauben und die Gemeinschaft der Gnade. So kann der Mensch schließlich bis ans Ende des Weges gehen, der durch das Kommen des Sohnes in das menschliche Fleisch eröffnet wurde. Das Ende davon ist die Teilnahme am Leben, das zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Hl. Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit geschenkt und empfangen wird.

Diese im Lukasevangelium zum Ausdruck gebrachte Theologie ist der von Matthäus homogen. Josef, der Gerechte Israels, erkennt sich nicht von selbst dazu bemächtigt, das vom Hl. Geist empfangene göttliche Kind bei sich aufzunehmen.⁴⁸ Es braucht dafür eine Offenbarung Gottes, damit Josef, der wie Abraham und David glaubt, sich als Vater eines solchen Sohnes und als Mann einer solchen vom Hl. Geist empfangenden Frau anerkennen kann. Josef kann seine eigene Situation nur mit Hilfe einer Offenbarung Gottes erkennen; diese betrifft das Verhältnis zwischen dem Glauben Abrahams an das göttliche Versprechen, dem Glauben Davids an das messianische Versprechen und der nun erfüllten Gabe des vom Hl. Geist empfangenen Sohnes. Der Glaube, mit dem der Gerechte Israels der Offenbarung Gottes begegnet, wird Josef als Gerechtigkeit angerechnet, um den von Hl. Geist empfangenen Sohn Abrahams und Davids sowie Maria, seine vom Hl. Geist empfangende Frau, bei sich aufzunehmen. Josef gibt sich nicht als der aus, dem, weil er aus dem Hause Davids stammt, alle Rechte zustehen, sondern sein Glaube ist es, der ihn bewußt an der Handlung Gottes als Vater des Kindes und Ehemann Marias teilnehmen läßt. Wir

⁴⁷ Wir verweisen hier auf das traditionelle theologische Axiom, das von Augustinus entwickelt wurde: »prius mente quam corpore concepit«. Augustinus schreibt: »Seliger ist Maria, weil sie den Glauben Christi angenommen, als weil sie sein Fleisch empfangen hat ... und die mütterliche Verwandtschaft hätte Maria nichts genützt, wenn sie nicht Christus seliger im Herzen als im Schoß getragen hätte.« *De s. Virginitate* 3, 3.

⁴⁸ Vgl. Karin Heller, *Et couple il les créa*. Coll. Lire la Bible 112, Éd. du Cerf, 1997. Wir haben in diesem Buch unsere Übersetzung und Interpretation von Mt 1, 18–25 dargestellt, die die These vom Zweifel des Josef über das Verhalten Marias ausschließt. Josef ist der, der glaubt und der durch seinen Glaubensakt Jesus innerhalb der Nachkommen Abrahams und Davids, wie sie vom Matthäusevangelium präsentiert wird, seinen Stand als »Sohn Davids« verleiht (Mt 1,1–18).

dehnen die aktive Mitarbeit durch den Glauben, die Maria an der göttlichen Empfängnis zuerkannt wird, auch auf Josef aus.⁴⁹

Ohne den Offenbarungsakt Gottes ist die Inkarnation des einzigen Sohnes nur auf Art und Weise einer lokalen Nachricht erfaßbar. Man kann über sie lächeln oder überläßt sie denjenigen, die bereit sind, alles nur mögliche zu glauben. Die Inkarnation des Sohnes kann als solche nur durch das getreue Hören auf das, was Gott verkündet, anerkannt werden, und sie hat für uns nur effektiven Charakter, wenn die darin enthaltene Offenbarung empfangen wird, die allein in das vom Hl. Geist geschenkte göttliche Leben einführt. Maria und Josef erkennen die Identität des Messias nur durch die Offenbarung des Verhältnisses zwischen der Gabe des Hl. Geistes und des Messias selber. Beiden wird geoffenbart, auf welche Art und Weise Maria durch den Hl. Geist Mutter des Messias wird. Das zeigt wiederum, daß Christus und sein Leib, die Kirche, zugleich in ihrer vom Vater geoffenbarten und in ihrer menschgewordenen Wirklichkeit zu erfassen sind.

Der Sohn ist also im Fleisch mit der Gabe des Hl. Geistes, dessen Handlungsweise völlig Gott allein geweiht ist, geboren. Im Ursprung selbst ist die Menschheit des Sohnes vereint mit der Handlungsweise des Geistes, den Gott, wenn er spricht, niemals von seinem eigenen Wort trennt. Die menschliche Treue Jesu geht nicht aus einer *metanoia* hervor; sie ist auch nicht von der Art der Treue des Gerechten, des Vollkommenen, ja des Heiligen. Die spezifische Treue Jesu kann weder von denen erkannt werden, die die menschliche Wahrheit Jesu leugnen, noch von denen, die seine göttliche Wahrheit in Frage stellen. Die Gnade Christi, Ursprung aller Gnade in seiner Mutter und in der Kirche, kann nicht erfaßt werden, ohne auf das zu achten, was Gott uns von seiner trinitarischen Existenz offenbart.

Die Treue Jesu in dieser Welt ist eine göttlichen Treue. Die Menschheit, die dem transzendenten Sohn eigen ist, muß aus dem Verhältnis zwischen dem ewigen Sohn und dem Geist verstanden werden, genauso wie das prophetische Zeugnis Jesu aus dem Verhältnis des ewigen Sohnes mit dem Vater entdeckt werden muß. Der Vater schenkt Jesus den Geist ohne Maß, und Jesus spricht sein persönliches Wort als das des Vaters. Darum existiert die Menschheit des Sohnes nur aus Gnade und ist sie Quelle aller Gnade.⁵⁰ In der vom Hl. Geist empfangenen Menschheit des Sohnes versöhnt sich Gott mit der Welt, denn die Sendung des Hl. Geistes, der die Empfäng-

⁴⁹ Wir stützen uns dabei auf folgende Autoren und Studien: 1. Väter: Eusebius von Cäsarea, *Quaestiones evangelicae*, I, 3 (PG 22, 884 D); Ephräm, *Diatessaron*, traduit du syriaque et de l'arménien par L. Lenoir. Coll. Sources chrétiennes 121, Éd. du Cerf, 1966; Pseudo-Basileius, *Hom in Christi generationem*, 4 (PG 31, 1464 D), Pseudo-Origenes, *Hom. 1 in Mat*, in: GCS, *Origines Matthäuserklärung. Fragmente und Indices*, vol. 12, 1, Leipzig, 1941, S. 241. 2. Autoren des Mittelalters: Rabanus Maurus, *In Matth.*, I, c 1. PL 107, 749 A. und Theophylakt, *Enarrationes in Evang. Matthaei*, PG 123, 156 D. 3. Exegeten und Theologen der Gegenwart: Xavier Léon-Dufour, *Études d'Évangile*. Éd. du Seuil, Paris, 1974. S. 80.; derselbe: »L'annonce à Joseph«, in: *Mélanges Bibliques rédigés en honneur de André Robert*, Paris, 1957, S. 390–397; derselbe: »Le juste Joseph«, in: *Nouvelle Revue théologique* 81 (1959), S. 225–231; Rahner, Karl, *Nimm das Kind und seine Mutter*, in: *Geist und Leben* 30 (1957), S. 14–22; John McHugh, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Coll. Lectio Divina 90, Éd. du Cerf, Paris, 1977, S. 212ff.; René Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique-historicité et théologie*. Desclée et Desclée de Brouwer, Paris, 1982, S. 319–321.

⁵⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theol.* III 8, vor allem 8, 5 und 6.

nis Jesu bewirkt, hat in Jesus die völlige Weihe an Gott im Auge, um dessen Volk von seinen Sünden zu erlösen (Mt 1, 21). Die einzigartige Stellung des Messias als Haupt der Menschheit und die einzigartige Identität des Sohnes, der kommt, um diesen Posten einzunehmen, erlaubt es der Menschheit, in der Empfängnis Jesu durch den Hl. Geist den Anfang ihres Lebens und ihrer Auferstehung zu sehen.

Nachwort

Der Theologe und der Seelsorger stehen ständig im Angesicht der Aufgabe, die genaue Architektur von Hl. Schrift, dem organischen Leben der Kirche und dem Leben der Menschen im allgemeinen zum Ausdruck zu bringen. Zu jeder Theologie der Gnade gehört eine dogmatische Anthropologie, deren Schwergewicht bei der Theologie der Inkarnation liegt.⁵¹

Durch den Schöpfungsakt sind Mann und Frau befähigt worden, die Menschheit zu zeugen und auf die Welt zu bringen. Die Menschen stehen folglich mit Gott in einem Verhältnis, das eine Gemeinschaft auf zwei untrennbaren Ebenen zum Ausgangspunkt und zum Ziel hat: eine Lebensgemeinschaft durch einen Schöpfungsakt zwischen Gott und Menschheit und eine aus der menschlichen Zeugung unter den Menschen hervorgegangene Gemeinschaft. Wenn der Mensch diese komplexe zerbrechliche Anlage auseinanderbricht, dann wird die Erlösung durch Heiligung mittels derselben Funktionen von Einheit und Verschiedenheit erfolgen. Die Sünde hat die im Ursprung geoffenbarte göttliche Verfügung nicht hinfällig gemacht. Gott bleibt Quelle jeglicher Existenz, und der Mensch bleibt der Empfänger des göttlichen Willens unabhängig von seinem Gang auf Distanz mit Gott und seiner Schwäche. Die menschliche Schwäche ist nicht Schwäche für Gott: »Wo aber die Sünde sich gehäuft hatte, ist die Gnade noch überschwänglicher geworden« (Röm 5, 20).

In dieser Linie muß die Inkarnation des göttlichen Logos im Fleisch Israels interpretiert werden. Im Hingeben des Sohnes an die Welt ist eine unerschöpfliche Fülle verborgen, die über jegliche menschliche und spirituelle Aspirationen der Kirche und ihrer Glieder hinausgeht. Indem er sich selbst aus dem Geschlecht Adams kommande bekennt, bekräftigt Jesus mit höchster Autorität den göttlichen Beschluß und das göttliche Wirken im Ursprung. Er selbst ist dem göttlichen Beschluß untertan. Aus dieser Position erklärt er, daß der, der so wie er, den Willen des Vaters tut, ihm Bruder, Schwester und Mutter ist (Mt 12, 49–50). Auf diese Weise bringt er eine Geschwisterlichkeit zwischen ihm und den anderen Söhnen und Töchtern Gottes, die alle mit ihm denselben Vater haben, zu Licht. Er erklärt die Menschheit für treu, die IHN zur Welt bringt.⁵² Diese Art und Weise, in der sich Jesus präsentiert, wird von den christlichen Gemeinden heute mit Schwierigkeit anerkannt: Kirche ist nicht

⁵¹ Vgl. dazu: Otto Hermann Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1983.

⁵² Vgl. Mt 12, 46–50 und par.

nach dem Vorbild einer politischen Struktur konzipiert. Kirche wird als Nachkommenschaft Abrahams, zahlreich wie die Sterne am Himmel und der Sand am Strand des Meeres, in Jesus als sein Leib und als Tempel des Hl. Geistes zur Welt gebracht.

Die Seligkeit besteht darin, zu erkennen und zu bekennen, daß der ewige Logos Gottes sich der Menschheit über alle ihre Bedürfnisse hinaus geheiligt hat. Die Handlungen des Sohnes Gottes sowohl als ewiger Logos als auch als eingeborener Sohn übertreffen völlig die Grenzen des Nützlichen, denn sie sind die vollkommene Weihe an die Liebe. Der Mensch ist dazu berufen, sich im Hl. Geist mit all dem, was er ist und was er hat, dieser Liebe zu weihen, die im Leben, im Tod, der Auferstehung und der Himmelfahrt von Jesus Christus menschlich zum Ausdruck gekommen ist. Dies ist es, was es dem Menschen erlaubt, das zu entdecken, was es im Grunde heißt, von Gott als *imago Dei* geschaffen worden zu sein.

Gentechnik – Segen oder Fluch?

Von Joachim Piegsa, Augsburg

Als *Craig Venter*, der Gründer des börsennotierten Gen-Unternehmens ›Celera Genomic‹, am 26. Juni 2000 verkündete, er habe die »fast vollständige Sequenzierung der 3,1 Milliarden Basenpaare« vollzogen, wurde dies als einer der »wichtigsten wissenschaftlichen Fortschritte der Menschheit« angepriesen.¹ Eine »fast mystische Begeisterung« wurde ausgelöst.² Milliarden flossen in die Erforschung des menschlichen Genoms. Viele weitere Milliarden werden noch eingesetzt »im Wettlauf zwischen dem privaten Unternehmen Celera und dem staatlich finanzierten ›Human Genome Project‹.« Es gründet auf einem »reduktionistischen Konzept«, das durch ein komplexeres abgelöst werden sollte – so der amerikanische Kognitionsforscher und Gründer des Unternehmens »Intelligence«, *Ben Goertzel*.³

Die grundsätzliche Kritik aus philosophisch-theologischer Sicht betrifft die reduktionistisch-positivistische Grundhaltung der amerikanischen Forscher, die zudem ihre Position nicht selten ideologisch *verabsolutieren*.

1. Robotik – Gentechnik – Nanotechnologie: Die »Schöne neue Welt« (Huxley) oder die neue Büchse der Pandora?

Der amerikanische Computerwissenschaftler *Bill Joy*, Berater des amerikanischen Präsidenten, nahm kritisch Stellung zu den drei wissenschaftlich-technischen Entwicklungszweigen des 21. Jahrhunderts: *Robotik*, *Gentechnik* und *Nanotechnologie*, mit denen große Hoffnungen verbunden werden: »Mit Gentechnik, Nanotechnologie und Robotik öffnen wir eine neue Büchse der Pandora, aber offenbar ist uns das kaum bewusst.«⁴ Laut griechischer Mythologie sandte Zeus seine Botin Pandora auf die Erde mit einer Büchse, die lauter Übel enthielt, als Strafe für Prometheus, der das Feuer vom Olymp gestohlen und den Menschen gebracht hatte. Dank des Feuers erreichten die Menschen einen kulturellen Fortschritt. Aber das gönnten die antiken Götter den Menschen nicht.

Der Gott der Bibel ist der ganz Andere. Zusammen mit dem Fruchtbarkeitsauftrag »vermehret euch«, hat er den Kulturauftrag erteilt: »Macht euch die Erde untertan« (Gen 1, 28). Vor allem ist dieser Gott kein Rivale des Menschen, der Freude hat am menschlichen Leid.

¹ Menschliche Erbanlagen weitgehend entschlüsselt, in: FAZ 27. 06. 2000, S. 1. – Vgl. Erfindung und Entdeckung, von Jens Reich, in: FAZ 27. 06. 2000, S. 11.

² Was hat mich gemacht? Von Ben Goertzel, in: FAZ 03. 05. 2000, S. 53.

³ Vgl. ebd., S. 53.

⁴ Warum die Zukunft uns nicht braucht, von Bill Joy, in: FAZ 06. 06. 2000, S. 49 u. 51, hier S. 51.

Die *Robotik* strebt danach, intelligente Roboter zu erzeugen, die uns die Arbeit abnehmen und »wieder in den Garten Eden zurückversetzen« sollen. Gleichzeitig sollen wir durch sie »Unsterblichkeit erlangen«, indem unser Bewusstsein abgespeichert und in intelligente Roboter eingesetzt wird.⁵ Das sind allerdings utopische Verheißungen, die man in 20 oder 30 Jahren verwirklicht haben will. Kritiker wenden ein, auf diesem Weg würde das Menschsein verloren gehen.

Die *Gentechnik* verspricht, »geschlechtliche Fortpflanzung durch Klonen zu ersetzen oder dadurch zu ergänzen; Heilmethoden für zahlreiche Krankheiten zu entwickeln, unser Leben zu verlängern und unsere Lebensqualität zu verbessern«. ⁶ Die Gentechnik wirft jedoch viele Fragen auf. Nicht zu übersehen ist die Gefahr, für militärische Zwecke oder Terroranschläge »genmanipulierte Viren« herzustellen (Designerviren), die eine »weiße Pest« auslösen könnten. Ein analoges Beispiel bieten bereits die Computerviren, die großen materiellen Schaden anrichten. Durch die Gentechnik geraten zudem »Replikations- und Schöpfungsprozesse, die bisher der Natur vorbehalten waren«, in den Einfluss des Menschen.⁷ Einige Forscher spielen sich bereits auf, als wären sie die Herren über Leben und Tod: »Wir spielen Gott« (Dawkins).⁸

Mit Hilfe der *Nanotechnologie*, d. h. der Manipulation der Materie auf atomarer Ebene (1 Nanometer [nm] = ein Milliardstel Meter oder ein Millionstel Millimeter [mm], d. h. 1 nm verhält sich zu 1 mm so, wie 1 mm zu 1 km), will man eine utopische Zukunft schaffen. Im Verein mit der künstlichen Intelligenz hofft man »fast alle Krankheiten und körperlichen Probleme« beheben zu können. Künstliche »Monteure«, die auf molekularer Ebene arbeiten, sollen das menschliche Immunsystem stärken, die Umwelt von Schadstoffen befreien, Solarenergie gewinnen, Supercomputer im Taschenformat bauen, die zudem eine Million mal leistungsfähiger sind. An die Stelle von Transistoren werden nämlich, dank der Molekularelektronik, Atome und Moleküle treten.⁹

Diese Technologien des 21. Jahrhunderts wecken sehr große Hoffnungen, wenn nicht gar Illusionen, bergen jedoch zugleich Gefahren, die sich in anderen Dimensionen als die bisherigen *ABC-Waffen* bewegen, da ihre Herstellung weder von Großanlagen noch von seltenen Rohstoffen abhängig sein wird, sondern lediglich von entsprechendem Wissen. Da müssen nicht mehr zwei Männer auf den »roten Knopf« drücken, um die Menschheit zu vernichten. »Jeder halbwegs versierte Computerbenutzer der Zukunft hat – so *Bill Joy* – den Finger auf einem roten Knopf liegen. Es ist die Einschalttaste seines Rechners.«¹⁰ Daher meint *Joy*: »Wir können nicht einfach unserer Wissenschaft nachgehen und die *ethischen* Fragen ausblenden.«¹¹ Diese Fragen ergeben sich vorrangig aus der bereits erwähnten, *militäri-*

⁵ Vgl. ebd., S. 51.

⁶ Ebd., S. 51.

⁷ Vgl. ebd., S. 51.

⁸ FAZ 24. 05. 2000, S. 49.

⁹ Vgl. ebd., S. 51.

¹⁰ *Joy's* Nachspiel, von Andreas Platthaus, in: FAZ 09. 07. 2000, S. 49.

¹¹ Warum die Zukunft uns nicht braucht, von Bill Joy, in: FAZ 06. 06. 2000, S. 51.

schen Anwendung dieser neuen Technologien sowie aus dem »entfesselten, globalisierten Kapitalismus mit seinen vielfältigen finanziellen Anreizen und seinem Wettbewerbsdruck«. Auf die Frage: »Wie groß ist das Risiko, dass wir uns selbst ausrotten?«, antwortet der Befürworter dieser Technologien, *Ray Kurzweil*, die Gefahr bzw. unsere Chance liege bei 50:50, wobei ihm nachgesagt wird, er sei ein Optimist. Denn die Parallelen zum Bau der ersten Atombombe und dem nachfolgenden atomaren Wettrüsten sind beängstigend. Die kritische Schlussfolgerung, die *Joy* daraus zieht, lautet: Wir müssen »unserer Suche nach bestimmten Formen des Wissens Grenzen setzen«¹².

Wer aber besitzt die entsprechende Kompetenz? Sind ethische Normen ohne den Rückbezug auf Metaphysik (*praeambula fidei*) und göttliche Autorität mit absoluter Verbindlichkeit (für alle und für immer) überhaupt zu begründen?

2. Die Ideologie des Reduktionismus ist die größte Gefahr

Die These der positivistisch-reduktionistischen Ideologie lautet: Nur empirisch erworbenes Wissen zählt als ernst zu nehmende Wissenschaft. Hinweise auf die »Heiligkeit der Natur« und auf die »Weisheit des Herzens« werden als subjektivistische und sofern wandelbare Gefühlszustände abgewertet. Aus dieser Sicht behauptet der Oxforder Biologe *Richard Dawkins*: »Wir spielen schon seit Jahrhunderten Gott«, indem wir durch Pflanzen- und Tierzucht die Natur verändern und dadurch in den biologischen Evolutionsprozess entscheidend eingreifen. Wir *müssen* Gott spielen, behauptet *Dawkins*, denn die Natur kennt keine Voraussicht, die unsere Art des *Homo sapiens* davor bewahren könnte, uns selber auszulöschen oder ausgelöscht zu werden.¹³ In diesem *Müssen*, verbunden mit einem *Atheismus* einerseits und einem *Glauben* an das biologistische Weltbild andererseits, liegt die größte Gefahr. Wer von dieser Ideologie besessen ist, der sieht in kritischen Einwänden oder ethischen Vorbehalten nur eine überflüssige, wenn nicht gar schädliche Behinderung des Gottspielen-Müssens.

Der wesentliche Unterschied zwischen einer Naturveränderung, die früher nur innerhalb der Artgrenzen erfolgen konnte (die Artverwandten Pferd und Esel konnte man kreuzen, wobei die Nachkommen – Maulesel bzw. Maultier – unfruchtbar blieben), und dem heutigen Eingriff in den Zellkern, mit der Möglichkeit, *Artgrenzen zu überschreiten* (sogar zwischen Mensch und Tier, also Mensch-Tier-Hybriden zu züchten), wird als *qualitative* Andersartigkeit von Eingriffen nicht anerkannt. Für den Positivisten gibt es nämlich keine qualitativen Unterschiede zwischen den Lebewesen, nicht einmal zwischen Tier und Mensch, und aus der Sicht der Gentechniker und Nanotechnologen nicht einmal zwischen Mensch und Maschine.¹⁴

¹² Ebd., S. 51.

¹³ Vgl. Dawkins, *Wir spielen Gott. Ein Brief an Prinz Charles*, in: FAZ 24. 05. 2000, S. 49.

¹⁴ Vgl. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit*. München–Zürich³1994, S. 165 ff., hier 165.

Was darf man von einem Wissenschaftler erwarten, bei dem von vornherein feststeht, dass »alle Probleme« *physikalisch* lösbar sind? Der berühmte Naturwissenschaftler *Max Born*, Begründer der Quantenphysik, warnte schon vor Jahrzehnten vor solchen Reduktionisten: »Aber sie (die Naturwissenschaftler) sehen ihre Grenzen nicht, ihre politischen und sittlichen Urteile sind daher oft primitiv und gefährlich.«¹⁵ *Karl Steinbuch*, anfangs anderer Meinung, gelangte später zur Einsicht: »Der Computer erzeugt keine Moral (...). Wertsysteme mit Würde und Tradition können nur die christlichen Kirchen vertreten. Was sich sonst anbietet, ist wenig vertrauenswürdig.«¹⁶ Ähnliches hatte damals *Max Horkheimer* geschrieben: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel«, und er fügte hinzu, »ohne Hinweis auf ein Transzendentes« wird auch die Moral »zur Sache von Geschmack und Laune.«¹⁷ Das hat im 19. Jh. der Gottesleugner Friedrich Nietzsche bereits klar gesehen, dessen 100. Todestag dieses Jahr begangen wird. Er schrieb im Werk »Der Wille zur Macht«: »Naivität, als ob Moral übrig bleibe, wenn der sanktionierende Gott fehlt.«¹⁸

Weil die wissenschaftlich-technische Entwicklung von *Menschen* gestaltet wird, kommt etwas Ambivalentes und zugleich Unberechenbares in diesen Prozess hinein. Unberechenbar sind bereits die Reaktionen der *materiellen Umwelt*. Wir wissen nicht genau, wann und in welchem Maße das Eingreifen in die Gesetze der Natur auf den Menschen zurückschlägt. Das gilt auch von den geistigen Gesetzen der menschlichen Natur, die wir als *sittliches Naturgesetz* bezeichnen. Wer die Moral missachtet, der setzt die menschliche Würde aufs Spiel. Der rationalistisch eingestellte Mensch neigt dazu, das zu übersehen, weil er linear und eindimensional denkt. Das Begreifen in großen Zusammenhängen, das in der klassischen Philosophie üblich war, wird vernachlässigt.¹⁹ Dadurch gerät auch die *ethische Problematik* aus dem Blickfeld. Das ist kein rein theoretisches Problem, sondern hat weitreichende Folgen:

»Den Kreislauf von technischem Fortschritt und Konsum, von Vollbringen und Verbrauchen, können wir nur dann steuern, wenn es gelingt, aus dem Zirkel herauszutreten, wenn wir Lebensziele und Werte neu entdecken, die völlig außerhalb des technisch Realisierbaren liegen und von der technischen Lebensbewältigung ganz unabhängig sind.«²⁰

¹⁵ M. Born, *Erinnerungen und Gedanken eines Physikers*: Universitas 3 (1968) 272.

¹⁶ K. Steinbuch, *Mensch – Technik – Zukunft*. Basiswissen für Probleme von morgen. Stuttgart 1971, S. 341.

¹⁷ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt/M. 1967, S. 227, 236.

¹⁸ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Aph. 253.

¹⁹ Vgl. J. Reiter, *Menschliche Würde und christliche Verantwortung*. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik. Kevelaer 1989, S. 12–18: Philosophische und christliche Reflexion der Technik.

²⁰ H. Sachsse, *Technik und Verantwortung*. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter. Freiburg/Br. 1972, S. 148.

3. Wesen und Sonderstellung des Menschen

Besonders folgenreich scheinen Forschungen auf dem Gebiet der *Neurobiotechnologie* zu werden. Man will mentale Zustände zu einem Programm der Informationsverarbeitung werden lassen. Elemente von Nervensystemen sollen mit Computern kommunizieren. Besteht hier nicht die Gefahr, das Menschsein in physiologische Prozesse auflösen zu wollen?²¹ Es entsteht jedenfalls ein neuer Wissenschaftszweig, der »tief in unser aller Leben und Denken eingreifen wird«²², weil dadurch die *Manipulationsmöglichkeit* erheblich gesteigert werden kann. Schlimm genug ist bereits das fehlende Problembewusstsein, mit dem nicht wenige Wissenschaftler die Forschung auf diesem Gebiet vorantreiben.²³

Der Präsident der Max-Planck-Gesellschaft, *Hubert Markl*, selbst Biologe, stellte die rhetorische Frage: »Ist der Mensch ein Schaf?« Er meinte das Schafsein im Doppelsinn des Wortes: als Selbstverdummung und im biologischen Sinn, als Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier. Er selbst antwortete auf seine Frage »Ist der Mensch ein Schaf?«: »Jedenfalls nur dann, wenn er sich selbst dafür entscheidet.«²⁴ *Markl* stellt fest, dass die »Fortschritte der Gentechnik (...) mit bislang ungewohnter Härte zur Neubesinnung auf die Frage zwingen, was denn das *Wesen* und die *Sonderstellung* ausmacht, die der Mensch traditionell für sich und seinesgleichen in Anspruch nimmt«, und zwar im Hinblick auf seinen »moralischen Status«, auf seine »Menschenwürde«.²⁵

Diese Frage löste zuletzt 1997 das geklonte Schaf *Dolly* aus: Der Zellkern einer Euterzelle wurde in eine entkernte und speziell vorbereitete Eizelle transplantiert. Damit war bewiesen, dass eine ausdifferenzierte Gewebezelle wieder in den Zustand ursprünglicher Totipotenz zurückversetzt werden kann. Darin bestand die Sensation. Klon, griechisch »Spross«, nennt man ein durch asexuelle Vermehrung – nämlich durch Teilung – entstandenes Lebewesen. Jeder vielzellige Körper ist eigentlich ein Klonegebilde, das aus einer Zygote (Verschmelzung von Ei- und Samenzelle) hervorgegangen ist, also ein Massenklon. Erst in jüngster Zeit ist es gelungen, durch künstliche Embryonteilung und Embryotransfer Nutztiere zu klonen. Das soll auch beim Menschen gelingen. Vor allem *ethisch-rechtliche Vorbehalte* sprechen jedoch gegen das Klonen von Menschen. Dieser Eingriff ist mit dem moralischen Status und der Würde des Menschen unvereinbar. Zudem ist die Erfolgsrate gering (0,1 bis 1%); für *Dolly* bedurfte es 300 Versuche. Schließlich spricht keine wissenschaftlich haltbare Zielsetzung dafür. Nur Geschäftemacher drängen dazu.

Eine andere Methode rückt indessen in den Vordergrund: Embryonen lassen sich nicht nur durch ihre Teilung klonieren, sondern auch durch Entnahme einzelner Zellen, sogenannter Stammzellen. Sie sind *totipotent*, und daher kann aus ihnen ein neu-

²¹ Vgl. J. Rau, Nachdenken über den Fortschritt, in: J. Fedrowitz/D. Matejovski/G. Kaiser (Hg.), *Neuro-worlds. Gehirn – Geist – Kultur*. Frankfurt – New York 1994, 10–22, hier S. 14.

²² G. Kaiser, »Neuro-worlds« und der Dialog der Zwei Kulturen, ebd., S. 23–29, hier S. 24.

²³ J. Piegsa, *Der Mensch – das moralische Lebewesen*. St. Ottilien 1997, S. 125 f.

²⁴ Ist der Mensch ein Schaf? Von Franz Markl, in: *FAZ*, 19. 05. 2000, S. 48.

²⁵ Ebd., S. 48 (Kursivdruck nicht im Original).

es *Individuum* wie auch ein bestimmtes *Gewebe* sich entwickeln. Werden totipotente Zellen aus Keimdrüsen entnommen, wäre durch Gewebezucht für die eigene Organtransplantation der Vorteil verbunden, dass dieses Gewebe durch die Immunabwehr nicht so leicht abgestoßen wird. Durch die somatische Gentherapie (genetisch therapiertes Gewebe) oder durch die *Keimbahntherapie* von Gendefekten könnten Erbkrankheiten therapiert werden. Die somatische Therapie ist ethisch erlaubt, da sie das Individuum nicht verändert und auch nicht an die Nachkommen weitergeben wird.²⁶ Aber dadurch, dass sowohl erwünschtes Gewebe wie auch ein Individuum aus einer totipotenten Stammzelle entstehen kann, stellt sich die Frage nach dem »moralischen Status« der Stammzellen.

Die wichtigsten Gründe für die *ethische Ablehnung des Klonens* wie auch der *Keimbahntherapie* sind von dreierlei Art (nach *Markl*): 1) Der ungeheure Verbrauch an Embryonen wie auch die Gefahr, verkrüppelte Menschen zu entwickeln. Schwere wiegt der zweite Grund: 2) Das wäre gezielte Menschenzucht nach fremdem Wunsch, ein Verstoß gegen die Menschenwürde. Auch noch so sehnlicher Kinderwunsch kann eine solche Verletzung nicht rechtfertigen. Übrigens ist es eine Illusion, man könne geniale Menschen in Serie fertigen, oder man könne im Klon ewig fortleben, denn ein eineiiger Zwilling lebt auch nicht im Partnerzwilling fort. Schließlich noch ein dritter Einwand sozialpsychologischer Art gegen das Klonen von Menschen: 3) Die Klone lebender Menschen wären »hochgradig altersversetzte Geschwister mit großen Problemen in ihrer Identitäts- und Persönlichkeitsentwicklung«.²⁷

4. Mensch von Anfang an

Es geht letztlich um die Frage, ob eine *totipotente Zelle* bereits *wie ein Mensch* in seiner *Würde und in seinen Rechten* behandelt werden muss. *Markl* weist darauf hin, dass die katholische Kirche dies ausdrücklich bejaht »für den Embryo vom Zeitpunkt der Zygotenbildung an«.²⁸ Die *Päpstliche Akademie für das Leben* hat die Gewinnung von Stammzellen aus menschlichen Embryonen vor kurzem als »moralisch nicht erlaubt« verurteilt. Von der Verschmelzung der Keimzellen an sei der Embryo ein »menschliches Subjekt mit einer genau umschriebenen Identität« und daher auch mit dem Recht auf Leben. Auch eine »gute Absicht«, etwa für therapeutische Zwecke, könne die Stammzellentnahme aus menschlichen Embryonen nicht rechtfertigen. Dagegen sei die Gewinnung *nicht-embryonaler* Stammzellen, etwa aus der Nabelschnur, der »vernünftiger und humanere Weg«.²⁹

²⁶ Vgl. J. Piegsa, Genmanipulation – Schöpfungsauftrag oder gotteslästerliche Hybris?, in: *Theologie der Gegenwart* 28 (1985) 225–233, hier S. 228 f.

²⁷ Ebd., S. 48.

²⁸ Ebd., S. 48.

²⁹ Vatikan verurteilt Entnahme von Stammzellen aus Embryos, in: *SonntagsZeitung* 2./3. Sept. 2000, S. 10.

Zu *therapeutischen* Eingriffen in *Somazellen* hat sich Papst *Johannes Paul II.* bereits im Oktober 1982, vor der *Päpstlichen Akademie der Wissenschaften*, positiv geäußert. Ein Jahr später bekräftigte er seine Einstellung vor der Generalversammlung des *Weltärztebundes*: »Ein ausschließlich therapeutischer Eingriff, dessen Zweck die Heilung verschiedener Krankheiten ist – wie etwa jener, die auf Missbildungen der Chromosomen zurückzuführen sind –, kann grundsätzlich als wünschenswert betrachtet werden, vorausgesetzt, dass er auf eine Förderung des persönlichen Wohles des Menschen abzielt, ohne seine Integrität zu verletzen oder seine Lebensbedingungen zu verschlechtern.«³⁰

Bei *körperlichen* Erkrankungen ist es meistens noch einfach zu sagen, was Gesundheit bedeutet. Schwieriger wird es bei Krankheiten, die *geistige* Funktionen betreffen. Aus empirischer Sicht ist es nämlich nicht möglich, einen ganzheitlichen Begriff von Gesundheit zu erstellen. Schon allein deshalb wäre es eine Anmaßung zu behaupten, man könne lebenswertes von lebensunwertem Leben unterscheiden, um dann – sozusagen mit wissenschaftlicher Begründung – das »lebensunwerte« Leben zu vernichten. Trotzdem geschieht es bereits durch die aktive Euthanasie (gezieltes Töten todkranker Menschen) sowie durch die Abtreibung.³¹ Die Begründung: Das unerwünschte Kind sei eine unzumutbare Belastung, sowohl für die Mutter wie auch für die Gesellschaft, umso mehr, wenn es behindert ist. Bereits zu Beginn der Euthanasie-Diskussion, Anfang der 70er Jahre, warnte der Arzt *Hans-Dieter Hiersche*: »Es ist ohne Zweifel eine Utopie, zu glauben, man könne wissenschaftliche Parameter finden, aus denen ein lebenswertes Leben abgeleitet werden kann.«³² Aus juristischer Sicht warnte *Albin Eser* vor der »Versuchung zu eugenischer Selektion«, denn sie geht von »Wertungen über menschliches Leben« aus, die nicht »rein empirisch-deskriptiv« gewonnen wurden, »sondern normativ gesetzt sind, und sei es auch nur unbewusst«.³³ Als Rechtfertigung wird heute besonders die Leidminderung in der Gesellschaft angeführt sowie das utilitaristische Prinzip vom größtmöglichen Glück einer größtmöglichen Zahl von Menschen.³⁴ Dagegen wendete *Reinhard Löw* drastisch ein: Besser »ein unglücklicher Sokrates als ein glückliches Schwein«.³⁵

Beim Klonen stellt sich das Problem der Identitätsverfälschung mit doppelter Schärfe. In der erwähnten Ansprache vor dem Weltärztebund 1983 forderte Papst *Johannes Paul II.*: Manipulationen sind zu vermeiden, »deren Ziel die Änderung des genetischen Erbes und die Schaffung andersartiger Menschengruppen ist«.³⁶ Bild-

³⁰ Zit. nach: J. Reiter, Ethische Aspekte der Genforschung und Gentechnologie, in: Ders./Theile, Genetik und Moral, S. 155 mit Anm. 19 und 20. – Vgl. L'Osservatore Romano, 03. 02. 1984, S. 8.

³¹ Zum bekanntesten Befürworter dieser Praxis wurde Peter Singer mit seiner »Praktischen Ethik«, deutsch: Stuttgart 1984. – Vgl. C. Breuer, Biomedizinische Entwicklungen im humanen Bereich in der ethischen Auseinandersetzung, in: H. Lampert (Hg.), Schutz des menschlichen Lebens. St. Ottilien 1997, S. 17–54, hier S. 23–27.

³² H.-D. Hiersche, Euthanasie aus ärztlicher Sicht, in: Ders. (Hg.), Euthanasie. Probleme der Sterbehilfe. Eine interdisziplinäre Stellungnahme. München 1975, S. 228.

³³ Eser, Humangenetik, S. 144.

³⁴ Vgl. Größtmögliches Glück, in: FAZ 04. 03. 2000, S. 1.

³⁵ Zit. nach: J. Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen, Bd. III, S. 185 f.

³⁶ Zit. nach: Reiter, Ethische Aspekte der Genforschung, S. 155.

lich gesprochen: Eingriffe in die Keimbahn würden das »menschliche Antlitz« zerstören.³⁷ Daher hatte die Glaubenskongregation 1987 solche Versuche als Verstoß gegen die Würde der menschlichen Fortpflanzung abgelehnt, sofern sie darauf abzielen, ein menschliches Wesen »mittels Zwillingspaltung, Klonierung oder Parthenogenese zu gewinnen«.³⁸

Während eines Symposions in Berlin zur Fortpflanzungsmedizin, im Mai dieses Jahres, vertrat *Jens Reich*, der im Berliner *Max-Delbrück-Centrum* für molekulare Medizin an der Entschlüsselung des menschlichen Genoms arbeitet, die Ansicht: Die forschende Biomedizin könne sich ihre Grenzen *nicht selbst* setzen. Dafür seien *Politik und Gesellschaft* verantwortlich. Die christlichen Kirchen werden nicht erwähnt. Das bestehende Embryonenschutzgesetz, das abgelöst werden soll, hält *Jens Reich* für ausreichend. Die Präimplantationsdiagnostik müsse die Autonomie des Individuums berücksichtigen. Reproduktives Klonen müsse verboten werden. Die somatische Gentherapie könne man höchstens als Therapieversuch dulden, da sie technisch unreif sei. Eine Keimbahnoptimierung beim Menschen hält *Jens Reich* – anders als *James Watson* und andere amerikanische Forscher – für ein abenteuerliches Unterfangen, das nicht einmal Gegenstand von Forschung sein sollte.³⁹

5. Mechanistisches Weltbild und biogenetischer Determinismus

»Wird die Menschheit dümmere als Maschinen?« – fragt der Journalist *Guillaume Paoli* und diagnostiziert einen »Rückschritt des Denkens« auf Grund eines »mechanistischen Weltbildes«, das sich in der Gentechnik als »biogenetischer Determinismus« manifestiert.⁴⁰ Die philosophische Ausformung des mechanistischen Weltbildes geht auf *Herbert Spencer* (1820–1903) zurück, den bedeutsamen Vertreter des englischen Empirismus im 19. Jh., der das liberale Gedankengut der Aufklärung in der Philosophie weiterführte, ähnlich wie *Karl Marx* auf politisch-gesellschaftlicher Ebene, auf beiden Gebieten mit destruktiven Folgen.

Der Zusammenhang von Körper und Geist wird durch die heutigen Vertreter der Biogenetik mit dem Vokabular der Computertechnik gedeutet, nämlich als Software (Geist) und Hardware (Körper). Der gentechnische Eingriff – so *Ray Kurzweil* – sei unvermeidlich als »Teil eines allumfassenden evolutionären Prozesses«, wobei ein Beschleunigungsgesetz zur Geltung komme. Die Entstehung der ersten Zelle brauchte Milliarden Jahre. Danach entwickelte sich die Tierwelt wesentlich schneller. Durch den *Homo sapiens* wurde die biologische Evolution von der kulturellen Evolution übernommen. Seitdem entwickelte sich die Technologie immer rasanter, und es wäre töricht, sich dieser Entwicklung zu widersetzen.⁴¹

³⁷ Vgl. *Piegsa*, Bd. III, S. 187.

³⁸ Instruktion der Glaubenskongregation »Donum vitae« (10. 03. 1987), Teil I, Nr. 6.

³⁹ *Lebensschutz? Forschungsfreiheit?*, von Rosemarie Stein, in: *FAZ* 30. 05. 2000, S. 12.

⁴⁰ Vgl. *Wird die Menschheit dümmere als Maschinen?*, von Guillaume Paoli, in: *FAZ* 08. 08. 2000, S. 46.

⁴¹ Vgl. *Die Maschinen werden uns davon überzeugen, dass sie Menschen sind*, von Ray Kurzweil, in: *FAZ* 05. 07. 2000, S. 52.

Paoli meint, dieser Fortschrittsglaube sei durch Weltkriege und Wirtschaftskrisen längst widerlegt worden. Der Spencersche Evolutionismus erwies sich als »gefährliche Vereinfachung« und »pseudowissenschaftliche Tarnung von uralten philosophischen Problemen« (*Levi-Strauss*). Sie werden nicht gelöst, indem man ihre Existenz leugnet. Auf wirtschaftlicher Ebene hat sich der »sich selbst regulierende Markt« (These des Globalisierungskapitalismus) als Utopie erwiesen, »die den Menschen beinahe zerstört und die Umwelt zur Wüste gemacht hätte« (*Karl Polanyi*). Den Kapitalismus in diesem Zusammenhang zu erwähnen sei deshalb notwendig, weil gegenwärtig »Biogenetik, Marktfundamentalismus und amerikanische Hegemonie« ein Bündnis geschlossen haben (*Paoli*). Die »technische Revolution« unterstehe keiner mechanischen Entwicklung, wie ihre Betreiber behaupten, sondern dem Streben nach *Geld* und *Macht*.⁴²

Es sei an der Zeit, meint der Philosoph Christoph Albrecht, der 200jährigen »Legende der Aufklärung« ihre »Schattengeschichte« entgegenzustellen.⁴³ Die Aufklärung hat Gott und damit auch die Unsterblichkeit abgeschafft und dadurch eine »Ruinenlandschaft« hinterlassen. »Die Unsterblichkeit ist heute eine Verheißung der Techniker«,⁴⁴ denn Metaphysik und Religion sind abgeschafft. Der Psychoanalytiker ersetzt den Beichtvater. Die Vernunft will die Theologie enteignen. Man will auch nichts mehr der Tradition verdanken, sondern alles neu erfinden. Die alte Aufklärung, wie auch ihre heutige Fortsetzung, war und ist keine Wissenschaft, sondern »eine Strategie der politischen Macht«.⁴⁵

Ganz deutlich wurde dies bereits im 19. Jh., dem Vollstrecker der Aufklärungsideen. Im »Kommunistischen Manifest« (1848) sagt *Karl Marx* unverblümt, es gehe um die Machtergreifung durch das Proletariat, das als kollektiver Erlöser der Menschheit, durch eine blutige Revolution, in das politische Machtgefüge eingreifen soll. Marxens Nachfolger haben die Ideologie der angeblich erlösend wirkenden, blutigen Revolution vollstreckt. Nicht nur die Theologie wurde enteignet, sondern auch das kirchliche Eigentum. Theologie und Glaube wurden bereits im 18. Jh. durch die Aufklärer fälschlich als Gegner der Vernunft dargestellt. Man hatte nämlich bereits damals begriffen, dass nur derjenige den Menschen ganz beherrscht, der auch seinen Geist beherrscht.

Gegen die neu erstandene, aufklärerische Art des »Kolonialismus im Namen des Geldes und der Macht« (*Albrecht*) muss man sich zur Wehr setzen. Vor allem durch »wahre« Aufklärung, wie sie Papst *Johannes Paul II.* betreibt, indem er seine Enzyklika »Fides et ratio« (1998) mit den Worten beginnt: »Glaube und Vernunft sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt. Das Streben, die Wahrheit zu erkennen und letztlich ihn selbst zu erkennen, hat Gott dem Menschen ins Herz gesenkt.«⁴⁶ Diese Feststellung des Papstes

⁴² Vgl. Paoli, a. a. O., S. 46.

⁴³ Vgl. Kugelstoßen kann jede Kanone besser. Ein Rundblick über die Ruinenlandschaft der Rationalität, von Christoph Albrecht, in: FAZ 26. 07. 2000, S. 54.

⁴⁴ Ebd., S. 54.

⁴⁵ Ebd., S. 54.

⁴⁶ Papst Johannes Paul II., Enzyklika »Fides et ratio« (1998), Art. 1.

wiegt umso mehr, weil er aus der Erfahrung mit zwei gottesfeindlichen Ideologien, nämlich mit dem Kommunismus und dem Nationalsozialismus, mit Sicherheit weiß: Wo man Gott »tötet«, da bleibt auch bald das Menschliche im Menschen auf der Strecke. Gott ist nämlich kein Rivale des Menschen (Behauptung der Aufklärer), sondern sein Schöpfer und Erlöser.

6. Schöpfungsauftrag oder gotteslästerliche Hybris?

Das Programm einer menschlichen Zuchtwahl, das heutige Gentechniker verkünden, geht bis auf die »Politeia« des antiken Philosophen *Platon*, also bis ins 4. Jh. v. Chr., zurück. Demnach sollten Jünglinge, »die sich wacker im Kriege oder sonstwo gezeigt haben«, die meisten Kinder zeugen. »Verstümmelte« Geborene sollten an einem »unzugänglichen und unbekanntem Ort« ausgesetzt werden.⁴⁷ Der Kenner der Antike, *Walther Kranz*, schreibt: »Mit Härte soll durch geschlechtliche Zuchtwahl das Minderwertige verhindert oder ausgemerzt, das Gesunde und Tüchtige gefördert werden. Platon ist der Begründer der eugenischen Lehre.«⁴⁸ Später hat Platon seine Meinung geändert und die Menschenzüchtung abgelehnt.

Zwischen einer biologischen Zuchtwahl, die in Bezug auf Pflanzen und Tiere schon vor rund 10 000 Jahren stattgefunden hat, und dem biotechnischen Eingriff in die Genstruktur, wie er heute möglich ist, besteht – das sei nochmals betont – ein *wesentlicher* Unterschied. Die Zuchtwahl kann nur innerhalb bestehender Artgrenzen vollzogen werden. Die Gentechnologie dagegen ermöglicht es, über Artgrenzen hinweg, Erbgut zu manipulieren und die Kreuzung verschiedenster Pflanzen und Tiere vorzunehmen, ja sogar Mensch-Tier-Hybriden zu züchten. Im Hinblick auf diese Manipulationsmöglichkeiten warnen einige Naturwissenschaftler, man dürfe diese Schwelle überhaupt nicht überschreiten. Mit Philosophen der Antike weisen sie darauf hin, dass die Natur »*Lehrmeisterin und Norm*« für menschliches Handeln sei. Der Mensch verliere diesen Orientierungsmaßstab, indem er in die Natur so radikal, wie dies durch Genmanipulationen geschieht, verändernd eingreift.⁴⁹ Wir stehen somit letztlich vor der generellen Frage: Darf der Mensch in den Kern der menschlichen Zelle überhaupt eingreifen?

Wir haben bereits zwischen somatischen Eingriffen und Keimbahnveränderungen unterschieden. Die ersten sind aus therapeutischen Gründen erlaubt, dagegen sind Eingriffe in die Keimbahn immer abzulehnen. Für diese Antwort ist von entscheidender Bedeutung, dass die Moraltheologie nicht auf einem biologisch-physiologischen, sondern auf einem *vernunftbegründeten*, d. h. metaphysischen Naturverständnis aufbaut.⁵⁰ Nicht die willkürlich setzende Vernunft ist gemeint, sondern die in

⁴⁷ Platon, *Politeia* V 9, 460 b–c, zit. nach: Rowohlt Klassiker Bd. 27. Hamburg 1958, S. 181.

⁴⁸ W. Kranz, *Die griechische Philosophie*. Birsfelden–Basel³ 1955, S. 204.

⁴⁹ Vgl. Reiter, *Ethische Aspekte der Genforschung*, S. 157.

⁵⁰ »*Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*« – »das Naturgesetz ist durch die Vernunft konstituiert« – lautet die Definition des Thomas von Aquin (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I–II q 94, a 1).

Ehrfurcht *vernehmende*, was durch Gott, den Schöpfer, als ewiges Gesetz – »lex aeterna« – allen Geschöpfen *vorgegeben* und als sittliches Gesetz – »lex naturalis« bzw. »lex indita« – dem Menschen *eingegeben* ist.⁵¹ Die Teilhabe am ewigen Gesetz (*participatio legis aeternae in rationali creatura*) ist nicht im Widerspruch zur schöpferischen Aktivität zu sehen. Der Mensch unterscheidet sich nämlich insbesondere durch sein schöpferisches Handeln von der übrigen Kreatur, die auf Grund eingepprägter Neigungen (*inclinationes*) dem ewigen Gesetz unterliegt. Der Mensch ist auf »einzigartige Weise« der göttlichen Vorsehung unterstellt, insofern er »selber an der Vorsehung teilnimmt, für sich und andere vorsehend wirkend.«⁵²

Aus dieser Sicht, die dem biblischen Schöpfungsauftrag »macht euch die Erde untertan« (Gen 1, 28) gemäß ist, kann der Eingriff in den Lebenskern einer Zelle nicht grundsätzlich als Anmaßung gegenüber Gott, dem Schöpfer, verurteilt und abgelehnt werden. Aber aus biblischer Sicht ist die Verantwortung eine sittliche Grundkategorie, die immer auch in die religiöse Dimension hineinragt, als *Verantwortung vor Gott*. Die sittlich-religiöse Verantwortung nimmt proportional zur Tiefe des Eingriffs in die Schöpfung an Gewichtigkeit zu. Da infolge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts die Radikalität der Eingriffe sich steigert und – wie bei der Genmanipulation – den Menschen selber betrifft, muss die zukünftige Existenz der Menschheit intensiver ins Blickfeld ethisch-religiöser Verantwortung gerückt werden. *Hans Jonas* hat in seinem Werk »Das Prinzip Verantwortung« folgenden ethischen Imperativ aufgestellt: »Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.«⁵³ Aus biblischer Sicht müssen wir den Imperativ ergänzen:

Handle so, dass du dem göttlichen Schöpfungsauftrag gerecht wirst, der nicht nur von der Beherrschung der Erde spricht (erster Schöpfungsbericht, Gen 1, 28), sondern auch vom Bebauen und Behüten (zweiter Schöpfungsbericht, Gen 2, 15).

Der biblische Schöpfungsauftrag ist somit kein Freibrief für verantwortungsloses Handeln, wie z. B. *Carl Amery* in seinem Buch »Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums«, in Unkenntnis der Bibel, fälschlich behauptet hat.⁵⁴ Die Deutschen Bischöfe haben die Erklärung »Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung« (gemeinsam mit dem Rat der EKD) herausgegeben. Hier heißt es: »Nicht allein menschliches, sondern auch tierisches und pflanzliches Leben sowie die unbelebte Natur verdienen Wertschätzung, Achtung und Schutz.«⁵⁵

⁵¹ Thomas spricht von der »impressio divini luminis in nobis« – von der »Einstrahlung göttlichen Lichtes in uns«. Diese *illuminatio* darf nicht platonisch bzw. neuplatonisch, im Sinne angeborener Ideen, verstanden werden, die dem menschlichen Suchen und Erfahren keinen Raum mehr lassen (ebd., q 91, a 2).

⁵² *In quantum et ipsa (scilicet rationalis creatura) fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens* (ebd., q 91, a 2).

⁵³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M. 1982, S. 36.

⁵⁴ Vgl. C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek b. Hamburg 1972, S. 15 ff.

⁵⁵ Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*. Köln 1985, S. 28.

Die ethisch-religiöse Verantwortung ist also umfassend zu verstehen. Sie kann nicht an Ethik-Kommissionen delegiert werden. Jeder Wissenschaftler ist im Gewissen und vor Gott für sein Handeln verantwortlich. Deshalb ist auch die *Ethik* mit ihren *Normen* keine Fremdeinmischung, sondern sie muss dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt Maßstäbe und sogar Grenzen setzen, denn jeder Fortschritt ist *ambivalent*: er bewirkt Vor- und Nachteile für Mensch und Umwelt. Folgende Tatsachen stimmen nachdenklich:

Die Entzifferung des Genoms hat die Wurzeln unserer natürlichen Identität freigegeben und für unabsehbare Eingriffe bloßgelegt.⁵⁶

Der »gläserne Mensch« wird Versicherungen, Arbeitgebern und auch Medizinern die Möglichkeit geben, sozialen Druck auszuüben. Anstelle der Selbstkontrolle tritt die öffentliche Kontrolle. Die bestehenden Sozialordnungen (Kindergeld, Renten- und Krankenversicherung, Arbeitslosengeld u. Ä.) werden durch öffentliche Kontrolle und sozialen Druck unterlaufen.⁵⁷

Vertreter der »genetischen Weltsicht«, die davon ausgehen, »dass menschliches und anderes Leben nicht von Gott geschaffen wurde, sondern durch evolutionären Prozess entsteht, der den Darwinschen Prinzipien der natürlichen Auslese folgt«, plädieren »für das Töten erbkranker Föten«. Also müsste die Geburt von Kindern »mit gravierenden genetischen Defekten« in Zukunft als unmoralisch gelten und ihre Abtreibung als moralisches Recht. Ja solche Kinder könnten später rechtlich gegen ihre Eltern vorgehen, dass sie ihre Geburt nicht verhindert haben.⁵⁹

Je größer die Macht des Menschen, desto zerstörerischer ihr Missbrauch. Am Beispiel des Computervirus, der großen Schaden anrichtet, kann man andeutungsweise ermesen, was der Missbrauch der Gentechnik (künstliche Viren oder Bakterien) zerstören könnte. Und der Missbrauch der Atomenergie (Bomben auf Hiroshima und Nagasaki) lässt erahnen, was künftig ein Missbrauch der Robotik und Nanotechnologie bewirken könnte.⁶⁰

Es entsteht eine neue Ideologie, die als Ersatzreligion vertreten wird. In einem Leserbrief heißt es zu Recht: »*Mehr noch als die neuen Techniken selber, sollte das Weltbild ihrer Entwickler, Geldgeber und Staatsoberhäupter Anlass zur Sorge sein*«. ⁶¹

⁵⁶ Vgl. Das Monströse, von Jan Ross, in: Die Zeit 24. 08. 2000, S. 1.

⁵⁷ Vgl. Besitze dich selbst, von Claus Koch, in: FAZ 14. 07. 2000, S. 46.

⁵⁸ Vgl. Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen, von James D. Watson, in: FAZ 26. 09. 2000, S. 55; vgl. ebd., S. 1.

⁵⁹ Vgl. Watson, ebd., S. 55.

⁶⁰ Vgl. Der Stoff aus dem die Alpträume sind, von Stefan Rehder, in: Die Tagespost 20. 06. 2000, S. 9.

⁶¹ Die Auserwählten des Fortschritts, Leserbrief, in: FAZ 22. 07. 2000, S. 49. – Vgl. Das neue Package, von Jaron Lanier, in: FAZ 22. 07. 2000, S. 41.

Zwischen Apologetik und Restauration: Das sacramentum universale der Neuscholastik

Von Christian Schaller, München

1. Die Neuscholastik und die Sakramentalität der Kirche

Nach der Abkehr vom Idealismus und der aufklärerischen Philosophie Mitte des 19. Jahrhunderts setzte mit der Neuscholastik eine Erneuerung der scholastischen Theologie und Philosophie ein. Das programmatische »Zurück zur Theologie und Philosophie der Vorzeit« J. Kleutgens¹ wurde zugleich zum Ansatzpunkt einer an der Vergangenheit orientierten Methode theologischen Denkens und Arbeitens. Die Neuscholastik wandte sich zunächst polemisch gegen die geschichtstheologischen Ansätze der Tübinger Schule und gegen die Programme einer am Positivismus und Empirismus orientierten Theologie etwa eines G. Hermes und A. Günther. Ihren Versuch, das katholische Denken mit Kant und Hegel zu einer fruchtbaren Symbiose zu vereinen, erachteten die Neuscholastiker als so zerstörerisch, daß eine effektive Abwehr der subjektiven und rationalistischen Strömungen nur durch den Rückgriff auf die Tradition der Scholastik zu bewältigen erschien. Aus dem Bewußtsein der Verantwortung heraus nahmen die Neuscholastiker eine Haltung der Sicherung und des Bewahrens ein, weshalb gegenüber dem als neu und dynamisch anmutenden Aufschwung der Tübinger und der genannten Semi-rationalisten »die Arbeit der Neuscholastik behutsam, uniform und nüchtern«² erschien. Die Theologie des Mittelalters, insbesondere des hl. Thomas von Aquin, wurde zum Inbegriff einer wahrheitsgemäßen Theologie, die als spezifisch katholische Form von Philosophie und Theologie gewertet wurde. Trotz ihrer Kritik an der von den Tübingern vorgenommenen Verbindung von spekulativem und geschichtlichem Denken darf der Rückgriff auf Elemente der scholastischen Tradition nicht als bloße ungeschichtliche Repristinatio, vielmehr als ein Versuch eingeschätzt werden, der die Vergangenheit für die Auseinandersetzungen der Gegenwart fruchtbar machen sollte. Einzuräumen bleibt jedoch eine latente Tendenz, die Geschichte als Sicherung gegenwärtiger theologischer Aussagen und zur Bestätigung eines bestimmten zeitlos gültigen und zur Norm erhobenen theologischen Systems heranzuziehen. Die Neuscholastik wurde ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zur

¹ Der Blick auf die Vergangenheit drückt sich bei Kleutgen v.a. in seinen beiden Werken *Die Theologie der Vorzeit*, 4 Bde., Münster 1853–1870, und *Die Philosophie der Vorzeit*, 2 Bde., Münster 1860–1863, aus. Zu Kleutgen, vgl. Scheffczyk, L., *Der Weg der Deutschen Katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: *ThQ* 145, 1965, S. 273–306, bes. S. 297ff.; Finkenzeller, J., *Joseph Kleutgen (1811–1883)*, in: *KThD* II, S. 318–344.

² Scheffczyk, L., op. cit., S. 298.

»Normaltheologie«³, deren lehramtliche Bestätigung in der Enzyklika *Aeterni Patris* von Leo XIII. gipfelte⁴.

Was auf den ersten Blick »regressiv«⁵ erscheint, erweist sich jedoch auf den zweiten Blick fruchtbarer und interessanter, als es die gängige Interpretation aufzuweisen versucht. Ohne Zweifel galt das Hauptanliegen der Neuscholastik der Bewahrung und Stabilisierung einer kirchlichen Theologie, die sich der kantisch-rationalen Philosophie ausgesetzt sah und diese mit den Mitteln der verbindlich eingeforderten scholastischen Methode zu überwinden suchte. Nicht immer erwies sich der Rückzug in ein zeitlos gültiges System als adäquate Lösung für die anstehenden Fragen in der Kirche und der Gesellschaft.

Der Ertrag der Neuscholastik liegt aber nicht zuletzt in der systematischen Relecture der scholastischen Theologie. Durch ihr programmatisches Zurück wurde eine auf lange Sicht angelegte Rückbesinnung auf die eigene theologische und philosophische Tradition eingeleitet und eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung mit der Theologie der Vergangenheit angeregt, die manchen Autor vor dem Vergessen bewahrt hat⁶. Die angestrebte Vereinheitlichung in der Methode – was keinesfalles mit Uniformität zu verwechseln ist, wie ein Blick auf die unterschiedlichen Arbeiten der Neuscholastiker belegt – führte zu einer »relativen weltanschaulichen Geschlossenheit«⁷ gegenüber anderen gesellschaftlichen Strömungen. Von daher erklärt sich auch das apologetische Interesse der Neuscholastik. Apologie und Apologetik sind weit davon entfernt, die »sterile Fortführung der Tradition« zur »Konservierung einer theologischen Denkform« zu sein⁸. Ihr Schwerpunkt lag in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den das Christentum in Frage stellenden neuzeitlichen Denkansätzen, die zunächst kritisch erschlossen werden mußten, um ihnen mit der nötigen Kompetenz gegenüberzutreten zu können.

In Deutschland sind v. a. Mainz (B. F. L. Liebermann, J. B. Heinrich, F. J. Clemens, F. C. I. Moufang), Eichstätt (M. Glossner, F. Morgott) und Würzburg⁹ (H. J. D. Denzinger, F. S. Hettinger) als Hauptzentren der Neuscholastik zu nennen.

Für unsere Fragestellung nach der Sakramentalität der Kirche ergibt sich nach einer ersten Durchsicht der Werke der im folgenden behandelten Autoren ein interes-

³ Walter, P., Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, untersucht am Beispiel der Ekklesiologie, in: Wolf, H., Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Bd. 3), Paderborn 1999, S. 129–163, hier S. 131. Trippen, N., Wahrheit und Historie. Kirchliches Lehramt und Geschichtswissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, in: Altermatt, U., u. a. (Hrsg.), Moderne als Problem des Katholizismus (= Eichstätter Beiträge, Bd. 28), Regensburg 1995, S. 204–221, spricht von einer »Monopolisierung der Neuscholastik in der Theologie«, op. cit., S. 205.

⁴ Enzyklika *Aeterni Patris* vom 4. 8. 1879, DH 3135–3140.

⁵ So beurteilt Metz, J. B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992, S. 32, die aufkommende Neuscholastik.

⁶ Vgl. Walter, P., Art. Neuscholastik, Neuthomismus, in: LThK ³VII, Sp. 781.

⁷ Op. cit., Sp. 782.

⁸ Reikerstorfer, J., Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit, in: HFTh 4, S. 356f.

⁹ Vgl. zur Besetzung der Würzburger Lehrstühle: Weitlauff, M., Zur Entstehung des »Denzinger«. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1818–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg, in: HJb 96, 1978, S. 312–371.

santes Ergebnis: *Sakrament Kirche* als Theologumenon kann für die Ekklesiologie der Neuscholastik als eine feste Größe betrachtet werden. Das kann als ein Indiz für den nie abgebrochenen Disput zwischen den beiden großen Schulen des 19. Jahrhunderts gesehen werden, deren inhaltliche Differenz oft überzeichnet wird¹⁰. Sprachliche Parallelen dürfen jedoch nicht zu einer voreiligen Gleichstellung der begrifflichen Verwendung führen. Eine genaue Analyse der Texte wird auf Unterschiede aufmerksam machen müssen, die aus dem jeweiligen theologischen Ansatz der einzelnen Autoren resultieren.

So ist die folgende Studie von dem Bemühen gekennzeichnet, die unterschiedlichen Konnotationen in den Ausführungen zur Sakramentalität der Kirche bei einigen Vertretern der Neuscholastik zu untersuchen. Da bei Michael Glossner, J. H. Oswald und M. J. Scheeben der Terminus *Sakrament Kirche* explizit anzutreffen ist, sind zur Bewältigung des Themas die genannten Autoren ausgewählt worden. Ihre Interpretationen der theologischen Aussage von der Kirche als Sakrament können für die Neuscholastik als repräsentativ angesehen werden.

2. Die Signatur des Gottmenschen: *Die Kirche als das eine große Sakrament bei Michael Glossner*¹¹

»So ist die Kirche als Organ des Erlösers das
Opus operatum mit Vorzug, das Eine große
Sacrament«¹²

Bevor sich die in unserem Kontext so wichtige Frage nach der Sakramentalität der Kirche in der Ekklesiologie Michael Glossners stellt, benötigt man ein Raster, aus dem die Bedeutung der Lehre von der Kirche im Gesamt seiner Dogmatik ersichtlich wird. Glossners dogmatischer Entwurf basiert nach eigener Auskunft¹³ teilweise auf

¹⁰ Vgl. Scheffczyk, L., op. cit., S. 297.

¹¹ Der 1860 nach Studien der Philosophie und Theologie zum Priester geweihte Michael Glossner wurde 1837 in Neumarkt in der Oberpfalz geboren. In den Jahren 1864–1877 war er als Professor und Rektor des bischöflichen dt. Seminars in Saratow in Rußland tätig. Im Anschluß daran wurde er Subregens in Regensburg und ab 1891 Benefiziat in München, wo er 1909 verstarb. Als sein Hauptwerk gilt die zweibändige Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, die 1874 in Regensburg erschien. Glossner gilt als einer der schärfsten Gegner der freieren Bestrebungen innerhalb der Theologie. Seine oftmals polemischen Schriften richten sich gegen Kuhn (Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade gegenüber H. v. Kuhn, Mainz 1871) und H. Schell, dessen Lehren er zusammen mit E. Commer immer wieder aufgreift und kritisiert. Zu Gloßner vgl. Buschkühl, M., Michael Glossner und die Theologie seiner Zeit. Briefwechsel Michael Glossner – Ernst Commer (= Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt, Band 19), Eichstätt 1992; dgl., Die Bibliothek Michael Glossner (= Kataloge der Universitätsbibliothek Eichstätt V. Nachlaßbibliotheken, Erster Band), Wiesbaden 1991.

¹² Gloßner, M., Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Regensburg 1874, Bd. I, S. 35.

¹³ Vgl. op. cit., S. VII: »Das vorliegende Lehrbuch ist nämlich ursprünglich aus Vorlesungen des hochverehrten Lehrers erwachsen, durch die er in höchst anregender Weise viele Jahre hindurch den Samen echter Wissenschaft und heiliger Begeisterung in die Gemüther zahlreicher Schüler zu reichlicher Frucht austreute und sich in ihnen ein unauslöschliches Andenken sicherte.«

der Mitschrift der Vorlesungen des Eichstätter Regens Joseph Ernst (1804–1869), der Schelling und Görres ein Jahr in München gehört hat, bevor er an die Päpstliche Universität Gregoriana nach Rom wechselte, wo er in den Lehrern G. Perrone und F. Manera in unmittelbarem Kontakt zur »Römischen Schule« trat.¹⁴ Glossner, den K. Jaspers als konsequentesten und hervorragenden Vertreter des Neuthomismus herausstellt¹⁵, war auch in seiner Zeit nicht unumstritten, galt er doch einerseits als »grausamer Thomist«¹⁶, andererseits rühmte man ihn als »hervorragenden Dogmatiker, gründlichen Kenner der Philosophie in allen ihren Schattierungen, als ein wahres spekulatives Genie und überzeugungstreuen Thomisten«.¹⁷

Die uns an dieser Stelle interessierende Sakramentalität der Kirche in ihrer Ausprägung bei Glossner setzt einen instruktiven Einblick in die Ekklesiologie seiner dogmatischen Ausführungen voraus. Entgegen den meisten zeitgenössischen Dogmatiken, in denen der Kirchentraktat nur eine marginale Rolle spielt, stellt er sie – in Anlehnung an G. Perrone und seinen Lehrer J. Ernst – an den Anfang seiner systematischen Überlegungen.¹⁸ Durch diese herausgestellte Position erwächst der Ekklesiologie unzweifelhaft ein für die weitere theologische Erschließung der dogmatischen Traktate konstitutiver Rang. Theologie muß mit ihr beginnen, da die Kirche »Erkenntnisprinzip aller höheren Wahrheit« ist, die »die Grundlagen und Wurzeln unseres sittlich-religiösen, aus dem Glauben hervorwachsenden geistigen Lebens« enthält; darüber hinaus ist sie die »Quelle des dogmatisch-wissenschaftlichen Bewußtseins«.¹⁹ Da die Lehre von der Kirche sich auf diese Weise als Formalprinzip der Theologie ausweist, muß die erste, vor aller Spekulation gestellte Frage lauten: »Quid credit et docet Ecclesia?«²⁰. Somit wird die Ekklesiologie von Glossner zum »theologischen Erkenntnisprinzip« und zur »Quelle des Glaubens und der gläubigen Erkenntnis«²¹ und erhält von daher ihre Legitimation und Notwendigkeit, an den Anfang gestellt zu sein.²² Die Vorrangstellung der Ekklesiologie Glossners als erster Traktat des dogmatischen Systems resultiert aus den erkenntnistheoretischen Überlegungen, denen mehr Bedeutung zugemessen wird als dem traditionellen Aufbau, der sich an den Inhalten orientiert und demgemäß der Ekklesiologie nach der Gnadenlehre ihren Platz einräumt. Theologie ist aber für Glossner eine stets kirchlich vermittelte, der Glaube ein objektiv-kirchlicher, der nur durch das Erkenntnisprinzip Kirche, die die Trägerin der göttlichen Wahrheiten ist, angeeignet werden kann.²³

¹⁴ Zur Person und zur Ekklesiologie von J. Ernst, vgl., Naab, E., Das eine große Sakrament des Lebens. Studien zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule (= Eichstätter Studien, NF, Bd. XX), Regensburg 1985.

¹⁵ Vgl. Jaspers, K., Nikolaus Cusanus, München 1964, S. 230–235.

¹⁶ Kraus, F. X., Rezension zu Glossner, Michael, Savonarola als Apologet und Philosoph, Paderborn 1898, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, 25, 1899, Sp. 202f.

¹⁷ Szabó, S., Prälät Dr. Ernst Commer, in: Divus Thomas, Serie 3, 6, 1928, S. 281f.

¹⁸ Vgl. Perrone, G., Praelectiones theologicae Vol. II. De locis theologicis, Regensburg ²¹1854.

¹⁹ Glossner, M., op. cit., I/1, S. 1.

²⁰ Op. cit., S. 1.

²¹ Op. cit., S. 1.

²² Vgl. op. cit., S. 2.

²³ Vgl. Glossner, M., op. cit., I/2, S. 1: »Die Kirche ist das Organ zur lebendigen Vermittlung des höheren göttlichen Lebens.« Eine Bestätigung finden diese Äußerungen in folgenden Ausführungen: vgl. op. cit., S. 1: »Die Kirche ist nemlich (!): ... Inhaberin und untrügliche, vom heiligen Geiste geleitete Zeugin der in Christus offenbar gewordenen übernatürlichen Wahrheit.«

Sie allein ist letztgültige Instanz, »unfehlbare Lehrerin und Auslegerin« der göttlichen Wahrheit, schließlich ist sie selbst »das Organ der Wahrheit und Gnade«. ²⁴

In der Konsequenz stellt diese Betonung der Ekklesiologie innerhalb des dogmatischen Systems auch ein Ringen dar, den Kirchengedanken deutlicher in das Bewußtsein der Gläubigen zu rücken. Dies ist einer der Verdienste Glossners, der die Kirche in ihrer ganzen theologischen Bedeutsamkeit zum Tragen bringen wollte und sich eben nicht nur auf die Interpretation der Infallibilität nach dem I. Vaticanum beschränken wollte.

H. Brunner beurteilt den ekklesiologischen Ansatz Glossners als eine wichtige Quelle für die Theologie von der Kirche als Sakrament und mystischer Leib Christi des 20. Jahrhunderts. ²⁵ Um zu einer Bestätigung der getroffenen Aussage zu kommen, müssen verschiedene Aspekte berücksichtigt werden. ²⁶ Zu nennen sind die Wesensbeschreibung der Kirche als Gemeinschaft, als Organ – in deutlicher Absetzung zum analog verwendeten Gesellschaftsbegriff ²⁷ –, ihre Christus-Relation und ihre soteriologische Relevanz in der Geschichte, die den Charakter der Kirche als das »Eine große Sakrament« ²⁸ begründen.

Die Sakramentalität der Kirche kann nur angenommen werden, wenn eine Definition der Kirche den soziologisch abgeleiteten gesellschaftlichen Horizont verläßt, aus dem ihr lediglich das empirisch und demoskopisch Erfäßbare zugesprochen wird, nicht aber ihr übernatürliches, auf Christus selbst zurückgehendes Sein erkannt wird. Wäre sie nicht mehr als eine »Gesellschaft zur Erfüllung der religiösen Bedürfnisse der Menschen« ²⁹, deren Aufgabe die »sittlich-religiöse(n) Erziehung des natürlichen Menschen« ³⁰ ist, so käme ihr weder eine soteriologisch-heilshafte Bedeutung zu, noch würde sich daraus eine christologische Deutung kirchlicher Existenz erschließen. Aus der Negation defizitärer Sichtweisen der Kirche entwickelt Glossner nun seine Definition von Kirche, deren einziger Bezugspunkt Jesus Christus ist:

»Wir definieren daher die Kirche als die in reale Gemeinschaft mit dem Gottmenschen aufgenommene und zu einem lebendigen Organe umgeschaffene Menschheit.« ³¹

²⁴ Glossner, M., op. cit., S. 1, vgl., op. cit., hierzu: »In diesem Sinne ist die Kirche Autorität, d. h. bestimmende und erzeugende Macht eines höheren, im prägnanten Sinne aus Gott stammenden und zu Gott führenden, geistigen Lebens.«

²⁵ Brunner, H., *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt 1979, S. 260.

²⁶ Nachdem die Kirche als Formalprinzip und erkenntnistheoretische Grundlage der Theologie und des Glaubens herausgestellt worden ist, wenden wir uns an dieser Stelle ausschließlich der Sakramentalität der Kirche im Glossnerschen System zu. Alle weiteren Aspekte seiner Ekklesiologie (Ämterfrage, *notae ecclesiae* usw.) und deren Abhängigkeiten warten noch auf eine wissenschaftliche Aufarbeitung, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Zur Autoritätsfrage vgl. die bereits zitierte, erwähnenswerte Arbeit von Naab, E., *Das eine große Sakrament des Lebens*, S. 230–252.

²⁷ Vgl. Glossner, M., op. cit., I/1, S. 16, mit Rückgriff auf Scheeben und Pilgram: »Wie wenig sich aber die Begriffe: Versammlung, Anstalt zum genus der Kirche eignen, hat Pilgram in seiner anziehenden Schrift: »Physiologie der Kirche: (Kirchheim 1860, CS) gezeigt.«

²⁸ Op. cit., S. 35.

²⁹ Op. cit., S. 16.

³⁰ Op. cit., S. 16.

³¹ Op. cit., S. 16.

Die christologische Zentrierung der Kirche verdichtet sich in den Aussagen über den »gottmenschlichen Charakter«, der der Kirche eigen ist³². Sie ist »herausgewachsen aus dem Gottmenschen, entstanden durch Angliederung an das gottmenschliche Haupt«, wodurch sie die »Signatur des Gottmenschen« an sich trägt.³³ Die Abhängigkeit von Möhler und der *prolongatio incarnationis* hinter diesen Aussagen ist deutlich. Zur Bestätigung der engen und dauerhaften Verbindung von Christus mit seiner Kirche ist der Gedanke der Fortführung der Inkarnation Christi in seiner Kirche nicht überbietbar. Auch wenn hiermit eine – gefährliche – Identifikation der Kirche mit Christus ausgesagt werden kann, so ist es andererseits nicht möglich politisch-soziologisch bedingte Begriffsfelder als Erklärung für die Kirche und ihr Wesen heranzuziehen. Ihr Lebensprinzip als realer Leib Christi, als lebendiges Organ, bezieht sie aus der Gemeinschaft mit ihrem Haupt, der »allen Gliedern sein Leben, ein höheres, nicht aus der Kraft der Natur stammendes Leben mittheilt(!)«. ³⁴

Als unmittelbar von Christus kommende und mit ihm als ihrem Haupt geeinte organische Gemeinschaft übernimmt sie ihre Aufgabe in der Heilsgeschichte dadurch, daß sie »die Gnadenschätze der Erlösung zur Heiligung der Menschheit«³⁵ bewahrt und vermittelt, was sie zu einem lebendigen, aktiven Organ der heilschaffenden Gnade werden läßt. Ein Organ, dem Christus die »Gnadenschätze der Erlösung« anvertraut hat, um durch sie die Menschheit zum übernatürlichen Leben zu führen.³⁶

In Anlehnung an den Würzburger Dogmatiker F. S. Hettinger³⁷ bezeichnet Glossner nun die Kirche als Sakrament: »So ist die Kirche als Organ des Erlösers das Opus operatum mit Vorzug, das Eine große Sacrament.«³⁸ Der Weg zur Wesensaussage der Kirche als Sakrament schien bei Glossner vorprogrammiert. Die Kirche besteht aus einer derart engen Einheit mit Christus, daß sie Teil seines Wesens geworden ist. Sie vereinigt sichtbare und unsichtbare Elemente in ihrer physischen Verfaßtheit. Sichtbar ist ihre äußere Ordnung, ihr Haupt, ihre soziologische Erscheinung in der Welt und ihre nach außen gerichtete Sakramentalität. Dagegen sind ihr göttliches, von Christus kommendes Sein, ihre wesenhafte Vereinigung mit Christus, ihrem

³² In den Ausführungen zum gottmenschlichen Charakter der Kirche wird Glossners Abhängigkeit von Möhlers Symbolik deutlich, wenn dort von der Kirche als der bleibenden Menschheit Christi, als der Gesamtheit seiner sichtbaren Gestalt, als der in menschlicher Form sich erneuernde Gottessohn und dem Haupt der Kirche die Rede ist, vgl. Möhler, J. A., Symbolik, S. 333.

³³ Op. cit., S. 3f., vgl. auch op. cit., 31: »Die Kirche steht mit dem Gottmenschen in realer Lebensgemeinschaft, sie ist sein Organ, sein Leib; sie trägt daher durchaus das Gepräge ihres gottmenschlichen Hauptes. Dieser gottmenschliche Charakter der Kirche zeigt sich vor allem in ihrer physischen Constitution. Göttliches und Menschliches durchdringen sich in ihr.«

³⁴ Op. cit., S. 18; vgl. auch op. cit., S. 26: »Wie die Kirche nicht bloß ein kollektives Ganzes mit moralischer Einheit ist, sondern ein Organismus mit innerer, substantieller Einheit, so steht auch Christus, ihr Haupt, nicht in äußerer, moralischer Beziehung zu ihr, ist nicht bloß ihr Stifter, sondern ihr fortwährender Lebensgrund.«

³⁵ Op. cit., S. 4.

³⁶ Vgl. op. cit., S. 18; ferner op. cit.: »Lebendiges Organ: denn sie enthält jene Gnadenschätze nicht, wie ein todes (!) Gefäß, sondern ist von ihnen lebendig durchdrungen, eine lebendige Autorität für freie geistige Wesen.«

³⁷ Vgl. Hettinger, F.S., Apologie des Christentums, II/2, Freiburg 1867, 96f.

³⁸ Glossner, M. cit., S. 35.

Haupt, und die Durchdringung mit dem Heiligen Geist unsichtbare Faktoren, des Wesens der Kirche. Beide Seiten bilden jedoch eine unauflösbare Einheit, deren Trennung zu einem rudimentären und defizitären Kirchenbild führen würde: »Ihrem Begriffe gemäß, als lebendiges Organ des Gottmenschen, trägt sie den Erlöser und seinen heiligen und heiligenden Geist in realer Präsenz in sich zur Neuschaffung der Menschheit«, was aber »unfehlbar an Menschliches und Sichtbares geknüpft« bleibt.³⁹ Anschaulich zieht Glossner Augustinus zu Hilfe: Äußere und innere, sichtbare und unsichtbare Elemente, Leib und Seele der Kirche können nicht getrennt werden – damit nähert er sich einem »organologischen Realismus«⁴⁰, wie er bei Augustinus bereits anzutreffen ist: »Was im Leib des Menschen die Seele«, erklärt der heilige Augustin, das ist der Geist Christi in seinem mystischen Leibe der Kirche; das wirkt er in der ganzen Kirche, was die Seele wirkt in allen Gliedern des Leibes. Ist ein Glied gelöst, so verliert es das Leben; das Leben bleibt im Leibe, folgt aber nicht dem gelösten Gliede; so folgt der heilige Geist dem gelösten Gliede nicht, das sich getrennt von der Kirche. Wollt ihr darum leben vom heiligen Geiste, so bewahrt die Liebe in der Kirche.«⁴¹

Das Sakrament-Sein der Kirche besteht also zum einen in der Verbindung von Sichtbarem und Unsichtbarem, zum anderen ist ihre wesentliche Bestimmung begründet in der ihr von Christus verliehenen Macht, der Menschheit das Leben zu geben: »Die Idee der Sacramentalität bedeutet daher zunächst den Eintritt des Göttlichen, Übernatürlichen in das Menschliche, Sichtbare, die geheimnisvolle Verbindung beider.«⁴² Sakramente und Kirche sind nicht isoliert voneinander zu betrachten, vielmehr ist das sakramentale Handeln der Kirche der ureigenste Ausdruck ihres heilschaffenden Handelns in der Welt. Das bedeutet, daß die Kirche als Ganze sakramental gesehen werden muß, indem sie »dem durch die hypostatische Union zum Werkzeug göttlicher Kraft erhobenen und geweihten allerheiligsten Leibe des Gottmenschen« gleicht.⁴³ Kirche und Sakrament bilden eine »substantielle Einheit«⁴⁴; die Kirche wird somit eben zum »einen großen Sakrament«⁴⁵, das im »innersten Organismus der Kirche« angesiedelt ist und aus »der verklärten und vergöttlichten Menschheit Jesu Christi« herausgewachsen ist und selbst als »ein großes Sakrament als sichtbare Bewahrerin und Vermittlerin der unsichtbaren Gnadenschätze der Erlösung«⁴⁶ in der Welt begegnet.

Abschließend kann gesagt werden, daß Glossners ekklesiologischer Ansatz bereits durch dessen äußere Anordnung an der Spitze der dogmatischen Traktate als innovativ und einfallsreich zu gelten hat. Christozentrik und soteriologisches Denken erhellen ein Bild von der Kirche, das wenige Jahre nach dem I. Vaticanum vor allem

³⁹ Glossner, M., S. 36.

⁴⁰ Brunner, H., op. cit., S. 268.

⁴¹ Glossner, M., op. cit., S. 37; Augustinus, Sermo 267, 4.

⁴² Glossner, M., op. cit., II, S. 271.

⁴³ Op. cit., S. 272.

⁴⁴ Brunner, H., op. cit., S. 269.

⁴⁵ Glossner, M., op. cit., I/1, S. 35.

⁴⁶ Glossner, M. op. cit., II, S. 272.

durch die Infallibilitätsdiskussion innerhalb der Ekklesiologie verdrängt worden war: Die Kirche als Leib Christi, als mystische Gemeinschaft, als Sakrament. Glosner zeichnet sich hier – trotz der ihm gegenüber offen zutage tretenden Kritik als »Oberscholastiker«⁴⁷ – als ein Kenner zeitgenössischer Theologie aus, der die Ansätze von Scheeben, Pilgram und Möhler zu einer interessanten Gesamtschau zusammengeführt hat.

Dabei adaptierte er Begrifflichkeiten, deren Verwendung hauptsächlich den Vertretern der romantischen Theologie, den Tübingern, zugesprochen werden, wie z. B.: Organismus, organologisch, Gemeinschaft und mystischer Leib.

Sein Ziel, die Lehre von der Kirche wieder mehr ins Bewußtsein der Gläubigen und der Theologie zu rücken, sie gleichsam aus der Enge institutioneller Fragestellungen herauszulösen, versuchte er mit der Beschreibung der Kirche als Sakrament zu erreichen. Ihr Handeln in der Welt sollte als Ausdruck des Wirkens Gottes in der Geschichte mit den Menschen sichtbar werden.

3. Das allgemeine Mittel der Heiligung: Die Kirche als das christliche Sakrament bei J. H. Oswald⁴⁸

»Die Kirche selbst ist das Sakrament, als Heilmittel im umfassendsten Sinne des Wortes«⁴⁹

In der Einleitung seines berühmten Werkes *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*⁵⁰ legt Oswald thesenartig seine Konzeption von der Kirche mit dem Blick auf deren Verhältnis zu Christologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre vor. Deutlich tritt dabei die Idee vom sakramentalen Charakter der Kirche hervor. Auf dem Hintergrund der Soteriologie wird die Kirche zum aktiven Bestandteil der Erlösungswirklichkeit und der Heilzusage Jesu Christi. Die Kirche ist ein inneres Moment des Heilshandelns Christi. Obwohl Oswald die Einschätzung der Kirche als Heilsanstalt als eine ihrem Wesen durchaus entsprechende

⁴⁷ Bleickert, G., Hermann Schell (1850–1906), in: KThD III, S. 303.

⁴⁸ Johannes Heinrich Oswald wurde 1817 in Dorsten geboren. Nach seiner Ordination 1840 wurde er 1845 Professor für Dogmatik in Paderborn bis zu seinem Wechsel 1875 auf den Lehrstuhl für Dogmatik in Braunsberg. Als sein Hauptwerk gilt das zweibändige Werk: *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Münster 1856f.,⁵1894. Vgl. zu Oswald Fraigneau-Julien, B., *L'Église et le caractère sacramentel selon J. M. Scheeben*, Bruges 1957, S. 201–206, wo er den Einfluß Oswalds auf die Theologie und Ekklesiologie Scheebens feststellt; ferner Bäumer, R., Oswald, Johannes Heinrich, in: LThK³VII, Sp. 1214. Zum organologischen Kirchenbegriff bei Oswald vgl. Brunner, H., *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 118), Frankfurt a. M. 1997, S. 144–149.

⁴⁹ Oswald, J. H., *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Bd. I, Münster³1870, S. 10. Zitiert wird ausschließlich nach der dritten Auflage.

⁵⁰ Op. cit.

erachtet, korrigiert er ihre ausschließlich auf den Bereich der Ethik und Moral beschränkte aufklärerische Sicht jedoch durch den Verweis auf die oben genannte soteriologische Relevanz, die nicht nur ihr Ziel und ihre Aufgabe definiert, sondern eben auch ihre Herkunft offenbart. Sie ist zwar die »Lehrerin der Wahrheit« und die »Handhaberin des Gesetzes Christi«⁵¹ und als solche von Christus eingesetzt, ihre ureigene Gründung aber ist innerhalb des Erlösungswerkes Jesu Christi zu sehen, sie ist ihr »Schlußakt und Ergebnis«⁵², durch das sie am Heilsgeschehen partizipiert, und zwar in dem Sinne, daß es ihre genuine Aufgabe ist, die Heilstätigkeit Jesu fortzusetzen⁵³. Die Kontinuität des Erlösungsgeschehens parallelisiert Oswald mit der Fortsetzung der Schöpfung, die mittels der göttlichen Anteilnahme und Mitwirkung weitergetragen wird. So wie die Schöpfung weitergeführt wird, muß es auch eine Fortsetzung der Erlösung geben, die jeden Menschen zur Verwirklichung seines Heiles führt⁵⁴. Erlösung im eigentlichen Sinn kann aber nur von Christus selbst ausgehen und besteht in der Überantwortung des Menschen und seiner Existenz an den Erlöser. Der Prozeß der Erlösung geht jedoch in soteriologischer Hinsicht weiter, obwohl Christus nicht mehr sichtbar gegenwärtig in der Welt ist. Also wird ein stellvertretendes Organ von Christus eingesetzt, das das von ihm begonnene Heilswerk in der Geschichte weiterträgt, sichtbar werden läßt und aktiv daran teilnimmt:

»Die Theilnahme des Menschen an Christo und sein dadurch bezeichneter Eintritt in die Heilsordnung geschieht eben durch die von Christo selbst geordnete Stellvertretung Seiner auf Erden, geschieht durch die Kirche. Ja die Theilnahme an Christo ist die Theilnahme an der Kirche. Nicht als ob die Kirche zwischen Christus und das Individuum sich eindränge, unberufen, sondern, »da wir nun (wie der Apostel schreibt 2. Kor. 5, 16) Christus nach dem Fleische nicht mehr kennen«, vertritt die Kirche auf Erden des Herrn Stelle, indem die einmal historisch vollbrachte Erlösungsthätigkeit Christi in ihr erhalten und durch sie ausgeführt wird, oder ... indem Christus durch seine Kirche, als die Braut, welche er um den Preis seines kostbaren Blutes sich erkaufte hat, die Menschen zum übernatürlichen Leben wiedergeboren, d. h. in die Heilsordnung versetzt werden läßt. Mit einem Worte: Christus auf Erden das ist die Kirche.«⁵⁵

Die Kirche begegnet uns unter der Prämisse von Raum und Zeit, unter den Bedingungen einer sichtbaren Wirklichkeit und einer unsichtbaren vom Geist getragenen organisch gefaßten mystischen Einheit von Christus und Kirche. Oswald greift auf den paulinischen Leib-Christi-Gedanken zurück, um das scheinbare Paradox von sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit aufzuschlüsseln. In der äußeren Erschei-

⁵¹ Op. cit., S. 2.

⁵² Op. cit., S. 2.

⁵³ Vgl. op. cit., S. 2: »Die tatsächliche Fortführung der erlösenden Thätigkeit Christi zum Behufe der Heiligung der Menschen geschieht aber durch die Kirche.«

⁵⁴ Vgl. op. cit., S. 2: »Die Kirche ist ... in gewissen Sinne Christus und sein Werk in tatsächlicher Fortsetzung. Sowie die Erschaffung der Welt durch Gott continuirt (!) wird in der göttlichen Erhaltung und Mitwirkung, und so wie weiterhin die Sünde Adams fortgepflanzt und jedesmal gleichsam reproducirt (!) wird in der Zeugung, so soll auch das Werk der Erlösung, welche das Seitenstück zur Schöpfung und das Gegenstück zum Sündenfalle bildet, in der Menschheit bis zum Ende der Zeiten, zum Behufe seiner Verwirklichung an den Einzelnen, d. h. zu ihrer Heiligung, perenniren.«

⁵⁵ Op. cit., S. 8 f.

nungsform stellt die Kirche die Menschheit Christi stellvertretend dar. Getragen und durchwaltet wird die menschliche Gestalt, die Kirche, durch das beseelende Prinzip, den Geist⁵⁶. Als »mystischer Leib« übernimmt die Kirche stellvertretend den heiligen Dienst an den Menschen und vermischt sich hinsichtlich ihrer soteriologischen Relevanz so mit Christus, ihrem Haupt, daß ein anderer Weg zu ihm völlig aussichtslos erscheinen muß. »Entsündigung und Heiligung des Menschen« sind nur durch den »Antheil an Christo und an seinem Werke« über das »einzige Mittel des Heiles« zu erreichen, welches die Kirche ist⁵⁷.

Aus der für das Heil notwendigen und exklusiven Rolle der Kirche wird ihre Sakramentalität abgeleitet. Die sichtbare Seite der Kirche verweist auf das in Jesus Christus sich vollziehende Heil, das mittels der Kirche in der Geschichte weitergetragen und stets neu aktualisiert wird. Obwohl sie in der Welt als eine sichtbare Anstalt in Erscheinung tritt, ist sie aufgrund ihrer Herkunft von Christus und ihres Mit-hinein-genommen-Seins in das Erlösungsgeschehen das allgemeine Mittel zur Heiligung. Die zentrale Stelle bei Oswald lautet deshalb:

»Hiernach wird sofort ersichtlich, daß die Kirche als das allgemeine Mittel der Heiligung, als die Heiligungsanstalt, und zwar die Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinungsform, welche aber durch den unsichtbar wirkenden heiligen Geist getragen wird, nicht so fast ein Sakrament, als vielmehr das christliche Sakrament zu nennen sei. Die Kirche selbst ist das Sakrament, als Heilmittel im umfassendsten Sinne des Wortes. Dem zufolge könnte auch die gesamte Thätigkeit der Kirche, in ihrem Berufe zur Heiligung der Menschen, eine sakramentale heißen; und jede einzelne Vornahme der Kirche, welche, entfernter oder näher, doch immer der Heiligung der Menschen dient, wäre ein Sakrament.«⁵⁸.

Oswald wendet hier den scholastischen Begriff des Sakraments auf die Kirche an. Sämtliche Handlungen der Kirche, vor allem ihre Sakramentenspende, werden als sakramentale Akte charakterisiert, insofern sie der Heiligung des Menschen dienen.

Insgesamt kann bei Oswald eine starke Konzentration der Kirche und in Folge ihre Bestimmung als Sakrament auf deren soteriologische Qualität festgehalten werden. Zum einen erreicht damit die Kirche einen unbedingten Stellenwert als Heilmittel, ohne das kein Zugang zu Christus und der Erlösung möglich scheint⁵⁹, zum anderen wächst ihr durch die Fähigkeit, Heil zu »ermöglichen«, eine übergroße Verantwortung zu, die zu einer Überhöhung des sichtbaren Gefüges führen kann, wenn der Geist, als das dynamisierende Element, das den mystischen Leib durchdringt und

⁵⁶ Op. cit., S. 9: »Aber auch in dem Sinne ist hienieden Christi geheimnisvoller Leib, weil sie in ihrer äußerlich menschlichen Erscheinungsform Christi Menschheit stellvertretend darstellt, diese sichtbare menschliche Erscheinung aber innerlich göttlich getragen und gleichsam wie ein Leib beseelt wird, durch den h. Geist, welcher der Geist Christi des Sohnes Gottes, selbst ist. So beseelt und informirt (!) also Christus durch seinen Geist die sichtbare Kirche auf Erden.«

⁵⁷ Op. cit., S. 9.

⁵⁸ Op. cit., S. 10.

⁵⁹ Einer möglichen Mystifizierung der Einheit von Christus und Kirche begegnet Oswald durch die Einführung der charismatischen Union zwischen Geist und Apostolat, was einer vorschnellen Identifikation von Christus und Kirche im Sinne einer hypostatischen Union vorbeugt. »Christus auf Erden« ist nur dann ein Ganzer, wenn der Geist und die Glieder der Kirche eine organische Einheit bilden, vgl. hierzu: Brunner, H., op. cit., S. 146.

beseelt, vergessen bleibt. Seine Verknüpfung von Ekklesiologie und Soteriologie dürfte für das 19. Jahrhundert in dieser Ausprägung einen eigenen Platz einnehmen. Die Klarheit der Gedanken zur Sakramentalität der Kirche hebt sich zudem von anderen Autoren deutlich ab. Oswald führt den Leser seiner Dogmatik zu dieser Wesensbeschreibung bewußt hin, gibt sie als Zielpunkt seiner soteriologischen Ekklesiologie aus, wohingegen in den bisherigen Texten anderer Theologen die Begrifflichkeit eher beiläufig eingeführt und meist nicht näher und ausführlicher behandelt wird. Von hier ist auch ein möglicher Einfluß Oswalds auf J. M. Scheeben, den Fraigneau-Julien feststellt, denkbar.⁶⁰

4. Das Geheimnis der Einheit:

Die Kirche als sakramentales Mysterium bei J. M. Scheeben⁶¹:

»Im Anschlusse an die Incarnation und die Eucharistie wird dann weiterhin die Kirche zu einem großen Sacramente ...«⁶²

Die Sichtweise Scheebens von der Kirche als Sakrament entwickelt er bereits in seinem Frühwerk *Die Mysterien des Christentums*⁶³, wo er sich im siebten Hauptstück mit dem »Mysterium der Kirche und ihrer Sacramente«⁶⁴ beschäftigt. In einem ersten Paragraphen, den er mit »Allgemeiner Begriff dieses Mysteriums«⁶⁵ überzeichnet, versucht nun Scheeben statt eines mit Definitionen ausgestatteten Traktats über die Kirche diese in Analogie zum Geheimnis der Menschwerdung als Einheit

⁶⁰ Vgl. Fraigneau-Julien, B., *L'Église et le caractère sacramentel selon J. M. Scheeben*, Bruges 1957, S. 201–206.

⁶¹ Matthias Joseph Scheeben wurde am 1. März 1835 in Meckenheim geboren. Ab 1852 studierte er am Collegio Germanico et Hungarico in Rom, und unter dem Einfluß von C. Passaglia, C. Schrader und J. B. Franzelin kam er in Kontakt zur sog. Römischen Schule. Nach seiner Ordination 1858 kehrte er ein Jahr später als Doktor der Theologie und Philosophie nach Deutschland zurück, wo er die Nähe zu kirchlich-römisch gesinnten Leuten sucht. Unter ihnen befanden sich neben den Vertretern des Mainzer Kreises (F. Moufang, J. B. Heinrich) auch Repräsentanten der Würzburger Fakultät, so H. Denzinger und F. S. Hettlinger. Da seine römische Promotion in Deutschland angeblich den wissenschaftlichen Erfordernissen nicht entsprach, erreichte Scheeben nur die Position eines Seminarprofessors, die er am Kölner Priesterseminar bis zu seinem Lebensende ausfüllte. Neben der Dogmatik gab er anfangs auch Vorlesungen in Moraltheologie. Mit nur 53 Jahren verstarb er am 21. 7. 1888 in Köln. Zu Scheeben vgl. Paul, E., Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), in: *KThD im 19. Jahrhundert*, Bd. II, S. 386–408; ferner zur Ekklesiologie (als neueste Erscheinung): Walter, P., Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, untersucht am Beispiel der Ekklesiologie, in: Wolf, H., (Hrsg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vaticanum, Bd. 3)*, Paderborn 1999, S. 129–163, v. a. S. 138–141.

⁶² Scheeben, M. J., *Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben*, nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt, Freiburg 1865; zitiert wird nach der dem Verfasser vorliegenden 2. Auflage, Freiburg 1898.

⁶³ Op. cit.

⁶⁴ Op. cit., S. 476–542.

⁶⁵ Op. cit., S. 476.

von Sichtbarem und Unsichtbarem zu beschreiben. Die mit ihrem sichtbaren Sein einhergehenden Aufgaben und Vollmachten der Kirche zur Erziehung und moralischen Anleitung der Menschheit würden ein defizitäres Bild ihres Seins bieten, wenn der übernatürliche Aspekt, der wiederum nur im Glauben als Erkenntnisprinzip dem Menschen zugänglich gemacht werden kann, weggelassen würde. Hier setzt die christologische Dimension des Scheebenschen Kirchenbegriffs an: In Analogie zur Inkarnation ist das Wesen der Kirche nur im Glauben zugänglich. Christus war zwar sichtbar in seiner Menschheit, aber der gottmenschliche Charakter blieb den Augen der Menschen verborgen. »Die Kirche ist sichtbar ganz in derselben Weise, wie ihr historischer Stifter und ihr Oberhaupt, der Gottmensch, sichtbar gewesen ist.«⁶⁶ Und wie der Mensch nur im Glauben »an die göttliche Offenbarung das wahre Wesen des Gottmenschen, des Hauptes der Kirche, erfassen und erkennen«⁶⁷ kann, ebenso, so Scheeben weiter, »vermögen wir auch nur im Glauben an dieselbe Offenbarung die wunderbare Größe dessen zu erfassen, was die Kirche ... ist.«⁶⁸ Über dem sichtbaren institutionellen Erscheinungsbild der Kirche existiert eine Wirklichkeit, die ausschließlich dem Glauben zugänglich und aus seiner Perspektive heraus erschließbar ist:

»Im Glauben erkennen wir die Kirche als eine Anstalt, die nicht bloß zur Erziehung und Leitung des natürlichen Menschen bestimmt ist, sondern dem Menschen einen neuen Sinn und ein neues Leben, eine ganz neue, übernatürliche Stellung und Bestimmung gibt und ihn im Streben nach dieser tragen, stärken und leiten soll. Dem Glauben ist die Kirche nicht bloß von Gott oder von einem göttlichen Gesandten gestiftet und legitimiert, sondern auf den Gottmenschen gebaut, ihm eingegliedert, zu seiner Höhe emporgehoben, von seiner göttlichen Würde und Kraft getragen und erfüllt.«⁶⁹

Das innerste Wesen der Kirche, das nur dem Glauben offensteht, bleibt bei Scheeben, immer in der Analogie zur Inkarnation, unsichtbar, denn es ist »absolut übernatürlich«, sie ist keine Gesellschaft, sondern »der Leib des Gottmenschen«⁷⁰, in welchem alle, die in ihn eintreten, zu Gliedern des Gottmenschen werden und am göttlichen Leben partizipieren.

Die zuerst versuchte christologische Begründung für die Sichtbarkeit der Kirche und der dahinter verborgenen Seinswirklichkeit als Leib Christi, erfährt ihre deutlichste Ausprägung in der Eucharistie. Durch die Mithereinnahme der Eucharistie kommt eine Verbindung der Kirche und der Menschen zu Christus zustande, »wie sie kein menschlicher Verstand zu ahnen noch zu fassen vermag.«⁷¹ Die nur in der Kirche bestehende bräutliche Verbindung mit Christus ist in Scheebens Ekklesiologie pneumatologisch begründet. In den einzelnen Gliedern des Leibes Christi muß der

⁶⁶ Op. cit., S. 477.

⁶⁷ Op. cit.

⁶⁸ Op. cit.

⁶⁹ Op. cit., S. 478.

⁷⁰ Op. cit.; zum mystischen Leib bei Scheeben, vgl. Brunner, H., op. cit., S. 149f.

⁷¹ Scheeben, M. J., op. cit., S. 479: »Kurz, die Kirche ist die innigste und realste Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen, wie sie in der Eucharistie ihren höchsten und vollendetsten Ausdruck erhält.« Vgl. Schmitz, R. M., Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943 (= MThSt. II. Syst. Abt. Bd. 46), St. Ottilien 1991, S. 153–164.

Geist »auf ähnliche Weise« wirken »wie im wahren Leibe Christi, um sie mit der Fülle der Gottheit zu erfüllen«. ⁷²

Christologische, eucharistietheologische und pneumatologische Aussagen dienen bei Scheeben in erster Linie zur Begründung der inkarnatorischen Struktur der Kirche. In analoger Weise zur Inkarnation besteht ein so enges Verhältnis zwischen sichtbarer Gestalt und unsichtbarer Wirklichkeit, daß »in der Eucharistie das mystische Wesen der Kirche als der Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen gipfelt und seinen vollendeten Ausdruck erhält«. ⁷³ Den Höhepunkt der inkarnatorischen Struktur bildet Scheebens Auffassung, daß »im Sinne der realen Verbindung des Verborgenen mit dem Sichtbaren ... die meißten Mysterien des Christenthums sacramentale Mysterien« sind ⁷⁴. In ganz herausragender Weise trifft dies auch für die Kirche zu:

»Im Anschlusse an die Incarnation und die Eucharistie wird dann weiterhin die Kirche zu einem großen Sacramente, sie wird ein sacramentales Mysterium, weil sie, äußerlich sichtbar und nach ihrer sichtbaren Seite nur als ein Verein von bloßen Menschen erscheinend, in ihrem Inneren das Mysterium einer wunderbaren Vereinigung mit dem menschgewordenen und in ihrem Schoße wohnenden Christus und mit dem sie befruchtenden und leitenden Heiligen Geiste verbirgt«. ⁷⁵

Scheeben hat hier in Anlehnung an Oswald das Übernatürlich-Geheimnishafte von Sakrament und Kirche besonders hervorgehoben. Ein Mysterium ist das, was »uns geheim, verborgen ist« ⁷⁶. Und selbst wenn ein Mysterium sichtbar wird, aus dem Verborgenen heraustritt, bleibt der geheimnishafte Charakter erhalten und wird nicht durch die natürliche Vernunft entschlüsselt. Die *ratio* wird als letztes Erkenntnisprinzip hier von Scheeben in Frage gestellt und der *fides* untergeordnet, wodurch er eine begriffliche Verwendung anregt, die sich als Kontrast zu streng rationalistischen Tendenzen seiner Zeit zu verstehen gibt und zugleich seine Nähe zur romantischen Theologie des 19. Jahrhunderts deutlich werden läßt ⁷⁷.

Hinsichtlich des theologischen Sprachgebrauchs differenziert Scheeben zwischen Mysterium und Sakrament. Dem Sakrament ist zu eigen, daß es als etwas Sichtbares den Sinnen zugänglich ist, was wiederum vom Mysterium nicht ausgesagt werden kann ⁷⁸. Grundsätzlich sind jedoch beide Begriffe austauschbar, da sich in ihnen ein

⁷² Op. cit., S. 481.

⁷³ Op. cit., S. 479; vgl. auch 496: »Das Übernatürliche im erhabensten Sinne vereinigte sich hier in der inigsten und realsten Weise mit der sichtbaren Menschheit, mit dem Fleische, wie die Menschheit eben nach ihrer sichtbaren Seite genannt wird, und zwar so, daß es, obgleich substantiell und persönlich im Fleische gegenwärtig, nichtsdestoweniger sich in demselben verborgen hielt.«

⁷⁴ Op. cit., S. 496.

⁷⁵ Op. cit., S. 497.

⁷⁶ Op. cit., S. 5.

⁷⁷ Vgl. Brunner, H., op. cit., S. 154; Stolz, A., Matthias Josef Scheeben, H. und das Mysterium der Kirche, in: Der katholische Gedanke 8, 1935, S. 116–124.

⁷⁸ Vgl., Scheeben, M. J., op. cit., S. 494: »Im Laufe der Zeit bildete sich jedoch die Bedeutung von *sacramentum* dahin aus, daß damit zunächst sichtbare Dinge bezeichnet wurden, welche auf irgendeine Weise ein *mysterium* im engern Sinn enthalten, die also auch trotz ihrer Sichtbarkeit geheimnisvoll sind. In solchen Dingen wird das Mysterium, das Verborgene, mit dem Sichtbaren verknüpft, und das aus beiden bestehende Ganze partizipiert dann zugleich an dem Charakter seiner beiden Theile: man könnte es füglich *sacramentales Mysterium* nennen.«

gemeinsamer Aspekt, nämlich göttliches Sein und Handeln, ausdrückt. Um die Differenzierung weiterzuführen, also die Unterscheidung von sichtbar und somit Zugänglichem und nicht Sichtbarem, den Sinnen unzugänglichem Mysterium, führt Scheeben den Begriff des »sakramentalen Mysteriums« ein⁷⁹. Die Kirche ist demnach kein Sakrament oder Mysterium, sondern ein sakramentales Mysterium. Sie besitzt einen sichtbaren, den Sinnen zugänglichen Bereich (das Gefüge der institutionellen Kirche und ihre Vollzüge), gleichzeitig erahnt der Betrachter eine höhere, übergeordnete Wirklichkeit, auf die die Kirche verweist⁸⁰. Schließlich ist die »übernatürliche Gnade nicht bloß ein verborgenes Kleinod in der sichtbaren Welt«, sondern, so Scheeben weiter, »an sichtbare Organe und Werkzeuge in ihrer Mittheilung gebunden«⁸¹. Abschließend kann formuliert werden: Nach Scheeben ist die Kirche ein sakramentales Mysterium, ein Geheimnis, das in seiner Sichtbarkeit in der Welt auf eine übergeordnete Wirklichkeit verweisen soll, die jedoch nur dem Glauben als letzte Erkenntnisinstanz zugänglich ist. Als Werkzeug und Organ der übernatürlichen Gnade ist es ihre ureigenste Aufgabe, das Geheimnis Gottes und seiner Erlösung der Menschheit, die als Leib Christi am göttlichen Leben partizipiert, mitzuteilen und gegenwärtigzusetzen.

Ertrag:

Der hier nur skizzierte Abriß zur Begriffsgeschichte läßt ein Zweifaches erkennen: Zum einen gibt er Aufschluß über die Herkunft des theologischen Topos, wie er in *Lumen Gentium* verwendet wird, und wird somit zu einer Interpretationshilfe der Konzilstexte – unzweifelhaft gibt es hier methodische Ungereimtheiten. Das II. Vaticanum darf nicht aus dem Blickwinkel heutiger Theologie reinterpretiert werden, sondern aus dem Koordinatensystem seiner eigenen Zeit heraus. Dazu gehören eben auch theologische Reflexionen des 19. Jahrhunderts, deren Wirkungsgeschichte bis weit in unser Jahrhundert hineinragt. Diese Wurzeln ausfindig zu machen und in ihrer Adaption in den Texten des Konzils herauszustellen, wäre ein Appell für eine faire Methode im Umgang mit dem Konzil. Aus der Klärung der Herkunft eines Begriffes sind eben auch Konsequenzen abzuleiten für seine inhaltliche Fülle. Die Definition in LG 1 wird erst dann richtig gelesen, wenn sie in ihrer christologischen, pneumatologischen und vor allem sakramentalen Dimension gelesen wird und auf diese Weise in den Mittelpunkt der Interpretation gerückt wird.

Das Betonen der Sakramentalität der Kirche erschließt zudem den theologischen Zugang zum Wesen der Kirche. Es ist nicht ihre Aufgabe, ein möglichst breitge-

⁷⁹ Op. cit., S. 494.

⁸⁰ Vgl. op. cit., S. 497: »In allen diesen Gegenständen verificirt sich der Begriff des sacramentalen Mysteriums, wie wir ihn oben aufgestellt haben. In allen haben wir ein sichtbares natürliches Etwas, bei dessen Betrachtung man höchstens zur Ahnung des in ihm verborgenen Mysteriums gelangt, während man nur durch den Glauben gewiß werden kann, daß ein solches Mysterium wirklich da ist, daß es in dem Sichtbaren wirklich gegenwärtig vor uns steht.«

⁸¹ Op. cit., S. 498f.

fächertes Angebot an Mitsprache und oberflächlichen Aktionen zu entwickeln, sondern den Blick der Gläubigen auf Christus zu lenken. Der bleibende Auftrag der Kirche ist, sich in der Welt als ein »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) zu bewähren. Was die neuscholastische Theologie in der ihr eigenen Sprache ausgedrückt hat, ist die Verbindung von Christologie und Ekklesiologie. Rückt Christus in die Mitte der ekklesiologischen Fragestellungen, verlieren die meisten Probleme ihre Brisanz. Rückt Christus in die Mitte des Bewußtseins der Gläubigen, wenn also Kirche wieder von Christus und auf ihn hin definiert würde, dann endlich würde auch der Volk-Gottes-Begriff seine eigentliche Bedeutung zurückgewinnen: Das Volk Gottes, das die Kirche ist, zeichnet sich durch seine Christusbeziehung, seine ins Christliche gewendete und gelebte Existenz aus.⁸² Das Plädoyer der Neuscholastiker hat also für die Gegenwart nichts an Aktualität verloren. Wo die Kirche ihre Mitte nur noch in sich selbst sieht und das Vaticanum II der Beliebigkeit subjektiver Interpretationen unterworfen wird, ist der Blick in die Vergangenheit nicht nur historisches Interesse, sondern vielmehr das Schöpfen aus einer großen Tradition, der man sich getrost zur Bewältigung der Zukunft anvertrauen darf.

⁸² Über Fehlentwicklungen bei der Interpretation des Volk-Gottes-Begriffs vgl.: Ratzinger, J., Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, S. 28–34.

Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

*Ein Weg zur Einheit?**

Von Michael Kreuzer, Augsburg

Nach den Worten des II. Vatikanischen Konzils vereinigt Maria »gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider« (LG 65). Maria ist somit auch das leuchtende Beispiel für das Wirken Gottes an und mit den Menschen im Geschehen der Rechtfertigung und Heiligung. Angesichts der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 in Augsburg stellte die Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen in Deutschland ihre Jahrestagung 1999 in Würzburg unter das Thema »Maria und der Weg zur Einheit«. Galt die Mariologie bisher eher als Hemmschuh auf dem Weg zur Einheit, so sollte nun – dem Weg der Gemeinsamen Erklärung (GE) folgend – weniger das Trennende als das Einheitstiftende in Mariologie und marianischer Frömmigkeit gesucht werden. Dabei wird sich zeigen müssen, ob in der Begegnung mit der Gemeinsamen Erklärung die ganze Fülle katholischer Mariologie erhalten werden kann.

1. »Maria – Mutter in Israel«

Da auch für *Paul Werner Scheele* »viele Zeitgenossen, die kaum noch Trennendes zwischen den Konfessionen erkennen, ... weiterhin in der katholischen Marienverehrung ein unbezwungenes Hindernis auf dem Weg zur Einheit« sehen, werde es seiner Ansicht nach »darauf ankommen, sich gemeinsam und neu dem biblischen Zeugnis zu stellen« (S. 15f). Dies unternimmt Scheele in seinem Referat »Maria – Mutter in Israel« (S. 11–37). »Mutter in Israel« wird in Ri 5,7 Debora genannt, doch lasse sich der Titel ebenso auf Maria übertragen, wegen der »unbestreitbare[n] Tatsache, daß Maria Glied des alten Gottesvolkes ist, daß sie ihren Platz in der Gemeinschaft und in der Geschichte Israels hat und einzig in diesem Zusammenhang hinreichend verstanden werden kann« (S. 12). Diese Gemeinschaft und Geschichte Israels markiert Scheele mit folgenden sechs Stichworten: »Israel ist wesentlich (1) Glaubensgemeinschaft, (2) Bundesvolk, (3) Königsbereich Gottes; es ist in besonde-

* Besprechung des Büchleins: Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen in Deutschland (Hrsg.), *Maria und der Weg zur Einheit. Beiträge zur Ökumene*, Leutesdorf: Johannes-Verlag 2000, 88 S., ISBN 3-7794-1442-2. – Der Band enthält neben den im folgenden besprochenen Referaten ein Vorwort (S. 7–9) von P. Joseph Schultheis und als Anhang eine Predigt von Erzbischof Karl Braun (S. 75–86).

rer Weise (4) Ort der Gegenwart des Herrn. In ihm gewinnt (5) der Kreis der Armen und Leidenden zunehmend an Bedeutung; alle Glieder des Gottesvolkes sind (6) in Weggenossenschaft vereint« (S. 17). Kommt »in Jesus Christus ... all das in einzigartiger Weise zur Erfüllung« (S. 18), so ist Maria als Mutter Jesu das »konkrete menschliche Bindeglied, das ihren Sohn mit seinem Volk verbindet. In ihrer glaubend, hoffend und liebend übernommenen Mutterschaft ist sie Werkzeug Jahwes, das die ›Fülle der Zeit‹ (Gal 4,4) heraufführen hilft. Sendung und Menschwerdung des Gottessohnes sind für immer verknüpft mit Entscheidungen und Haltungen Marias, in denen sich das Eigentliche Israels ausspricht und auswirkt« (S. 20). Mit R. Lauretin nennt Scheele Maria »die ideale Verwirklichung ihres Volkes, das Israel der letzten Zeiten, das neue Israel, in dem Jahwe regiert« (S. 20). Entsprechend kann Maria als »eschatologische Verkörperung Israels« (S. 23) bezeichnet werden, die in idealtypischer Weise die sechs genannten Grundbestimmungen Israels vollendet.

Zum Stehen Marias in der Glaubensgemeinschaft führt Scheele aus: Die Glaubensgemeinschaft Israels ist begründet in der Gestalt Abrahams, der als »Vater der Glaubenden« »jenen ersten Glaubensakt gesetzt [hat], der die Weitergabe der Segnungen des Alten Bundes bis auf Maria auslöste« (S. 21f). Auch von Maria wird ein solcher Glaubensakt verlangt, durch den »Jesus als der eine Sohn und Erbe Abrahams« (S. 21) geboren wird. Dadurch wird Maria »Mutter der Glaubenden«: »So unerhört neu das von Maria Geforderte ist, es liegt in der Linie des ihrem Volk Verheißenen. Es ist ganz anders als alles Berechenbare und Vorauszusehende und ist dennoch die Aufgipfelung des in der Geschichte Israels Grundgelegten. Den Glaubensanruf an ihr Volk in einzigartiger Weise aufnehmend und beantwortend, wird Maria in einzigartiger Weise ›Mutter der Glaubenden‹ wie Abraham ihr Vater ist« (S. 23). So kommen in Maria wie bei Abraham die Aspekte der »Einmaligkeit und der Stellvertretung, der Personalität und der Universalität« (S. 22) zusammen.

Beides findet Scheele auch im Nachdenken über Maria und Israel als »Ort der Gegenwart des Herrn« (S. 29–33). Tempel und Bundeslade Israels weisen hin auf Sein und Bleiben Gottes bei seinem Volk und seine konkrete Geschichte mit ihm. Nach der Darstellung des Lukasevangeliums ist Maria nun nicht allein »lebendiges Glied des einen priesterlichen Volkes, das als ›Mutter in Israel‹ gleichsam Tempel und Bundeslade ›in Person‹ ist«, sondern selbst »Ort der leibhaftigen Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes, ›das neue Israel, in dem Gott Wohnung nimmt‹ [R. Lauretin]« (S. 31).

Zusammenfassend stellt Scheele fest: Marias »vorbehaltloses, tätiges Ja zum Christusgeschehen ist und bleibt ein Ja zu ihrem Volk, ein schöpferisches Ja freilich, das sich nicht von den Grenzen des Überkommenen einengen läßt, diese vielmehr auf ein Größeres hin öffnet und überschreitet. Aus diesem neuen Exodus erwächst das neue Volk. Marias Lebensentscheidung ist Frucht des alten und Wurzel des neuen Gottesvolkes. Aus der Verbundenheit der ›Mutter in Israel‹ mit dem Besten ihres Volkes entspringt ein Neues, Größeres: das ›wahre Israel Gottes‹ (Gal 6,16)« (S. 37).

Es ist bemerkenswert, wie es Scheele gelingt, die Grundlinien der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel in Maria zu bündeln: Maria als Repräsentantin des Alten und Neuen Volkes Gottes. Eine andere Frage dürfte freilich sein, ob der Titel »Mut-

ter in Israel« wirklich glücklich gewählt ist, denn wenn Maria als Typus Israels angesehen wird, müßten eher die bräutlichen (Hos 2,21f) und jungfräulichen (Tochter Zion: Zeph 3,14; Jungfrau Tochter Zion: 2 Kön 2,21) Aspekte zum Tragen kommen. Zum anderen setzt auch »Maria – Mutter in Israel« als umfassenderen Titel den der Gottesmutter voraus. So geht Scheele doch etwas weit mit seiner schon zitierten Behauptung, daß Maria »einzig in diesem Zusammenhang [ihrer Verwurzelung in Israel] hinreichend verstanden werden kann« (S. 12). Im Gegenteil bekommt Maria ihre Bedeutung für die Vollendung des Glaubens Abrahams erst von ihrer Gottesmatterschaft her. Eine weitere Frage ist, welcher der jeweilige Bezugspunkt des Glaubens Abrahams und Mariens ist. Scheele parallelisiert die Sohnesverheißung (S. 22). Doch geht der Glaube Mariens bei Lk nicht nur auf die Verheißung des göttlichen Kindes, sondern gleichermaßen auf die jungfräuliche Empfängnis. Wer den Glaubens Mariens nach Lk mit dem Abrahams in Bezug setzt und dabei die Jungfräulichkeit Mariens außer acht läßt, wird weder dem Text noch dem Glauben Marias gerecht. Maria ist die jungfräuliche Gottesmutter.

2. »Die Mutter Jesu aus evangelischer Sicht«

Versucht Scheele einen das ökumenische Gespräch weiterführenden Ansatz im Blick auf die Heilige Schrift zu finden, so zeigt das folgende Referat von *Horst Georg Pöhlmann* »Maria im Neuen Testament und in den reformatorischen Bekenntnisschriften – die Mutter Jesu aus evangelischer Sicht« (39–52), daß schon hier eine einheitliche Sicht nur schwerlich zu finden ist. Während nämlich Scheele Maria als »die Mutter der Glaubenden« bezeichnet, in der der Glaube Abrahams und Israels zur Vollendung kommt, trägt Pöhlmann in das Bild des absoluten Vertrauens den Zweifel ein: »Die Jungfrau Maria ist durch ihr Jawort des Glaubens, für den das Unmögliche möglich wird und der Berge versetzt, Vorbild des Glaubens. Sie ist auch durch ihre Zweifel Vorbild des Glaubens, da der Zweifel zum echten Glauben dazugehört« (43).

2.1 Maria im NT

Pöhlmann stellt zunächst seine Sicht der Mutter Jesu im Neuen Testament dar. Demnach zeichne Paulus (Gal 4,4) ein »neutrales«¹, das Markusevangelium »eher ein »negatives« Bild« (S. 39) von Maria. Sie stehe Jesus »ungläubig gegenüber«. Pöhlmann belegt dies mit den bekannten Stellen Mk 3,31–35; 3,21. Auch Lk 11,27–28 deutet er als eine distanzierende Aussage Jesu, als dieser der Frau, die

¹ Pöhlmann übersieht dabei, daß Paulus an der einzigen Stelle, an der er Maria erwähnt (Gal 4,4f: Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen), der Sache nach die Gottesmatterschaft Mariens bezeugt und damit das Wesentliche über Maria schon in der ältesten Stelle ausgesagt ist. Vgl. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie (Katholische Dogmatik V)*, Aachen 1998, 76f.

Maria mit den Worten preist: »Selig ist der Leib, der dich getragen hat«, antworte: »Selig sind vielmehr [griechisch: *menoun*] die, die Gottes Wort hören und es befolgen« (S. 41). Auf andere (neutrale² oder gar gegenteilige) Interpretationsmöglichkeiten dieser Stellen weist Pöhlmann dabei nicht hin. Das griechische »*menoun*« in Lk 11,28, das Pöhlmann mit »vielmehr« mit einem abwehrendem Unterton übersetzt, kann jedoch mit gleichem Recht zustimmend übersetzt werden. Lukas gebraucht diese Partikel in Lk und Apg insgesamt 24 Mal, davon jedoch nur 3 oder 4 Mal in adversativem Sinn.³ So könnte die Stelle etwa mit der Lutherbibel auch übersetzt werden: »Ja [*menoun*], selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren«. Hier zeigt sich deutlich, wie das Vorverständnis, daß die älteren Schichten der Evangelien ein eher negatives Bild der Gottesmutter zeichnen, zu einer Übersetzung führt, die vom Text her nicht unbedingt geboten ist. Anders übersetzt kann dieselbe Stelle die Hochachtung vor dem Glauben Marias ausdrücken.

Pöhlmann weist schließlich auch auf die »positiven lukanischen Aussagen« (S. 41) hin: ihr Begnadetsein (Lk 1,28), das Ja-Wort Mariens (1,38). Im Magnificat (Lk 1,46) sieht Pöhlmann Maria als »Sprachrohr und Anwalt der Armen, Entrechteten, Ausgegrenzten und Verstummteten« (S. 42).

Seinen biblischen Teil faßt Pöhlmann so zusammen: »Gerade durch das, was Markus von Maria berichtet, kommt sie uns meines Erachtens so nahe, wenn sie irre wurde an Jesus und durch die Nacht des Zweifels ging, wir kennen das von uns« (S. 43). Doch stützt sich diese These vom Irrewerden Mariens auf die einseitig auf den »Unglauben Mariens« zugespitzte Exegese, die wohl weder Mk noch dem Gesamtzeugnis des Befundes über Maria im Neuen Testament gerecht werden kann. Die von Pöhlmann auf den Unglauben Marias hingedeuteten Stellen lassen sich ohne Ausnahme auch neutral oder positiv deuten.

2.2 Maria in den Bekenntnisschriften

Im zweiten Teil geht Pöhlmann zunächst auf die Stellung Mariens in der Alten Kirche und dann in den reformatorischen Bekenntnisschriften ein. Die Apologie des Augsburger Bekenntnisses von 1531 spricht von einer dreifachen Verehrung der Heiligen, zunächst der Danksagung an Gott, daß er in ihnen seine Barmherzigkeit hat sichtbar werden lassen, dann die Verehrung als Stärkung des Glaubens und schließlich als Nachahmung (S. 44f). Im folgenden zitiert Pöhlmann ausführlich Apol 21 über die Unmöglichkeit der Fürbitte der Heiligen und Marias um ihrer Verdienste willen: »Wir aber glauben, daß man nicht darauf vertrauen soll, daß uns die Verdienste der Heiligen zugewendet werden, daß Gott um jener [Verdienste] willen mit uns versöhnt wird, oder uns für gerecht hält, oder uns erlöst. Denn nur durch die Verdienste Christi erlangen wir die Sündenvergebung« (S. 45f). Von hier aus schlägt Pöhlmann unmittelbar den Bogen zur Frage der Gnadenmittlerschaft Mariens: »Wir Evangelischen bedauern es daher, daß Maria der Titel ›Mittlerin der Gnaden‹ in

² Vgl. zu Mk 3,20–35 die Zusammenstellung bei A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte*, 83–85.113.115.

³ Vgl. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte*, 117.

neueren päpstlichen Enzykliken und im Zweiten Vatikanischen Konzil (Konst. De eccl. 62) zugemessen wird« (S. 46). Entsprechend der Magnificatauslegung Luthers sei Maria für den Christen »ein Beispiel dafür, daß der Christ allein von der Gnade Gottes lebt«, und keine »Gnadenspenderin«. Maria sei nicht Himmelskönigin, sondern Dienerin eines Königs (S. 46). Von daher seien die Dogmen »von der unbefleckten Empfängnis und Sündelosigkeit Mariens (1854) sowie ihrer leiblichen Himmelfahrt (1950)« nach Pöhlmann »kaum aufrechtzuerhalten«. Denn schon Thomas von Aquin meine zu Recht: Wenn Maria ohne Erbsünde gewesen wäre, würde Christus die Ehre, der »universale Erlöser aller« zu sein, abgesprochen. Deshalb sei Heinz Schüttes These von 1985: »Christus allein ist der Mittler und Erlöser aller Menschen, auch Marias«, ein »ökumenischer Sprengsatz« gewesen. Wenn dies klar sei, hätten Protestanten »nicht einmal etwas einzuwenden gegen die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950, wenn sie nur als fromme Privatmeinung gelten« (S. 47).

2.3 Zur unbefleckten Empfängnis Mariens

Hier staunt der Leser. Zunächst ist richtig, daß für Luther Maria *das* Beispiel für das sola gratia ist. Allein die Gnade Gottes hat aus der niedrigen Magd die Mutter Gottes werden lassen. Keinerlei eigenes Verdienst liegt hierbei auf Seiten Mariens. Doch um die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes zu betonen, kann Luther auch die unbefleckte Empfängnis⁴ gelten lassen. Eigenartig mutet jedoch an, daß Pöhlmann Thomas von Aquin als Gegner der unbefleckten Empfängnis bemüht, während er Heinz Schüttes These, daß Christus auch Erlöser Mariens ist, als ökumenischen Sprengsatz ansieht. Der Text des Dogmas selbst betont doch bereits, daß Maria »im Hinblick auf die Verdienste Christi, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von jeglichem Makel der Urschuld unversehrt bewahrt wurde« (DH 2803). So ist »Mariens Bewahrung vor der Erbsünde ... der erste und wirksamste Akt des Erlösers«⁵. Das »um Christi willen« steckt also bereits im Dogma und stammt nicht erst von Schüttes. Diese Formulierung der Bewahrung vor der Erbsünde um Christi willen hätte allerdings auch Thomas von Aquin unterstützt. In der von Pöhlmann zitierten Stelle wendet sich Thomas gegen die Ansicht Anselms, die Freiheit Mariens von der Erbsünde sei auf der Ebene der Schöpfung und nicht der Erlösung anzusiedeln.⁶ Thomas vertrat allerdings das »Reinigungsmodell«, das eine Reinigung von der Erbsünde erst nach der im Vergleich zur Empfängnis später gedachten Beseelung, jedoch noch vor der Geburt annahm. So stützen weder der Hinweis auf Thomas noch auf Schüttes die Argumentation Pöhlmanns, noch bringen sie das Gespräch weiter. Ein Blick auf den Text des Dogmas hätte genügt. Für einen fruchtbaren Dialog wäre ein intensiverer Rückgang zu den Quellen nötig.

⁴ Vgl. WA 7,573; vgl. K. J. Wallner, Marienverehrung bei Luther?: FKTh 13 (1997) 291–303, 294.

⁵ A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte, 307.

⁶ Vgl. STh 3, qu 2, art 2, 2. und ad secundum.

2.4 Zur Gnadenmitterschaft Mariens

Dies gilt auch für die aufgeworfenen Fragen nach der Gnadenmitterschaft Mariens. Hier zitiert Pöhlmann die Apologie, die klingt, als ob die Verdienste der Heiligen und nicht die Verdienste Christi den Menschen mit Gott versöhnen. Auch hier würde es guttun, näher hinzusehen, ob das, was die Apologie über die Verdienste der Heiligen sagt, wirklich dem entspricht, was später etwa Trient oder katholische Zeitgenossen Luthers sagen. Dann könnte gerade Maria als Beispiel dafür dienen, wie zwar die Gnade Gottes menschlichem Tun immer vorgängig ist, der Mensch aber mit der Gnade Gottes mitwirkt und so Verdienste erwirbt, die sich sehr wohl der Gnade Gottes verdanken, aber dennoch Verdienste sind, um derentwillen Gott den Gebeten Erhöhung verheißt.⁷ Johannes Driedo, ein Zeitgenosse Luthers in Löwen, formuliert dies etwa so: »Die heiligen Väter sind nicht davor zurückgeschreckt, Maria unsere Mittlerin zu nennen, nicht die Mittlerin, die uns Gott dem Vater versöhnte und erlöste, denn sie wußten, daß Jesus der einzige Mittler ist, durch den auch Maria als Tochter Adams von der Sünde frei war, geheiligt und Gott dem Vater versöhnt, aber eine solche Mittlerin, durch die das Heil in die Welt kam, durch die die Gnade und Barmherzigkeit auf das gesamte Menschengeschlecht herabstieg, durch die die Gnade einen Zugang zu uns hatte, die auch fortwährend unsere Fürbitterin bei ihrem Sohn Jesus ist, der der einzige Fürsprecher ist bei Gott dem Vater«⁸. Hier ist zunächst die Erwählung Mariens durch Gott entscheidend. Die Gnade, daß Gott Mensch werden möchte, kann kein Mensch verdienen. Sie ist von Gott umsonst geschenkt. Doch damit diese Gnade auch wirklich geschenkt werden kann, braucht es das Mitwirken des Menschen: Gott wird nicht Mensch ohne das Ja Mariens. So ist Maria nicht Ursache der Gnade der Menschwerdung, dies ist Gott allein, aber ohne sie wäre diese Gnade nicht gegeben worden. Driedo nennt Maria Mittlerin aller Gnaden, hier der Gnade der Menschwerdung und heute aller Gnaden, die Gott Vater für uns bereithält, die Christus uns verdient hat und die der Heilige Geist in uns wirkt. So ist für Driedo Maria die größte der Heiligen, weil sie nicht nur die an Gnade reichste ist, sondern auch an Verdiensten. Denn das macht ja katholische Heiligenverehrung aus: Die

⁷ Vgl. Kan. 32 des Rechtfertigungsdekrets des Konzils von Trient: »Wer sagt, die guten Werke des gerechtfertigten Menschen seien so Gaben Gottes, daß sie nicht auch die guten Verdienste des Gerechtfertigten selbst sind; oder der Gerechtfertigte erlange mit den guten Werken, die von ihm durch Gottes Gnade und das Verdienst Jesu Christi (dessen lebendiges Glied er ist) getan werden, in Wahrheit nicht die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und (sofern er nur in der Gnade gestorben ist) den Eintritt in dieses ewige Leben, wie auch die Vermehrung der Herrlichkeit: der sei mit dem Anathema belegt« (DH 1582); zum Zusammenhang von Gnade und Mitwirken des Menschen in den Entscheidungen des Konzils von Trient vgl.: M. Kreuzer, *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana? Zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 in Augsburg*: FKTh 15 (1999) 288–299, 290–292.

⁸ »Hinc sancti patres non horruerunt appellare illam mediatricem nostram, non quae nos Deo patri reconciliauerit & redimerit, scientes vnum solum mediatorem Iesum, per quem ipsa Maria filia Adae fuit a peccato libera, sanctificata, & Deo patri reconciliata: sed talem, per quam descendit gratia & misericordia in vniuersum genus humanum, per quam gratia habuit ad nos accessum, quae est aduocata nostra apud filium suum Iesum, qui vnus est aduocatus apud Deum patrem« (De ecclesiasticis scripturis & dogmatibus Libri quatuor [1533]: Primus Tomus Operum D. Ioannis Driedonis a Turnhout sacrae theologiae professoris apud Louanienses, De ecclesiasticis scripturis & dogmatibus Libri quatuor, Louanij 1556, 127a).

Kraft der Fürsprache der Heiligen hängt ab von ihren Verdiensten, die sie mit Hilfe der Gnade erworben haben.⁹ So ist zu Pöhlmann zu sagen: das Verdienst Marias ersetzt nicht das Verdienst Christi, sondern ist durch sein Verdienst erst ermöglicht. Hier müßte ein ökumenisches Gespräch ansetzen, ob unter solchen Voraussetzungen auch von einer Gnadenmittlerschaft Mariens gesprochen werden kann.

Pöhlmann schließt seine Ausführungen mit einer »theologischen Reflexion über die Jungfrauengeburt« (S. 49). Ihre Bedeutung bestehe darin, daß in ihr »die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes zum Ausdruck kommt. Die Jungfrauengeburt zeigt überdeutlich: der Mensch kann sich nicht selbst erlösen« (S. 50). So sehr die Jungfrauengeburt für Pöhlmann persönlich auch eine Realität ist, so spricht er doch »niemandem das Christsein ab, der in ihr nur ein Gleichnis erblickt, wie das viele Theologen tun«. Entscheidend ist: »Jesus ist der Heillosen Heil, er allein. Wir sind ganz Empfängnis« (S. 52).

So zeigt sich: Pöhlmann ist bemüht, auch in der Mariologie das Prinzip des *sola gratia* anzuwenden. Was er darunter subsumieren kann (den zeitweiligen Unglauben Marias, die unbefleckte Empfängnis) läßt er gelten, wenn auch als Privatmeinung, nicht als Dogma. Wo jedoch ein Mitwirken Mariens vorausgesetzt wird, wie bei ihrer Gnadenmittlerschaft, ist Pöhlmanns Ablehnung eindeutig. Ärgerlich sind allerdings die schnellen Schlüsse, die er zieht.

3. Maria – Urbild des Rechtfertigungsgeschehens

Der dritte Beitrag stammt von *Heinz Schütte* und beschäftigt sich mit dem Thema: »Maria – Urbild gelingenden Rechtfertigungsgeschehens und Typus der Kirche« (S. 53–73). Da mit der Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« am 31. Oktober 1999 diese »in der katholischen Kirche und in den lutherischen Kirchen verbindlich« sei und nicht nur einen Grundkonsens enthalte, sondern auch besage, daß die »Rechtfertigungslehre ›Kriterium‹, Maßstab aller anderen Lehren ist«, stehe nun »eine Prüfung auch der Mariologie an, ob sie mit dem Rechtfertigungsartikel vereinbar ist« (S. 53).

Es ist eine wenig differenzierte Formulierung, die Gemeinsame Erklärung (GE) sei »verbindlich«. Wie »verbindlich« sie sein will, besagt die gemeinsame Erklärung nämlich nicht. Für evangelische Christen ist klar, daß im Zweifelsfall die Bekenntnisschriften Interpretationsmaßstab für die GE darstellen und nicht umge-

⁹ Vgl. SC 104: »In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind. Sie stellt den Gläubigen ihr Beispiel vor Augen, das alle durch Christus zum Vater zieht, und sie erfleht um ihrer Verdienste willen die Wohltaten Gottes.« LG 49: »Denn in die Heimat aufgenommen und dem Herrn gegenwärtig (vgl. 2 Kor 5, 8), hören sie [die Heiligen] nicht auf, durch ihn, mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen, indem sie die Verdienste darbringen, die sie durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus (vgl. 1 Tim 2, 5), auf Erden erworben haben, zur Zeit, da sie in allem dem Herrn dienten und für seinen Leib, die Kirche, in ihrem Fleisch ergänzten, was an den Leiden Christi noch fehlt (vgl. Kol 1, 24). Durch ihre brüderliche Sorge also findet unsere Schwachheit reichste Hilfe.«

kehrt.¹⁰ Und auch für die katholische Kirche steht die GE nicht im Rang einer Konzilsentscheidung. Folglich sind die Dogmen der Kirche Interpretationsmaßstab für die GE und nicht umgekehrt.¹¹ Undeutlich ist auch der Hinweis, daß die »Rechtfertigungslehre ›Kriterium‹ aller anderen Lehren« sein müsse. In §18 der GE wird dagegen festgehalten, daß sich Katholiken »von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen«, ohne dabei die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft zu verneinen.

3.1 Zur Unbefleckten Empfängnis Mariens

Im ersten Teil seines Vortrags stellt Schütte Maria als »Urbild gelingenden Rechtfertigungsgeschehens« vor. Er geht dabei aus vom »mariologischen Grunddogma«, daß Gott in seinem ewigen Ratschluß Maria zur Mutter des menschengewordenen Gottessohnes erwählt hat (S. 56). Nach Ulrich Wilckens könnten auch evangelische Christen glauben, »daß Gott Maria schon am Anfang ihrer irdischen Existenz zum Werkzeug seiner Gnade bestimmt hat, wie Jeremia (Jer 1,59) und Johannes der Täufer (Lk 1,13–17) für ihren göttlichen Auftrag schon im Mutterleib erwählt und bereitet sind« (S. 57), was Schütte nun ohne weitere Ausführung als »Inhalt des Dogmas von 1854« bezeichnet.

Ist es Gott allein, der erwählt, so ist es Christus allein, der erlöst (S. 58). Ebenso gilt: Gnade allein. Maria »empfang das Geschenk der Rechtfertigung, das sonst im Sakrament des Glaubens, der Taufe, zuteil wird, ›am Anfang ihrer irdischen Existenz‹ – wie Bischof Wilckens es ausdrückt – aus ›Gnade allein‹«. Wieder verweist Schütte auf das Dogma von 1854, dessen Auffassung Luther vertreten habe, wenn er sagt: »Darum war es nötig, daß seine [d. i. Christi] Mutter wäre eine ... heilige Jungfrau, die von der Erbsünde erlöst und gereinigt, durch den Heiligen Geist nicht mehr denn einen Sohn, einen Jesus trüge.«

Würde Schütte nicht nur Luther, sondern auch den Wortlaut des Dogmas von 1854 zitieren, würde deutlich werden, daß das Dogma von einer »Bewahrung vor der Erbsünde« und nicht von einer »Reinigung« spricht (DH 2803). Folglich kann die Bewahrung vor der Erbsünde bei Maria nicht mit der Rechtfertigung, die bei der Taufe geschieht, gleichgestellt werden. Maria ist nicht befreit von der Erbsünde (und damit noch irgendwie in die Konkupiszenz verstrickt), sie war vielmehr nie von der Erbsünde betroffen, sondern im Gegenteil mit einer unbeschreiblichen Heiligkeit ausgestattet. Pius IX. schreibt in *Ineffabile Deus*: »Der unaussprechliche Gott ... hat von

¹⁰ So z. B. der Beschluß der Nordelbischen Kirche: »Die Gemeinsame Erklärung ist im Lichte der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften zu interpretieren« (zitiert nach: Reinhard Brandt, Wozu wurde zugestimmt? – Analyse einiger Beschlüsse zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«: epd-Dokumentation 23/98 1–15, 3).

¹¹ So hat es Kardinal Ratzinger im Bezug auf das Konzil von Trient in einem Interview mit der italienischen Zeitschrift *30 Giorni* ausgedrückt: »Il documento dice che le scomuniche di Trento in questo settore non toccano la dottrina così come è esposta oggi. Nello stesso tempo il valore veritativo delle scomuniche, comunque, rimane quello. Chi si oppone alla dottrina esposta a Trento si oppone alla dottrina, alla fede della Chiesa« (Gianni Cardinale, Il mistero e l'operazione della grazia. Intervista con il cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede: *Trenta Giorni*, Heft 6, Juni 1999, 13).

Anfang an und vor den Zeiten seinem Einziggeborenen Sohn eine Mutter erwählt und bestimmt, aus der er, Fleisch geworden, in der seligen Fülle der Zeiten geboren werden sollte, und ihr eine solch große Liebe vor allen Geschöpfen erwiesen, daß er sich in jener einen mit geneigtestem Wohlwollen gefiel. Deswegen überhäufte er sie noch weit vor allen Engelgeistern und allen Heiligen mit der aus dem Schatz der Göttlichkeit genommenen Fülle aller himmlischen Gnadengaben so wunderbar, daß sie, von gar allem Makel der Sünde immer frei und ganz schön und vollkommen, eine solche Fülle an Unschuld und Heiligkeit zu erkennen gab, wie man sie sich unter Gott in keiner Weise größer vorstellen kann und wie sie außer Gott niemand in Gedanken erfassen kann« (DH 2800). Hier zeigt sich erst die ganze Fülle der Gnade, die Gott Maria schenkt – aus Gnade allein.

Unter den Stichworten »Gottes Wort allein« und »Glaube allein« verweist Schütte dann auf das Wort, das in Maria Fleisch wurde, und ihren Glauben, der wie bei Abraham als »exemplarischer Glaube« am »Beginn der Geschichte Gottes mit dem Neuen Gottesvolk« stehen sollte (S. 59–60).

3.2 Zum Mitwirken des Menschen mit der Gnade Gottes

Unter dem Punkt »Rechtfertigung als Gabe und Aufgabe« fügt Schütte einen Exkurs »»Mitwirkung« als Handeln in und kraft der Gnade« (S. 63) ein. Zunächst verweist er dabei darauf, daß das Neue Testament »ausdrücklich von Mitwirkung für das Reich Gottes (Kol 4,11)« spricht. Auch bei evangelischen Theologen werde der Terminus Mitwirkung nicht gänzlich gemieden. Schütte zitiert Karl Barth: Gott hat in Maria den Menschen erwählt, »der Gott nur mit den Worten ›Siehe, ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast!‹ gegenüberstehen kann. Das ist die Mitwirkung des Menschen in dieser Sache, das und nur das« (S. 63). Die katholische Auffassung von der Mitwirkung Mariens bestehe »in ihrem demütigen Glaubensgehorsam, in dem Willen, nichts anderes zu sein als Magd des Herrn, Werkzeug und nur Werkzeug in seiner Hand, aber eben Werkzeug, das sich als solches auf Grund der verliehenen Gnade voll und ganz in Gottes Hand gegeben hat [R. Grosche]« (S. 63f). Die eigentliche Frage, ob das Mitwirken des Menschen etwas mit Verdienst, mit Gewährung weiterer Gnaden, mit Lohn – im Falle Mariens auch mit ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel – zu tun hat, übergeht Schütte.

3.2.1 Die Guten Werke nach der GE

Es ist schon erstaunlich, daß Schütte antritt, um die Mariologie an der Lehre der GE zu prüfen, aber nicht ein einziges Mal die GE zitiert. Was sagt nun die GE zur Mitwirkung des Menschen? In § 37 wird zunächst als gemeinsames Bekenntnis festgehalten: »Wir bekennen gemeinsam, daß gute Werke – ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind.« Als katholische Auffassung wird dann in § 38 festgehalten, daß »die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes erfüllt sind, so zu einem Wachstum in der Gnade bei[tragen], daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft werden. Wenn die

Katholiken an der ›Verdienstlichkeit‹ der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, daß diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist.« § 39 stellt als Position der evangelischen Christen dazu heraus, daß es wohl »den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in Gnade und Glauben« gebe. »Sie betonen allerdings, daß die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist.«

Daß es Mitwirkung des Menschen mit der Gnade gibt und geben muß, ist also unbestritten. Die Frage ist, was diese bewirkt. Sind die guten Werke nur Zeichen für und Folge des Vorhandenseins von Gnade¹², oder helfen sie auch, wie es die evangelische Position in § 39 darstellt, zu einem »Bewahren der Gnade«? Eben diese Frage hat jedoch das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes dazu bewegen, seinen Mitgliedskirchen zu empfehlen, neben einer grundsätzlichen Zustimmung zur GE in einigen »Erläuterungen zum Beschluß« unter anderem festzustellen: »Ein Problem stellt für uns der § 38 dar, weil in einer der wenigen Verurteilungen der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften zur Rechtfertigungslehre (FC SD IV, 35, BSELK 949, 18 ff.) ausdrücklich verworfen wird, ›daß die empfangende Gerechtigkeit des Glaubens ... durch unsere Werke ... erhalten und bewahrt werden‹¹³. Die Werke tragen also nicht einmal zur Erhaltung der Gnade bei, geschweige denn zu deren Vermehrung. Eine Einheit ist in dieser wichtigen Frage also auch nach Unterzeichnung der GE nicht gegeben.¹⁴ Dabei wäre noch eine eigene Frage, ob die als katholisch vorgestellte Position die Fülle dessen einholt, was das Konzil von Trient über gute Werke und Verdienst lehrt.¹⁵

¹² Vgl. dazu den Kommentar von Gunther Wenz zu § 37: »Die guten Werke des Christen zu Zeichen der Rechtfertigung zu erklären, scheint mir auch dann problematisch zu sein, wenn man unter Zeichen nicht Wirkzeichen, sondern bloße Erkenntniszeichen versteht. Denn können zwar schuldig gebliebene Werke der Liebe als Erkenntnisgrund fehlenden Rechtfertigungsglaubens fungieren, so hat sich doch die Aufmerksamkeit des gegebenen Rechtfertigungsglaubens ausschließlich auf Christus bzw. die göttliche Gnade in ihm zu richten, soll dieser, der Rechtfertigungsglaube, seines Heiles gewiß sein und gewiß bleiben ... Die Rede vom Zeichen der Rechtfertigung im strengen Sinne [sollte] Christus und der fiducia vorbehalten werden, die an ihm hängt, und nicht auf die Werke der Liebe Anwendung finden (G. Wenz, Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre? Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Einheitsrates aus evangelischer Sicht: US 52 [1997] 239–253, 251).

¹³ Zitiert nach: Beschlußvorschlag für eine Antwort der Mitgliedskirchen des DNK/LWB: Lutherische Monatshefte 36,10 (1997) 58–60, 60. – Die Beschlußempfehlung wurde von den meisten Mitgliedskirchen übernommen; vgl. die Aufstellung von R. Brandt, Wozu wurde zugestimmt?: epd-Dokumentation 23/98, 1–28.

¹⁴ Dies hat die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden dazu bewegen, die Zustimmung zur GE zu versagen: »§38 steht mit seiner Formulierung, daß die guten Werke zu einem Wachstum in der Gnade beitragen und so ›die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt‹ wird, in direktem Gegensatz zur Konkordienformel (FC) ... Die Evang.-Luth. Kirche in Baden ist durch die Präambel ihrer Kirchenordnung auf die FC verpflichtet. Daher können wir nicht erklären, daß das in der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« vorgelegte Verständnis der Lehre von der Rechtfertigung der röm.-kath. Kirche von den Lehrverurteilungen der Bekenntnisschriften der luth. Kirche nicht mehr getroffen wird« (zitiert nach R. Brandt, Wozu wurde zugestimmt?, 11).

¹⁵ Vgl. den oben zitierten Kanon 32.

3.2.2 Das Mitwirken Mariens

Das bedeutet aber, daß Schütte mit seinen Aussagen zur »Mitwirkung« den durch die GE angesprochenen Problemkreis nicht einmal streift. Schütte scheint eher die in der GE dargestellte evangelische Position zu teilen, Mitwirkung als »notwendige« Folge der Gnade zu sehen. Damit wird freilich die Fülle dessen aufgegeben, was das Konzil von Trient über die Verdienste lehrt. Für Maria ist aber daran festzuhalten, daß ihre Aufnahme in den Himmel mit Leib und Seele nicht nur ein Gnadenprivileg, sondern auch eine Folge ihres Mitwirkens mit ihrem Sohn darstellt.¹⁶ Daß Maria als »Königin des Himmels« bezeichnet werden kann, als Schutzfrau und Fürsprecherin, sogar als Mittlerin aller Gnaden, hängt ab von der katholischen Auffassung von der Möglichkeit und Notwendigkeit des menschlichen Mitwirkens mit der göttlichen Gnade: die Gnade Gottes ist immer vorgängig, sie hat immer den größeren Anteil, aber sie wird nur gemehrt und gefördert, kann nur Verdienste hervorbringen durch das Mitwirken des Menschen.

Somit hat sich gezeigt: Ein nur pauschales Verweisen auf die »Verbindlichkeit« der GE kann dazu verleiten, den Grundsatz »sola gratia« auch auf die Frage des Mitwirkens des Menschen, Mariens, mit der Gnade anzuwenden. Die Textlage ist jedoch wesentlich komplizierter. Die GE stellt in der Frage der Mitwirkung und der Verdienste verbleibende Unterschiede fest, die nicht einfach nivelliert werden können. Vom Text der GE her – zumal im Licht von Trient gelesen – ergibt sich kein Grund, die beiden Dogmen von 1854 und 1950 zurückzunehmen oder in irgendeiner Weise einzuschränken. Im Gegenteil: die klare Mariologie der Dogmen von 1854 und 1950 kann sich als hilfreich erweisen für eine klare Interpretation der GE. Ein einfaches sola gratia, wie es offenbar auch von Heinz Schütte als Quintessenz der GE gezogen wird, läßt sich weder bei Maria noch bei anderen Christen durchführen.

So werden sich an Maria weiter die Geister scheiden. Damit wird auch deutlich, daß die Gemeinsamkeit, die durch die GE in der Rechtfertigungslehre erzielt worden sei, bei genauem Hinsehen so groß nicht ist. Sie wird es erst, wenn auch die katholische Position auf das sola gratia reduziert wird.

Im zweiten Teil seines Beitrages (S. 64–71) schildert Schütte Maria als »Urbild der Kirche«. Als »Ergebnis« (S. 72–73) stellt Schütte schließlich eine Reihe schöner Aussagen evangelischer Theologen über Maria zusammen. Ausgespart bleibt freilich auch da der Aspekt des Mitwirkens Mariens im oben beschriebenen Sinn.

¹⁶ Vgl. die Bulle *Munificentissimus Deus*: »Am meisten aber ist daran zu erinnern, daß vom 2. Jahrhundert an die Jungfrau Maria von den Heiligen Vätern als neue Eva vorgestellt wird, die dem neuen Adam – wenn auch untergeordnet – aufs engste verbunden ist in jenem Kampfe wider den Feind aus der Hölle, der, wie im Protoevangelium [Gen 3,15] vorausgesagt wird, zum völligen Sieg über die Sünde und über den Tod führen sollte, die in den Schriften des Völkerapostels immer miteinander verknüpft werden [Röm 5 und 6; 1 Kor 15,21–26; 54–57]. Wie deshalb die glorreiche Auferstehung Christi ein wesentlicher Teil und die letzte Trophäe dieses Sieges war, so mußte der gemeinsame Kampf der Seligen Jungfrau mit ihrem Sohne mit der »Verherrlichung« des jungfräulichen Leibes abgeschlossen werden« (DH 3901).

4. Ergebnis

So drängt sich als Ergebnis der Eindruck auf, daß im ökumenischen Gespräch viel über Maria gesagt werden kann, meist aber entscheidender das ist, was nicht gesagt wird. Doch erst durch das Verschwiegene kommt das Bild Mariens richtig zum Leuchten: die Fülle der ihr zuteil gewordenen Gnade, der Reichtum ihrer Verdienste, ihre Aufnahme in den Himmel. Von hier aus könnte dann – auch im Hinblick auf die vorgebrachten Einwände (vgl. S. 46: Pöhlmann; S. 53–55: Schütte, Ebeling zitierend) – Weitergehendes verständlich werden: Marias Eintreten an Gottes Thron als Mittlerin aller Gnaden.

Es ist bedauerlich, wenn die Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen in Deutschland, die sich die Verehrung Mariens zum Ziel gesetzt hat, im ökumenischen Gespräch eher einem »Marianischen Minimalismus« den Weg bereitet, anstatt auch die Christen anderer Konfessionen zur katholischen Fülle der Marienverehrung und Mariologie einzuladen.

Die Echtheitsfrage

Die Prüfung der Ereignisse in Fatima

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Der 1992 erschienene erste Band der *Documentação Crítica de Fatima* enthielt alle Zeugnisse von Fatima, die z.T. schon einige Tage nach den jeweiligen Erscheinungen schriftlich festgehalten wurden¹. Der Ende 1999 erschienene zweite Dokumentationsband stellt den Prozess der Anerkennung der Erscheinung als echt dar, den *Processo Canónico Diocesano* (1922–1930).

Der Band enthält die Dokumente, die für die Klärung der Echtheitsfrage relevant sind (S. 41–260), und einen Bericht über 17 Heilungen, die schon in der *Voz da Fátima* veröffentlicht waren und das Ergebnis der Untersuchungen untermauern können (S. 277–372). Ein Register folgt. Eingeleitet wird der Band durch eine Einführung von José Geraldes Freire und durch eine Erläuterung der Grundsätze für die Edition. Der Leser kann sich so immer ein eigenes Urteil über den Verlauf und den Inhalt – vor allem bei den Zeugenaussagen – der Dokumente machen. Die Grundsätze zeugen von dem Willen zur höchsten Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit bei der Edition.

I. Die Einsetzung der Untersuchungskommission

Das erste Dokument ist eine Art Dekret des ersten, 1920 ernannten Bischofs der neu errichteten Diözese von Leira, D. José Alves Correira da Silva. In einer Art Hirtenbrief teilt der Bischof am 3. 5. 1922 die Einsetzung einer Untersuchungskommission mit und gibt ihre Mitglieder bekannt. Bei der Auswahl der Kommissionsmitglieder hatte der Bischof zweifellos eine glückliche Hand.

Interessant und aufschlussreich sind jedoch die Überlegungen, die der Bischof der kurzen Mitteilung über die Zusammensetzung der Kommission vorausschickt: Sie handeln von den Wundern. Zunächst erinnert er an die Sturmstillung, dann die Totenerweckungen und schließlich die Krankenheilungen Jesu. Aber auch die Standhaftigkeit der Märtyrer wird erwähnt. Nicht gehören zu den Wundern nach Correira da Silva die Erschaffung der Welt oder der Einzelseelen, auch nicht die übernatürliche Wirkung der Sakramente. Es muss, wenn man diese Ausführungen des Bischofs zu Ende denkt, ein natürlicher Bereich bereits existieren, der beim

¹ Vgl. A. Ziegenaus, *Die Ereignisse in Fatima*. Zum Erscheinen des ersten Bandes einer kritischen Dokumentation: *FKTh* 11 (1995) 299–310; ferner: ders., *Das sogenannte Problem von Fatima I und II* auf dem Hintergrund der neueren historischen Dokumentation: *Actas do Congresso internacional de Fatima* (9.–12. Outubro de 1997), Fátima 1998, 67–79.

Wunder überschritten wird. Mathematische und logische Gesetzmäßigkeiten könne jedoch auch Gott nicht abschaffen. Warum, so fragt der Bischof dann, könne der Mensch so häufig in das kontingente Naturgeschehen eingreifen, Gott aber nicht? Auch die Wunder der Natur sind nicht gemeint, sondern nur außerordentliche Ereignisse. Auch auf den Einwand, der Mensch könne ein wirkliches Überschreiten der Naturgesetze nicht feststellen, da er in seinem begrenzten Wissen die Möglichkeiten der Natur nicht kenne, geht der Bischof ein: Trotz dieser Begrenztheit habe der Mensch doch einige Kenntnisse der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten im mechanischen, chemischen, und organischen Bereich, so dass er natürliche Phänomene von außergewöhnlichen übernatürlichen unterscheiden könne. Dann erst kommt Correira da Silva auf die Ereignisse in Fátima zu sprechen. Der große Zulauf könne nicht mit der Ausstrahlungskraft der einfachen Kinder, die keine Schule besucht haben, und auch nicht des öden Ortes begründet werden. Die Priester hätten sich in Hinblick auf die Erscheinungen sehr zurückgehalten und erst seit jüngster Zeit werde an Tagen großen Zulaufs die Messe gelesen und gepredigt. Die zivile Macht habe zudem mit allen Mitteln, sogar mit Verfolgung, Gefängnisandrohung und Bombenattentaten die religiöse Bewegung unterdrücken wollen, aber ohne Erfolg. Deshalb lasse er jetzt die Angelegenheit untersuchen. Zum Schluss betont der Bischof: Es gehe um die Wahrheit der Echtheit oder Unechtheit. Aus der Wahrheit heraus könne man alle Schwierigkeiten besiegen. »Der Zweifel entnervt und tötet; die Wahrheit gibt Mut und Leben.«

Warum schickt der Bischof dem Bericht über die Einsetzung der Kommission die Überlegungen über die Wunder voraus? War er von dem Sonnenwunder so beeindruckt, das von mehr als 50.000 Menschen wahrgenommen wurde? Der Ansatz ist auf alle Fälle insofern zutreffend, als auch das Seherkind Luzia zur Erscheinung sagte, dass viele nicht glauben und es möge etwas allgemein Überzeugendes geschehen; dieses wurde dann für den 13. Oktober angekündigt. Heilungen werden – zwischen 1917 und 1922 – den Bischof kaum dazu gebracht haben, seinen Hirtenbrief mit Ausführungen zum Wunder zu beginnen, jedoch hat Luzia die Erscheinung um Heilungen Kranker gebeten. Insofern stellt der Bischof zu Recht einen Zusammenhang zwischen den Heilungen Jesu und den Heilungen in Fatima her. Tatsächlich hat das Sonnenwunder zur Anerkennung der Erscheinung einen großen Beitrag geleistet.

II. Die Aussagen der Zeugen

Das zweite Dokument vom 4. 5. 1922 ist ein Protokoll über die konstituierende Sitzung der Kommission. Es wurde die Gründung des Publikationsorgans *Voz da Fátima* beschlossen. Über die Kommissionssitzung vom 5. 4. 1923 fehlen weitere Informationen. Die nächste Sitzung fand zwischen dem 26. und 30. 9. 1923 statt und galt der Vernehmung der Zeugen Manuel Pedro Marto und Olímpia de Jesus, der Eltern von Francisco und Jacínta, Maria Rosa, der Mutter von Luzia, José Alves, Maria dos Santos (= Maria da Capelinha: sie war für die kleine Kapelle verantwortlich)

und Manuel António de Paula (Doc. 4). Der Text der Endredaktion wird abgedruckt, wobei frühere Notizen berücksichtigt werden.

Manuel Pedro Marto gab unter Eid einen Bericht von den Erscheinungen, der »Entführung« der Kinder durch den Administrator usw. Lebendig ist ebenso das Zeugnis seiner Frau, doch bietet sie inhaltlich nichts Neues, sieht man davon ab, dass es sich um eine Zusammenfassung handelt, die später erst von Zeugen und den »Erinnerungen« Luzias an Details und Klarheit übertroffen werden. Luzias Mutter berichtet auch von der Engelserscheinung im Jahr 1916, wie überhaupt ihre Angaben am plastischsten und ausführlichsten sind. Im Gegensatz zu den Eltern der beiden anderen Seherkinder hatte Luzias Mutter an die Echtheit der Erscheinung lange Zeit nicht geglaubt, deshalb kam es zu großen Spannungen zwischen der Familie und Luzia. Die Mutter scheint auch gehaut zu haben, dass Luzia ihr nicht alles sagt: Prinzipiell hielten sich die Kinder mit ihren Mitteilungen zurück, sie gaben nur auf Nachfragen klarere Antworten.

José Alves kannte vor dem 13. Mai 1917 die Familie der Seherkinder, aber diese selbst nicht. Die Kinder findet er ganz normal wie andere Kinder. Er berichtet vom Geheimnis, das die Kinder trotz Zuredens nicht preisgaben, und von dem, was die Leute sagten. Er war nach dem 13. Mai jeden 13. am Erscheinungsort, hatte aber selbst nichts (Übernatürliches) wahrgenommen. Seinem Empfinden nach war der Seelsorger (von Santa Catharina da Serra) gegenüber der Echtheit sehr skeptisch. Maria dos Santos (oder auch Maria Carreira – verheiratet mit Manuel Carreira – oder Maria da Capelinha) hatte von der Erscheinung vom 13. Mai nur reden gehört, am 13. Juni war sie am Erscheinungsort. Da sie sich in die Nähe der Steineiche begab, hörte sie Luzia sprechen, aber nicht die Antworten der Erscheinung. Sie bezeugt, einen Rauch gesehen zu haben; die Zweige der Steineiche seien vor der Erscheinung kräftig gewesen, nachher geneigt in Richtung Osten (wohin die Erscheinung – nach Angabe der Kinder – verschwunden sei). Am nächsten Sonntag habe sie mit zwei älteren Töchtern bei der Eiche den Rosenkranz gebetet; am folgenden Sonntag hätten sich andere ihnen angeschlossen: Es bildete sich eine Gebetsgemeinschaft. Am 13. Juli hörte sie ein Pfeifen. Luzia habe mehrmals von der Erscheinung den Blick abgewandt, weil sie, wie Luzia später sagte, so blendend hell war. Luzia habe dann die Erscheinung um Heilungen und Bekehrungen gebeten. Auch von einem Geheimnis habe Luzia gesprochen. Sie habe auch ein ai (= weh, ach, au) von der erschrockenen Luzia gehört; das dürfte sich auf die Höllenvision bezogen haben. Auf Fragen der Leute, ob das Geheimnis etwas Gutes oder Schlimmes enthalte, habe Luzia geantwortet, für die einen und auch für die Seherkinder besage es etwas Gutes, für andere etwas Schlechtes. Die Zeugin berichtet auch von dem Unwillen und der Klage der Anwesenden, als sie am 13. August erfahren haben, dass der Administrator die Kinder habe verhaften lassen. Spenden wurden gegeben, die sie dann aufbewahrte, weil weder die Eltern noch der Pfarrer das Geld nehmen wollten. Am 19. August habe Luzia die Erscheinung gefragt, was mit dem Geld anzufangen sei. Maria dos Santos ließ auch fragen, ob Maria auch am 28. Juli in Vallinhos erschienen sei, weil ihre Tochter und ein anderes Mädchen eine Erscheinung hatten; nach Auskunft Marias sei dies ein Engel gewe-

sen². Am 13. Oktober hat die Zeugin nicht nur das Sonnenwunder erlebt, sondern noch zusätzliche Einzelheiten (Stern mit Schweif, Art Regenbogen) gesehen. Die Erscheinung habe sich dann als Nossa Senhora do Rozario zu erkennen gegeben und die Erlaubnis zum Bau einer kleinen Kapelle gegeben. Von ihrem Bau und einer Quelle wird noch kurz gesprochen.

Manuel Antonio de Paula, wohnhaft in Lissabon, verbrachte den September und Oktober in seiner Heimat in der Nähe von Fatima. Er schreibt über seine Eindrücke vom 13. September: Nach Schätzung mancher waren 50.000 Menschen anwesend³. Am 13. Oktober sah er einen Rauch (obwohl kein Feuer zu finden war). Er schildert dann seine Eindrücke vom Sonnenwunder.

Doc. 5 (vom 6. 7. 24) bringt die Bitte des Bischofs von Leiria an den Bischof von Porto, ob Kommissionsmitglieder die in dessen Diözese wohnende Luzia befragen dürfen. Doc. 6 (vom 7. 7.) hält die Erlaubnis des Bischofs von Porto fest. Doc. 7 und Doc. 8 (S. 123–146) bieten die Angaben Luzias in zwei Versionen, die beide abgedruckt werden: Sie erzählt in chronologischer Reihenfolge den Verlauf der Erscheinungen. Angewidert ist der Leser immer wieder von der Grausamkeit des liberalen säkularistischen Administrators, der am 13. August die Kinder gefangen setzte und aus ihnen das Geheimnis herauspressen wollte, indem er ihnen die Verbrennung androhte. Als Francisco beim Verhör an die Reihe kam, sagt man ihm, Jacinta sei bereits verbrannt. Die Kinder hatten trotzdem, wie Luzia berichtete, keine Angst. Die am 13. Oktober von der Erscheinung gemachte Zusage, dass der Krieg heute zu Ende ging (a guerra acaba hoje) wird von Luzia als möglicher Irrtum ihrerseits anerkannt, denn zu Hause hätte Jacinta ihr gesagt, es wäre vom Ende innerhalb eines Jahres die Rede gewesen. Zwischen den beiden Versionen besteht wohl kein inhaltlicher Dissens.

Das beigelegte Doc. A vom 23. 11. 1922 geht auf die Aufforderung des Hirtenbriefes von 1922 zurück, eigene Beobachtungen mitzuteilen. J. A. Marques hat deshalb einen Brief an den Promotor da Fé da Comissão Canónica geschickt. Er nahm seit dem 13. Juni an den Erscheinungen teil. Anfangs war er völlig skeptisch. Seine Schilderungen hängen am Äußeren (Wetter, Zahl der Interessierten). Am 13. September sieht er den Pfarrer von Santa Catarina da Serra, der zunächst gesteht, nichts zu sehen, aber dann kniend den Rosenkranz betet. »Er scheint mir der erste Diener der Kirche zu sein, der in Gemeinschaft an jenem gesegneten Bezirk gebetet hat.« Beeindruckend sind immer wieder die Schilderungen vom 13. Oktober: Nach Monaten der Dürre regnete es in Strömen; die Leute kamen in Scharen. Beim Sonnenwunder waren alle trocken. Obwohl Ign. Antonio Marques das alles sah, blieb er skeptisch »der Klugheit der Heiligen Kirche folgend« (S. 152). Er berichtet dann von einer Erkrankung, bei der die Ärzte den sicheren Tod prognostiziert haben. Überraschend wurde er, der keine Medikamente einnehmen konnte, auf die Fürbitte von Nossa Senhora do Rosario da Fátima geheilt. – Dr. Carlos de Azevedo Mendes (Doc. B) war von der Einfachheit und der Klarheit der Aussagen der Seherkinder ganz

² Es scheint sich nicht um die Engelserscheinung von 1916 zu handeln.

³ Er dürfte hier wohl an den 13. Okt. gedacht haben.

überwältigt, aber von den Ereignissen am 13. September in der Cova da Iria enttäuscht: Er sah nichts. Entgegen seines Vorsatzes ging er aber am 13. Oktober nach Fatima, erlebte o espetáculo indisciplinável, das Sonnenwunder, war aber noch mehr von der Aufforderung Luzias zur Buße erschüttert.

III. Der Kommissionsbericht

Vom 13. 4. 1930 stammt der offizielle Bericht der Kommission (Doc. 9; S. 159–258). Die lange Zeit seit der Einsetzung der Kommission bis zum Abschluss ihrer Untersuchungen ist einerseits in der anderweitigen Überbeanspruchung von Dr. Formigão begründet, andererseits sind in der Voz da Fátima die Fragen allmählich abgeklärt worden; in gewisser Weise wurden im Abschlussbericht nur die Einzelartikel dieser Zeitschrift und andere Veröffentlichungen zusammengefasst.

Nach einem kurzen Überblick über die Ereignisse wird zugunsten der Echtheit einmal die Lauterkeit der Seherkinder hervorgehoben (Sinceridade dos videntes e verdade das suas declarações). Die Seher waren uneigennützig, haben nicht von sich aus gesprochen, sondern nur auf Fragen und Nachfragen geantwortet (eine Haltung, die Wichtigtuern fremd wäre) und haben sich wegen der zudringlichen Frager versteckt; sogar eingesperrt wurden sie.

Auch aus der Stimmungslage vom 13. Mai kann die Erscheinung nicht hergeleitet werden. Das Naturell der Kinder neigte nicht zu Halluzinationen. Auch durch einen religiösen Unterricht konnten sie nicht auf solche Erwartungen gebracht worden sein, denn Luzia war z. B. religiös so wenig unterwiesen, dass sie Maria über Gott gestellt hat. Die Kinder hätten beim Gebet einen zerstreuten Eindruck gemacht; es schien ihnen ihre Auszeichnung gar nicht voll zu Bewusstsein gekommen zu sein. Die Seher waren zudem in jeder Hinsicht natürlich, wie die übrigen Kinder, und keineswegs für Einbildungen prädisponiert. Halluzinationen treffen ferner im Gegensatz zu den Vorhersagen der Kinder nicht ein. Gerade die angekündigten, von Tausenden wahrgenommenen Phänomene vom 13. Oktober belegen die Echtheit der Erscheinung. Nach den Erscheinungen wurden die Kinder nicht eingebildet, stolz und aufsässig, sondern demütig und gelehrig. Auf alle Fälle könne eine Halluzination keine Wunder hervorbringen.

Die Kommission fand das Zusammentreffen des 13. Mai mit dem Weihetag der Kirche Santa Maria dos Martires – die Kirche steht in Zusammenhang mit dem Befreiungskampf Portugals von der Maurenherrschaft – eine übernatürliche Bestätigung: É de certo permitido ver em tão singular coincidência mais um indicio da sua sobrenaturalidad. Ferner wird das übernatürliche Phänomen einer Ekstase für Luzia bezeugt. Ebenso wird das überraschend reichlich fließende Wasser in dieser früher wasserarmen Gegend hervorgehoben: eine Parallele zur Quelle in Lourdes.

Interessant sind die Ausführungen über Luzias Eltern. Der Vater wehrte sich mit allen Mitteln, freilich vergeblich, gegen den Ansturm der Menge, die seinen Weidegrund zertrampelten. Er starb ein Jahr nach den Erscheinungen, ohne an ihre Übernatürlichkeit zu glauben. Die Mutter war fromm und sorgte für ein religiöses Leben

ihrer Kinder (fünf Töchter, einen Sohn, die älter waren als Luzia). Anfänglich glaubte sie nicht an die Erscheinungen und behandelte Luzia sehr streng, auch als Lügnerin, wohl aus Angst vor der Schande, wenn sich die ganze Angelegenheit als unwahr herausstellen würde. Doch wusste sie die Auszeichnung zu schätzen, wenn tatsächlich ihre Tochter der Erscheinung gewürdigt worden wäre. Später war sie von der Echtheit überzeugt. Das Bild, das hier von der Mutter gezeichnet wird, scheint objektiver und günstiger zu sein als das von Luzia in ihren Erinnerungen gezeichnete. Die Eltern der beiden anderen Seherkinder hatten bei allen einen sehr guten Ruf. Sie haben nie an der Aufrichtigkeit ihrer Kinder gezweifelt; höchstens einen Irrtum hielten sie für möglich.

Anschließend wird das Leben und Sterben Franciscos charakterisiert, ebenso wird vom Sterben Jacintas berichtet. Ein Arzt veranlasste ihre Verlegung nach Lissabon, um sie zu operieren. Das Mädchen erklärte, ihr sei die Gottesmutter erschienen und habe ihr gesagt, sie werde sterben. Die Operation hielt Jacinta für überflüssig. Sie wurde trotzdem operiert. Jacinta zeigte vor dem Sterben große Geduld und warnte vor Leichtfertigkeit in Bezug auf das ewige Heil und mahnte zur Buße. Die beiden letzten Abschnitte sind Abdrucke zweier schon früher erschienener Artikel.

Des weiteren wird auf den großen Zulauf der Leute verwiesen. 1929 wurde in der Zeitschrift »Katholische Kirchenblatt-Korrespondenz« von 300.000 Besuchern am 13. Mai berichtet⁴. Die Zahl der Pilger übertraf jene von Lourdes.

Weiterhin folgen Wiederabdrucke über die Widerstände oder die Opposition des Klerus. Die Mehrheit des Klerus begegnete dem Phänomen Fatima mit Gleichgültigkeit oder sogar starker Distanzierung. Wer an die Echtheit der Erscheinung glaubte, wurde mit Worten Jesu der Wundersucht bezichtigt. Ein Abt beglückwünschte die katholische Zeitung zu ihrer ablehnenden Einstellung, weil sie die gute Lehre verteidige. Der Pfarrer von Fatima fühlte sich nach der Gefangennahme der Kinder bedroht, weil man ihm ein Komplott mit dem Administrator vorwarf; er verteidigte sein Fernbleiben vom Erscheinungsort. Die Priester, die die Kinder aufsuchten, waren von ihnen am meisten gefürchtet. Doch gab es auch Priester mit abwartendem Wohlwollen: Wie wird die Kirche entscheiden? Das Volk beklagte sich, von den Priestern allein gelassen zu werden. Diese Haltung ist kein Ruhmesblatt für den Klerus, auch wenn dadurch dem Vorwurf des Priesterbetrugs der Boden entzogen wurde. Dieser Vorwurf wurde jedoch von den liberalen und freimaurerischen Kräften trotzdem erhoben.

Die Ablehnung scheute vor Gewaltsamkeiten und Attentaten nicht zurück: In der Nacht vom 23. zum 24. Okt. 1917 wurden die vom Volk am Erscheinungsort niedergelegten Weihegaben geraubt und am nächsten Tag in einer Art sakrilegischen Prozession mit Billigung der liberalen, freimaurerischen religionsfeindlichen Behörden durch die Straßen getragen. Ebenso wurde 1922 in Fatima ein Bombenattentat verübt. Diese Attacken brachten den Urhebern beim Volk aber keine Sympathie ein. Von der Verfolgung der Kinder und verschiedenen Schikanen, um in den ersten Jahren die Feier des Dreizehnten zu verhindern, wird dann berichtet: Das Volk wusste sich durchzusetzen.

⁴ S. 189.

Von Luzias Profess wird dann berichtet, ebenso von der raschen Ausbreitung der Verehrung der Nossa Senhora de Fátima in Portugal, den nahen Inseln und den überseeischen Besitzungen. Bis 1930 war die Verehrung nicht nur in Europa bekannt, sondern auch in China und Japan. Vor allem aber sind die geistigen Bekehrungen zu nennen. Der Beichtandrang an den 13. ist überwältigend: Falle Lourdes durch die physischen Heilungen auf, so Fatima durch die geistlichen. – Dann wird auf den religiösen Niedergang seit Abschaffung der Monarchie im Jahr 1910 hingewiesen. Die Erscheinungen in Fatima brachten die Wende: »Glücklich das Land, das in der vielleicht schmerzlichsten und tragischsten Stunde seiner geschichtlichen Existenz Gegenstand der barmherzigen Liebe des Herzens der Mutter Gottes wurde, der es vom Abgrund rettete, in den es zu fallen drohte«⁵. – Erwähnt wird auch eine positive Geste von Pius XI. zugunsten der Echtheit im Jahr 1929; dadurch wurde auch der letzte skeptische Bischof Portugals umgestimmt.

Ein schwieriges Problem, das zweifellos die Übernatürlichkeit der Erscheinung hätte erschüttern können, ist das von Luzia auch einige Tage später eindeutig bestätigte Wort, dass die Erscheinung am 13. Oktober 1917 gesagt hat: Der Krieg geht heute zu Ende. Die Kommission handelt das Problem ausführlich ab: Eine dargebotene Lösung ist, das »heute« im weiten Sinn, wie an manchen Stellen des Alten Testaments, oder im Sinn von: in Kürze, zu verstehen. Die andere Lösung: Hoje (heute) bedeute »jetzt«, »in dieser Zeit«, denn ein wörtliches Verständnis hätte ein direktes Wunder Gottes vorausgesetzt, denn der Krieg war noch in seiner heißesten Phase. Die dritte Lösung: Der »Krieg« bezieht sich vor allem auf den Religionskrieg in Portugal, der zur Vertreibung mehrerer Bischöfe, zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl und zur Enteignung der Kirche und zum Verbot öffentlichen Kultes geführt hat; tatsächlich trat im Dezember 1917 eine Änderung der Lage ein. Ein weiterer Vorschlag: Die Erscheinung hätte das Kriegsende an die Bedingung geknüpft, dass die Menschen sich bekehren; Luzia hätte sich getäuscht, indem sie die Mitteilung im absoluten Sinn verstanden hätte. Dazu werden Beispiele aus der Bibel und dem Leben Heiliger herangezogen. Ferner wird noch auf Verhandlungen für einen Friedensschluss verwiesen. Schließlich habe Luzia bei ihrer Vernehmung eine bedingte Zusage, wie sie Jacinta verstanden habe, eingeräumt. Wäre eine dieser Erklärungen voll überzeugend, hätte es nicht dieser sechs Vorschläge bedurft!

Ab 1928 wurde die Basilika gebaut – zur Grundsteinlegung war eine halbe Million anwesend; wo heute Hunderte von Häusern stehen, stand 1917 noch kein einziges Gebäude. Ein weiterer Abschnitt gilt der Rauchwolke, die von vielen Zeugen gesehen wurde (auch im August, als die Kinder gefangen waren). Die Wolke ging von der Steineiche aus, umgab die Seherkinder und hatte eine Höhe von über sechs Meter. Der Rauch blieb nur einige Sekunden, verschwand und war nach einiger Zeit wieder sichtbar.

⁵ S. 221.

Nochmals wird dann das Sonnenwunder angesprochen. Es war vorher angekündigt. Deshalb der große Zulauf vom 13. Oktober. Einige Schilderungen werden wiedergegeben⁶.

Hernach werden noch die Publikationen über Fatima aufgezählt, ebenso wird auf die verschiedenen Andachtsformen hingewiesen, die in Fatima heimisch geworden sind (Euchar. Anbetung, Kerzenprozession, Krankensegnung usw.) und auf apostolische Gemeinschaften, die sich auf die drei Anrufungen vom 13. Oktober berufen. Ebenso wird an 17 wunderbare Heilungen erinnert.

An dieses Relatorio da Comissão Canónica, das von Dr. Manuel Nunes Formigão verfasst wurde, wurde eine Stellungnahme zum »großen europäischen Krieg«, d. h. zum angeblichen Ende des Krieges am 13. Oktober angehängt. Luzia habe sich getäuscht, insofern sie die Mitteilung der Erscheinung im absoluten Sinn verstanden hat; sie war aber konditioniert: Der Krieg nimmt ein Ende, falls sich die Menschen bekehrten. Es wäre wie Jonas zu verstehen, der absolut angekündigt hat, dass Ninive in 40 Tagen zerstört würde; jedoch stand diese Ankündigung tatsächlich unter dem nicht ausdrücklich genannten Vorbehalt, dass Ninive sich nicht bekehre. In ähnlicher Weise hätte der hl. Leonardo de Pôrto Mauricio den Weltuntergang angekündigt und sogar einen Toten erweckt, der ihm dies bestätigte. Jedoch Europa bekehrte sich.

Doc. 10 ist das Protokoll über die Abschlussitzung am 13./14. 4. 1930. Es wird festgehalten, dass der von Dr. Formigão angefertigte Bericht von den Kommissionsmitgliedern gelesen und diskutiert wurde. Er wurde por unanimidade gebilligt, außer dem Abschnitt 23 über den europäischen Krieg, der überarbeitet und durch den Anhang ersetzt wurde.

Im Anhang (S. 277–372) wurden noch 17 Berichte über wunderbare Heilungen vorgelegt, die im eigentlichen Kommissionsbericht nur erwähnt waren. Es handelt sich um Kranke, die medizinisch bereits aufgegeben waren und auf die Fürbitte der Nossa Senhora da Fátima geheilt wurden. Die jeweiligen Krankheiten werden klar beschrieben, ärztliche Atteste über die Krankheit und den Befund der Heilung sind beigefügt.

⁶ Ein Augenzeuge schreibt (S. 234): »Am dreizehnten Oktober, in Gegenwart von ca. 70.000 Menschen aus allen sozialen Klassen und Ständen und aus allen Orten des Landes, nach dem Ende des Gesprächs zwischen Luzia und der Erscheinung, die ihr erklärt, sie sei die Herrin des Rosenkranzes, empfahl die Seherin den Umstehenden, zur Sonne zu schauen. Das Firmament war restlos bewölkt. Es regnete in Strömen. Wie sich wie durch einen Zauber plötzlich die Wolken aufrissen und die Sonne am Zenit mit all ihrer Strahlkraft erschien und sich taumelnd um sich drehte, wie das schönste künstliche Feuerrad, das man sich vorstellen kann, das nacheinander alle Farben des Regenbogens annahm und sie in Richtung Erde warf, Spiegelungen des Lichtes mit einer überraschenden Wirkung! Dieses erhabene und unvergleichliche Schauspiel, das sich in drei verschiedenen Folgen abspielte, dauerte etwa 10 Minuten. Die unzählige Menge, überwältigt durch die Erfahrung eines derartigen wunderbaren Ereignisses, warf sich auf die Knie, das Glaubensbekenntnis, ein Ave Maria oder ein Akt der Reue kam aus aller Mund hervor und die Tränen, Tränen der Freude, der Dankbarkeit und der Reue benetzten alle Augen.«

IV. Die oberhirtliche Bestätigung

Doc. 11 gibt den Hirtenbrief (S. 263–276) des Bischofs vom 13. 10. 1930 wieder, der die Echtheit anerkannte (*Carta pastoral sobre o Culto de Nossa Senhora da Fátima*). Bischof José Alves Correia da Silva übernahm nicht einfach die zentralen Argumente der Kommission, sondern war um eine eigenständige Begründung bemüht. Der Bischof beginnt sein Schreiben mit dem Hinweis, dass Gott seine Kinder genauso wenig im Stich lässt wie ein guter Hausvater seine Frau und Kinder. In der Fülle der Zeit ist Gottes Sohn Mensch geworden und hat am Kreuz gelitten. Bei diesem Erlösungswerk wollte Gottes Sohn seine Mutter aktiv teilnehmen lassen. Nach Joh 19,27 hat Jesus seine Jünger seiner Mutter anvertraut und ihnen Maria zur Mutter gegeben. Maria hat die Aufgabe der alttestamentlichen Propheten übernommen: Sie ruft zu Buße und Umkehr, so in La Salette, Lourdes und neuerdings auch in Fatima. In der Erscheinung Mariens, so lässt sich zunächst zusammenfassen, wirken die geschichtliche Erscheinung und die Sorge Gottes in seinem Sohn fort, aber doch nicht in der Form einer neuen Offenbarung, sondern in der prophetischen Mahnung zur Umkehr. Maria übt dabei die ihr von Jesus übertragene Sorge für seine Jünger aus.

Nach 1 Kor 1,26ff wählt Gott das Kleine und Verächtliche dieser Welt aus, um die Starken und Weisen zu beschämen. Dies sieht man an den ungebildeten Aposteln und u.a. auch am Hirtenmädchen Bernadette Soubirous. Entsprechend sind auch in Fatima der Erscheinungsort unscheinbar und die Seherkinder einfache, wenig ausgebildete Hirtenkinder. Sie hatten kein Interesse an persönlichen Vorteilen. Das gilt auch für die Eltern dieser Kinder. Die Antworten der Kinder waren klar, genau und ohne Widersprüche; sie verdienen Glauben.

Von den äußeren Umständen erinnert der Bischof an die Rauchsäule und das Sonnenwunder, das vorher angekündigt war. Deshalb seien auch so viele Leute gekommen. Das Phänomen nahmen nicht nur die Anwesenden wahr, sondern auch kilometerweit Entfernte; eine Massenillusion sei deswegen ausgeschlossen. Auch die Tatsache der Verfolgung wird als übernatürliches Echtheitszeichen erwähnt. Der Glaube an die Echtheit war jedoch stärker als alle Angriffe. Eine Erfindung des Klerus konnte die Erscheinung nicht sein, zumal anfänglich den Priestern die Teilnahme verboten war. Schließlich sei die schnelle Ausbreitung des Glaubens an die Erscheinung und der religiöse Aufschwung hervorzuheben. Maria, das Heil der Kranken und die Zuflucht der Sünder, hat sich den physisch und seelisch Kranken als Mutter der Barmherzigkeit erwiesen.

So werden die Erscheinungen für glaubwürdig und die Verehrung der Nossa Senhora da Fátima für erlaubt erklärt.

V. Abschließende Reflexionen

Marienerscheinungen gehören nach unbestrittener theologischer Lehre nicht zum depositum fidei und sind für den Gläubigen nicht zustimmungspflichtig in dem Sinn,

dass sie mit einer *fides divina et catholica* anzunehmen sind⁷. Sie sind mit einer *fides humana* anzunehmen, die sicherlich einen hohen Grad von Zuverlässigkeit erreichen kann, aber trotzdem den Rahmen menschlicher Irrtumsmöglichkeit nicht verlässt⁸. Die Untersuchung der Echtheit einer Erscheinung verdient demnach die Glaubwürdigkeit, die einer umsichtigen und gewissenhaften Prüfung zusteht; die notwendige Umsicht wird zweifellos durch eine Kommission erhöht, die das Pro und Contra zur Sprache kommen lässt.

Welches theologische Gewicht kommt dann der Entscheidung des Lehramts, konkret: des Bischofs, zu? Das Lehramt ist vor allem aufgerufen, die Glaubensgemäßheit der Botschaft festzustellen und widrigenfalls dagegen einzuschreiten. Darüber hinaus hat der Bischof eine Fürsorgepflicht für alle Gläubigen, von denen sich nicht jeder ein eigenes Urteil über die Echtheit bilden kann; sie sollen vor Täuschung und Irrtum geschützt werden. Insofern schließlich von der Kirche eine Billigung und eine aktive Beteiligung (Bau einer Kirche, Gottesdienste, Beichtgelegenheit usw.) erwartet werden, muss ihr auch das Recht einer Prüfung zuerkannt werden, denn eine leichtfertige Anerkennung einer angeblichen Erscheinung würde die Kirche selbst desavouieren.

Eine Untersuchungskommission hat die Aufgabe, die Gründe für und gegen die Echtheit zu prüfen und dann einen Bericht vorzulegen, der eine Entscheidung des Bischofs vorbereitet. Diese Entscheidung soll transparent sein, d. h.: Der Gläubige soll in seiner *fides humana* die Entscheidungsschritte nachvollziehen und als glaubwürdig übernehmen können. Es kann sein, dass er die Gründe im Einzelnen anders gewichtet oder sogar zu einem entgegengesetzten Ergebnis kommt. Dies ist ihm nicht verwehrt (außer in Fragen, die den Glauben betreffen!), falls er bei gründlicher Prüfung meint, zu einem anderen Ergebnis als der Bischof kommen zu müssen, nicht die Möglichkeit der Erscheinung grundsätzlich leugnet und nicht von einer Besserwiserei bestimmt ist. Es darf erwartet werden, dass die Entscheidung⁹ des Bischofs gründlich ist und deshalb bei nüchtern urteilenden Gläubigen auch Zustimmung findet, m. a. W.: dass der Bischof seiner Fürsorgepflicht in gewissenhafter Weise nachkommt.

Die erwünschte Transparenz wurde durch den Kommissionsbericht und den Hirtenbrief hergestellt. Zwar hätte die Argumentation der Kommission konkludenter

⁷ Vgl. DH 3011 (Vaticanum I): »Mit göttlichem und katholischem Glauben ist also das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche ... als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.«

⁸ Vgl. C. Truklar, *Principia theologica de habitudine Christiana erga apparitiones: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariol.-Mar. Romae anno MCMLIV celebrati*, Rom 1956, 12f.

⁹ Die Entscheidung will in keinem Fall eine unfehlbare Garantie für die Übernatürlichkeit der Erscheinung geben, sondern im Fall der Approbation nur besagen, dass der Inhalt nicht gegen Glaube und Sitte der Kirche verstößt, dass er veröffentlicht werden kann und dass auf rein natürlicher Ebene hinreichend Gründe bestehen, eine übernatürliche Verursachung mit menschlichem Glauben anzunehmen (vgl. H. Lais, *Erscheinungen*: ML 2, 395–398; A. Ziegenaus, *Die Marienerscheinungen im Leben der Kirche*; ders. [Hrsg.], *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche*, Regensburg 1995, 7–11; ders., *Kriterien für die Glaubwürdigkeit. Zur Prüfung der Echtheit von Marienerscheinungen*: ebd. 167–182). Neben der Approbation gibt es eine kirchliche Ablehnung (kein übernatürlicher Charakter) und einen kirchlichen Nichtentscheid, wo eine klare Stellungnahme pro oder contra unmöglich erscheint.

durchgegliedert werden können; nicht selten wurden kompakte, schon früher veröffentlichte Berichte in die Gesamtbegründung eingefügt, mehr additiv als integrativ, aber die Gründe liegen offen da: Das entscheidende Gewicht wurde auf die Aussage Luzias gelegt, zu Recht, denn diese Seherin war noch die einzige übrig gebliebene Vermittlerin der Botschaft an die Menschen. Insofern ist nicht nur ihre Aussage, sondern auch ihre persönliche Glaubwürdigkeit wichtig. Deshalb besitzt auch ihre Ordensprofess Zeugniswert. Wer einer solchen Erscheinung gewürdigt wurde, ist dadurch zutiefst gezeichnet. Katharina Labouré und Bernadette Soubirous sind nach einem erfüllten Ordensleben heilig gesprochen worden. Die beiden früh verstorbenen Seher von Fatima sind selig gesprochen worden. Wo sich im Leben eines Sehers nichts ändert, besteht zu Recht eine gewisse Skepsis an der Echtheit der Erscheinung! Dieses Argument sei auch in Hinblick auf angebliche Erscheinungen in letzter Zeit bedacht, obwohl das Verhalten der Seher – siehe La Salette! – allein noch nicht hinreichende Gründe pro oder contra Echtheit ist.

Als Problem wurde zu Recht der nicht am 13. Oktober zu Ende gegangene Krieg empfunden. Der Weg Formigãos, gleich ein halbes Dutzend Lösungen anzubieten, macht eher skeptisch. Die Kommissionsmitglieder haben das empfunden; man hätte die Lösungen Formigãos aus dem offiziellen Kommissionsbericht herausnehmen müssen. Auch die Lösung der Kommission kann nicht recht überzeugen: Fakt ist, dass Luzia (und anfänglich wohl auch Jacinta) von der Beendigung des Krieges am 13. 10. überzeugt war. Die Diskrepanz zwischen dem tatsächlichen Kriegsverlauf und den tatsächlichen Aussagen Luzias sollte man nicht durch Umdeutungen dieser Aussagen zu beseitigen versuchen. Man soll nicht mit dem Verweis auf Jonas Luzia eine ihr fremde Aussage unterschieben. Vielmehr empfiehlt es sich davon auszugehen, dass die Echtheit nicht durch ein einziges »schlagendes« Argument bewiesen werden kann, sondern eine Vielfalt von Indizienbeweisen herangetragen werden müssen, von denen jeder allein kein großes Gewicht haben muss, wohl aber viele zusammen – wie viele schwache Fäden zusammen ein starkes Tau ergeben –, dann kann ein Indiz zwar schwach sein oder sogar als Gegenindiz wirken, aber in der Regel¹⁰ nicht die vielen anderen Indizien in ihrer Konvergenz erschüttern.

Im Rahmen eines solchen Konvergenzbeweises kommt also der persönlichen Lauterkeit und der Glaubwürdigkeit der Seherkinder, die durch Luzias Ordenseintritt noch verstärkt wurde, ein großes Gewicht zu. Dann werden zu Recht die Rauchphänomene und vor allem das vorher angekündigte, deshalb erwartete und von den Anwesenden am 13. Oktober erlebte Sonnenwunder als wichtige Gesichtspunkte zu würdigen sein. Ein weiteres Echtheitsindiz sind die moralischen Wunder, d.h. die Bekehrung vieler Einzelner und die Ausstrahlung Fatimas (und seiner Botschaft) auf Portugal und die ganze Welt; dies noch dazu in kurzer Zeit und trotz energischen Widerstands der säkularistischen Zeitströmung. Schließlich sind die genannten Heilungswunder ein beachtenswertes Echtheitsindiz. Diese Indizien untermauern in ih-

¹⁰ Natürlich kann ein starkes Gegenindiz – etwa ein klares Alibi – viele Einzelindizien erschüttern, aber der Aussage zum »heute« eintretenden Kriegsende kommt nicht ein solches entscheidendes Gewicht zu.

rer Gesamtheit die Echtheit so stark, dass sie nicht durch das Problem »Kriegsende« erschüttert werden kann.

Der Bischof bringt in seinem Hirtenbrief noch einen zusätzlichen Gesichtspunkt, nämlich dass von der Mutter der Jünger ihres Sohnes durchaus eine aktive Sorge für ihre Kinder erwartet werden kann. Er unterstreicht auch, dass das kilometerweit wahrgenommene Sonnenwunder eine Massen-Illusion und -Suggestion ausschließt. Wie die Kommission wertet er auch die Reaktion der Gegner, die Verfolgung, als positives Indiz. Die Bedeutung der Erscheinung sieht der Bischof in der Fortführung des Alttestamentlich-Prophetischen.

Hinsichtlich der Prüfung und Anerkennung der Echtheit sind zwei Persönlichkeiten besonders hervorzuheben. Einmal Dr. Formigão, der schon 1917 die Kinder verhört hat und praktisch die Federführung beim Kommissionsbericht innehatte. Schon 1921 regte er die Einsetzung eines Untersuchungsausschusses an und teilte seine persönliche Überzeugung von der Übernatürlichkeit der Ereignisse mit. Freilich hat der überbeschäftigte Mann dann den Abschluss der Untersuchung stark verzögert und viel aus dem Gedächtnis zitiert, wo ein exakter Quellennachweis wünschenswert gewesen wäre. Im kritischen Apparat wird von den Herausgebern des Bandes darauf verwiesen (vgl. S. 11). Dann der Bischof José Alves Correia da Silva. Im August 1920 hat er die neu gegründete Diözese übernommen; zeigte er sich im September noch reserviert gegenüber den Ereignissen in Fatima (vgl. S. 5), veranlasste er bereits im Oktober den Kauf des Geländes von Cova da Isia, der dann im September 1921 mit den Spenden von Pilgern vollzogen wurde. Er dachte bereits an den Bau einer Basilika, die der Krönung Mariens geweiht sein sollte (vgl. S. 23). Mit dem Weitblick verband sich auch der angesichts des Widerstands der säkularisierten Umwelt erstaunliche Mut, den der Bischof in seinem Hirtenbrief von 1922 erkennen lässt (vgl. oben I). Schon vorher hatte er Gottesdienste und die Spendung des Bußsakraments in der Cova da Isia erlaubt. Die anfängliche Zurückhaltung und der Weitblick (etwa beim Kauf des Grundstücks), die allmähliche Genehmigung von »offiziellen« kirchlichen Veranstaltungen, die Einsetzung des Untersuchungsausschusses mit der Aufforderung zum Mut zur Wahrheit belegen die klug abwartende und doch aktive Offenheit, m. a. W.: den Realismus des Bischofs. Obwohl der Untersuchungsausschuss mit Dr. Formigão – entgegen bischöflicher Mahnungen – lange auf das abschließende Urteil warten ließ, hat er in Geduld gewartet. Der Bischof war für Fatima ein Glücksfall, denn trotz des Widerstands der Behörde ist er den Weg der nahe liegenden Ausweidlösung, eine Gebetsstätte zu errichten und die Echtheitsfrage für offen zu erklären, nicht gegangen.

Freilich darf man bei nüchterner Betrachtung abschließend konstatieren, dass »Fatima« nach dem Sonnenwunder und den bornierten Reaktionen der liberal-freimaurerischen Behörden fast wie ein Selbstläufer wirkte. Die Begeisterung des Volkes war nicht mehr zu bremsen, auch durch die Polizei nicht. So wurde der anfänglich skeptische Klerus durch das Volk mitgerissen, so dass sich immer mehr Priester unter das Volk mischten und an den Erscheinungstagen und später an den Rosenkranzgebeten teilnahmen. Das Volk fragte die Priester, mit welchem Grund sie sich so zurückhielten. Die Erlaubnis der Messfeier durch den Bischof stellte auch ei-

ne Wende in der Kirche dar. Vor der öffentlichen Anerkennung der Echtheit am 13. Oktober 1930 war spätestens 1928, vielleicht schon 1923 die Echtheit *via facti* – auch vom Bischof – akzeptiert.

Der zweite Dokumentationsband gibt einen hervorragenden Einblick in den Stand der 20er Jahre. Da der portugiesische Text kaum ins Deutsche übersetzt werden wird, wurde etwas ausführlicher berichtet. Die Thematik Mariensamstag und Unbeflecktes Herz Mariä spielt noch keine Rolle. Wenn Luzia in den Erinnerungen davon spricht, fragt sich, ob die Thematik tatsächlich zu den Geheimnissen gehörte oder durch die Erscheinungen in Pontevedra (1925) und Tuy (1929) erst angestoßen wurde¹¹.

¹¹ Vgl. A. Ziegenaus, *Das sog. Problem*, 77.

Pastorale Themen

Spieker, Manfred: Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, Paderborn: Schöningh 2000, 260 S., ISBN 3-506-78622-9, DM 48,00.

1. Manfred Spieker, Professor für christliche Soziallehre an der Universität Osnabrück, ist kein Unbekannter für diejenigen, die den seit Jahren andauernden Konflikt um die Mitwirkung der kirchlichen Beratungsstellen an der Durchführung des Abtreibungsgesetzes verfolgt haben. Er hat sich mehrmals in Tageszeitungen und Fachzeitschriften über diesen Konflikt zu Wort gemeldet, der wie kein anderes Ereignis im 20. Jahrhundert die Kirche hierzulande erschüttert und gespalten hat. Sein Buch ist die bisher umfassendste Untersuchung einer tragischen Verwicklung in die herrschende Kultur des Todes, aus der die Ortskirche nur deshalb befreit werden konnte, weil der oberste Hirte der Kirche in einem geduldrigen Dialog und durch wiederholte, taktvolle Weisungen ihr die Hand gestreckt hat.

Ursachen und Verlauf des Konflikts unter den Bischöfen, unter den Gläubigen und zwischen Bischöfen und Papst sowie zwischen Bischöfen und Gläubigen werden ausführlich dargelegt, dokumentiert und reflektiert: zuerst die »rechtlichen Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs« und dann »die Position der katholischen Kirche«. Innerhalb jedes Teiles ist die Darlegung chronologisch geordnet und nach Themen gegliedert. Konsequenz daraus ist, daß mehrmals dieselben Fakten und Probleme einmal in ihrem juristischen Aspekt und ein anderes Mal in ihrer Relevanz für die Kirche besprochen werden. Ein dritter Teil geht auf die mehrfache Bedeutung des Beratungsscheins und auf die politische Dimension des Konflikts ein.

2. Der erste Teil geht der Geschichte nach, wie es dazu kam, daß § 218 StGB, welcher jede Abtreibung unter Strafe stellte, 1974 durch eine Fristenregelung ersetzt wurde. Besondere Bedeutung kommt dem ersten Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu, das dieses Gesetz verwarf und eine Reihe von Leitsätzen formulierte, die deutlich das Recht auf Leben der Leibesfrucht über das Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren stellten, zugleich aber ein verhängnisvolles Prinzip der Unzumutbarkeit für die Schwangere billigten, das ihrer Entscheidung zur Abtreibung den Rang einer achtenswerten Gewissensentscheidung zuerkannte (31).

Die darauffolgende Neufassung von 1976 als Indikationsregelung blieb bis 1993 in Geltung. Zwei Kennzeichen des Gesetzes sind eigens zu erwäh-

nen: Eine Notlagenindikation, die sich bald zum Ersatz für die verbotene Fristenregelung entwickelte (32), und eine verknappte Fristenregelung im § 218 Abs.3, Satz 2 (134). Beide Kennzeichen hatten als Konsequenz, daß die Beratung, die eine der notwendigen Voraussetzungen für eine »legale« Abtreibung darstellte, eine größere Bedeutung bekam, als sie bloß aufgrund der Indikationsregelung hatte. Nichtsdestotrotz entschieden sich die Bischöfe, eigene, vom Gesetz vorgesehene, Beratungsstellen zu übernehmen, und sie blieben bei dieser Mitwirkung trotz der sich im Laufe der Jahre mehrenden Einwände, und obwohl auch die neue Regierungskoalition (1982) keine ernsthaften Anstrengungen zur Verbesserung des Gesetzes unternahm (41).

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf der Periode zwischen 1990 und 1995, als infolge der Wiedervereinigung die unterschiedlichen Abtreibungsregelungen in beiden Teilen Deutschlands eine Novellierung unumgänglich machten. Für die Befürworter einer völligen Liberalisierung bedeutete dies die willkommene Gelegenheit, ihr Ziel durch eine im Juni 1992 auch mit Hilfe einiger CDU Abgeordneten verabschiedete Fristenregelung mit Beratungspflicht zu verwirklichen. Ein zweites Urteil des Bundesverfassungsgerichts verwarf zwar wesentliche Teile des Gesetzes, hielt aber zugleich für verfassungsrechtlich nicht verwehrt, den Schutz des ungeborenen Lebens auf die Beratung der Frau zu legen und dabei auf Strafdrohungen und Indikationen zu verzichten (75). Damit gab es grünes Licht für das sog. »Beratungskonzept«, das die Verfügung über das Leben des ungeborenen Kindes in den ersten drei Monaten der Mutter anheimstellt. Ein solcher Paradigmenwechsel vom strafrechtlichen Schutz zum Schutz durch Beratung, bemerkt der Vf, hebt das für den Rechtsstaat konstitutive Gewaltverbot für Privatpersonen auf (81).

Spieker analysiert dann das 1995 verabschiedete Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz in seinen wichtigsten Bestimmungen: die Gewährung einer absoluten Autonomie der Frau, die Ausrichtung auf eine bloß pauschale Verteidigung des Lebensrechtes, die zwei neuen Indikationsregelungen, die die Abtreibung als nicht rechtswidrig machen, die Beratung, bei der die durchaus positiven Bestimmungen von § 219 StGB durch die Ausführungsbestimmungen des SchKG praktisch annulliert werden und den Schwangerschaftsabbruch als Staatsaufgabe.

3. Von noch größerem Interesse für einen Katholiken dürfte der zweite Teil sein, in dem der Vf

zeigt, welche Position die Kirche im Laufe der Zeit gegenüber der zunehmenden Aushöhlung der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens einnahm, wobei Teile dieses Themas bereits vorher in Zusammenhang mit der Erörterung der juristischen Problematik vorweggenommen worden sind. Die Deutsche Bischofskonferenz und das ZdK haben die öffentliche Diskussion um den § 218 seit 1970 kritisch begleitet. Dies war der Fall vor allem anlässlich der vier Anläufe des Bundestages, das Abtreibungsrecht zu reformieren.

Neu für viele Leser wird es sein zu erfahren, daß Bedenken gegen die Beteiligung der Kirche auch schon vor der Novellierung des Gesetzes von 1995 erhoben wurden, sowohl in Deutschland wie auch durch die Glaubenskongregation. Es ging vor allem um die Frage, ob die vorgeschriebene Beratung in der Öffentlichkeit als Verwicklung der Kirche in das Abtreibungsgeschehen selbst und damit als Relativierung des Tötungsverbots verstanden werden könnte (133f).

Bereits zu diesem Stadium ergaben sich erste Dissonanzen mit Rom, vor allem nachdem Bischof Lehmann das Amt des Vorsitzenden der Bischofskonferenz übernommen hatte. Schon damals wurden fast nur Befürworter der Mitwirkung der Kirche zu den Verhandlungen mit Rom berufen, vor allem Theologen, die die Frage nach der *cooperatio in malum* lediglich auf der Basis der Intention des Mitwirkenden beurteilen; und schon 1990 griff Bischof Lehmann zu dem Argument, daß ein Verzicht auf die durch die Mitwirkung mögliche Rettung ungeborener Kinder moralisch nicht zu verantworten sei (136).

Aber die Wiedervereinigung Deutschlands und die zu erwartende Reform der Gesetzgebung lenkte die Aufmerksamkeit von der Problematik der Mitwirkung am bestehenden Gesetz weg zu den Forderungen hin, die an die Politiker zu stellen waren, vor allem um jede Art von Fristenregelung abzuwehren. Hier dokumentiert der Vf genau die Schritte, die dazu führen, daß Bischof Lehmann zuerst und im Gefolge von ihm eine Mehrheit der Bischöfe und zwei Jahre später das ZdK eine radikale Wende vollzogen, bis sie nicht mehr die Position der Kirche gegen das deutsche Abtreibungsgesetz verteidigten, sondern das Beratungskonzept dieses Gesetzes gegen den Papst und eine Minderheit deutscher Katholiken, die weiterhin zur Lehre der Kirche hielten (126, 191, 196).

Die Position der Kirche, als die Wiedervereinigung die Politiker zur Novellierung der Abtreibungsregelung zwang, war zunächst eindeutig gegen jegliche Verschlechterung des Lebensschutzes, vor allem gegen die sich abzeichnende Einführung

einer Fristenregelung. Darauf konzentrierten sich die Forderungen der Bischöfe und des ZdK. Hinsichtlich Bischof Lehmanns sei hier an die bekannte Aussage vom 10. Juni 1992 erinnert, daß die Kirche sich nicht in ein Verfahren einbinden lassen könne, »das die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung zu einer wesentlichen Voraussetzung für die straffreie Tötung eines ungeborenen Menschen macht« (72). Die Bischofskonferenz und das ZdK nannten dies eine »Perversion der Beratungsarbeit«. Beide warnten davor, mit der Fristenregelung der Beratung eine »Alibifunktion« zuzuschreiben (72).

Nachdem gegen die am 26. Juni 1992 verabschiedete Fristenregelung Klage erhoben wurde, hielt Lehmann während der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz ein Referat, das, bemerkt Spieker, »den Eindruck erweckt, als habe er sich ... von einem Verfassungsrichter ... darüber informieren lassen, wie das Gericht den Fall anzupacken gedenke«. Denn er stellte die Möglichkeit von Alternativen zur Strafandrohung in Aussicht, genau also jene Funktion der allein übrig bleibenden Beratung, die er vorher kategorisch abgelehnt hatte. Auf der Basis dieser Perspektive drückte er die Hoffnung aus, daß die Kirche ihre Beratung »in der bisherigen Ausrichtung fortsetzen« könne (74).

Als die bis dahin abgelehnte Fristenregelung mit vorgeschaltetem Beratungsangebot in Kraft trat und der Papst vor allem wegen des veränderten Stellenwertes des Scheins eine »Neudefinition der kirchlichen Beratungstätigkeit« verlangte, beschloß die Bischofskonferenz, ihre Mitwirkung fortzusetzen, auch wenn der Beschluß als »keine endgültige Entscheidung« vorgestellt wurde (139). Es war dies der Anfang einer jahrelang mit Erfolg exerzierten Hinhaltetaktik, die erst nach vier Jahren durch eine förmliche »Entscheidung« des Papstes (so zweimal in seinem Brief vom Juni 1999) und drei Monate später durch die Ablehnung des Versuches Bischof Lehmanns, die vom Papst geforderte Annullierung der rechtlichen Funktion des Beratungsscheins in einen zugespitzten moralischen Appell umzubiegen, beendet werden konnte.

4. Die letzten bekannten Akte der Auseinandersetzung werden von Spieker in drei Phasen (dem latenten, dem schwelenden und dem offenen Konflikt mit Rom) gegliedert. Bedrückend für einen katholischen Leser, der in den Bischöfen die vom Herrn bestellten Lehrer und Hirten anerkennt, wirkt vor allem der Umstand, daß die Bischöfe, trotz ihres öffentlichen Wortes: »Wir werden Folge leisten«, sich von ihrem Vorsitzenden die unglaubliche Interpretation aufzwingen ließen, daß die Bitte des Papstes um den Verzicht auf einen »Schein sol-

cher Art« nicht das bedeutete, was der Papst in seinem Brief ausführlich vorgetragen hatte und Befürworter und Verteidiger des Scheins verstanden hatten. Infolgedessen stimmten sie der Bildung einer Arbeitsgruppe zu, die die Aufgabe erhielt, einen Trick zu finden, um die »eindringliche« Anweisung des Papstes zu unterlaufen und zugleich die vom Bundeskanzler erbettelte (147) Ruhe auf der Front des Lebensschutzes bis nach der Bundestagswahl im Herbst 1998 zu sichern.

Wie nun 1992/93 bei den Bischöfen der klaren Kritik an der geltenden Gesetzgebung »eine Frontverschiebung im Kampf um das Lebensrecht« (88) gefolgt war, so folgte auch auf der Seite der Laienorganisationen, in erster Linie des ZdK, der bisherigen Geschlossenheit um die Verteidigung der kirchlichen Moral, ja des Naturrechtes, nach der Novellierung des Gesetzes 1995 eine ähnliche Wende. Das Laiengremium wurde, unter dem jetzigen Präsidenten Meyer, »zu einem geradezu aggressiven Kritiker des päpstlichen Verlangens, auf den Beratungsschein zu verzichten« (191). Zur Erklärung dieser Wende weist Spieker auf den Einfluß der Unionspolitiker hin, die nicht länger durch das ZdK kritisiert werden wollten, aber auch auf Walter Bayerlein als einen der maßgeblichen Betreiber des Kurswechsels (192 ff).

Resultat der Wende war, daß nur eine Minderheit aus Lebensrechtsgruppen und publizistisch tätigen Intellektuellen übrig blieb, die in der Öffentlichkeit für jene Position eintrat, die bis in die erste Mitte der 90er Jahre die der Bischöfe und des ZdK gewesen war. Es ist deshalb nur recht, wenn der Vf, in schmerzlichem Unterschied zur reservierten bis ablehnenden Haltung hoher Vertreter der Kirche, den Mut aufbringt, ihr Engagement zu würdigen. Ebenso verdienstvoll ist seine Erwähnung der »Juristen-Vereinigung Lebensrecht«, deren Fachwissen und Bemühen leider keine öffentliche Anerkennung in der Kirche fanden (208 ff).

Kein Wunder deshalb, daß von seiten der Deutschen Bischofskonferenz »die gebotene fundamentale Auseinandersetzung mit diesem Konzept und seiner gesetzlichen Ausformung« bis heute ausgeblieben ist (209), zum Schaden selbst ihrer Entscheidung, die Weisung des Papstes zu akzeptieren. Denn der christliche Gehorsam hat vor der Vernunft nichts zu fürchten; er kann nur gewinnen, wenn er auf ihre echten Forderungen eingeht.

Es ist nicht unangebracht darauf hinzuweisen, daß auch die Bemühungen des Heiligen Vaters, der »aus Respekt vor seinen bischöflichen Mitbrüdern den langen Weg des Dialogs gewählt hat, damit im Dialog auch eine eigene überzeugte Entscheidung der Bischöfe reifen könne« (Brief Kardinal Soda-

nos vom 20. Oktober 1999), mit wenigen Ausnahmen ihr Ziel nicht erreicht haben. Denn die Bischöfe haben sich der »päpstlichen Entscheidung nur gequält gebeugt«, und deshalb fahren sie jetzt als »Verlierer« fort, »die Doppelstrategie einer Beratung ohne Schein in den eigenen Beratungsstellen und einer Beratung mit Schein bei ›Donum vitae‹ zu tolerieren oder gar zu fördern« (253).

Der Vf widmet einige Seiten dem langen Schatten, den der jetzt beginnende zweite Akt des Dramas auf die Kirche wirft. Solange nämlich die Devise von Kardinal Wetter »nicht billigen und nicht mißbilligen« zu dem die päpstliche Entscheidung desavouierenden Unternehmen des Laien-Vereins »Donum vitae« gilt (245, 254), ist eine reale Überwindung der vielleicht größten Krise der Kirche in Deutschland seit der Reformation nicht zu erwarten.

5. Das Buch zeichnet sich durch eine klare Darlegung aus, auch wenn es angesichts der Fülle des bearbeiteten Materials und der Komplexität der Themen vom Leser eine gewisse Anstrengung verlangen wird. Seinem Vf gebührt Anerkennung dafür, daß er sich die Mühe gegeben hat, mit Verantwortung und Respekt vor den Akteuren, diesen »wenig erbaulichen Gegenstand« zu untersuchen. Die Lösung des Konflikts kann ja nur, wie es im zweiten Papstbrief heißt, »auf der Basis von Wahrheit und Liebe« (Ziffer 6) erreicht werden.

Spieker behandelt an zwei Stellen (119–121, 225–231) die für die ganze Debatte fundamentale Frage nach der moralischen Qualifikation der Mitwirkung an der Durchführung des Abtreibungsgesetzes. Seine Antwort ist eindeutig: Es handelt sich um eine *cooperatio formalis in malum*, die deshalb niemals erlaubt ist. Dafür beruft er sich vor allem auf »Evangelium vitae«, 74, wo der Heilige Vater die drei Kriterien (Gegenstand, Kontext und Intention) nennt, die bei der Erfüllung auch nur eines von ihnen die Mitwirkung zu einer moralisch unzulässigen machen. Spieker weist mit Recht auf die entscheidende Rolle des Kontextes für die fragliche Mitwirkung hin.

Aber seine Ausführungen werden der traditionellen Morallehre nicht ganz gerecht. Es ist nicht korrekt zu behaupten, »Evangelium vitae« habe die beiden traditionellen Kriterien der *cooperatio formalis* um das dritte des konkreten Rahmens ergänzt (120). Denn die Tradition behandelte das spezielle Problem der Mitwirkung erst, nachdem sie das allgemeine Problem der »fontes moralitatis« behandelt hatte, die genau drei sind (vgl. Thomas, *Summa Theol.* I.II, q.18). Wenn sie dann zur Frage nach der moralischen Qualifikation einer Handlung übergang, die Mitwirkung am Bösen eines Dritten

ist, konzentrierte sie sich auf die »circumstantiae«, die den Kontext der Handlung ausmachen und die für die gesuchte Qualifikation das entscheidende Element darstellen.

Auch die Behauptung, die traditionelle Moral sei »streng individuellethisch orientiert« (227, 121), ist m.E. zu undifferenziert. Denn sie blendet den Kontext aus, in dem die Tradition ihre Lehre entwickelt hat, nämlich die Form der Gesellschaft vor der Entstehung des modernen Rechts- und Sozialstaates. Daß dennoch die »Grundsätze« dieser Lehre geeignet sind, auch das Problem einer institutionellen Mitwirkung zu behandeln, haben EV 74 und selbst Spieker in seiner diesbezüglichen Argumentation bewiesen.

Giovanni B. Sala SJ, München

Lustenberger, Werner: »Soldatendienst ist Gottesdienst«. Die Feldpredigten aus den Jahren 1870–1872 von Albert Bitzium und Eduard Herzog. Mit einem Begleitwort herausgegeben von Werner Lustenberger, Zürich: documenta militaria, Thesis Verlag 2000, 109 S., ISBN 3-908544-37-8, DM 21,50.

Die Aufmerksamkeit der Soldaten während der Predigt beim Feldgottesdienst wird »etwas angezweifelt: nachdem man in der Hitze anmarschiert sei, habe man sich eben müde gefühlt«. (45) Eine gewisse Schläfrigkeit der Soldaten im Gottesdienst ist allerdings nicht die einzige Parallele, die es zwischen einer Soldatenseelsorge heute und vor 130 Jahren gibt. Auch Langeweile und Müßiggang (27), Zügellosigkeit (40), das Heimweh oder die Spannung zwischen »dienstlicher Notwendigkeit und unnützer Plackerei« (35) waren schon damals übliche Themen im Alltag der Truppe, mit denen sich nicht nur militärische Vorgesetzte beschäftigen mussten, sondern auch die Feldprediger und Militärgeistlichen.

Doch nicht nur solche Schlaglichter aus dem soldatischen Alltag erfährt der Leser dieser ausgewählten Feldpredigten der Jahre 1870–1872. In einer kleinen Schrift, die in der Reihe »documenta militaria« erschienen ist, hat Werner Lustenberger 13 Predigten aus dem Bereich deutsch-schweizerischer Truppen veröffentlicht. Die Soldaten wurden wegen des Deutsch-Französischen Krieges im Sommer 1870 mobilisiert und zur Sicherung der schweizerischen Landesgrenzen herangezogen.

Ein Teil der Predigten wurde gehalten vom katholischen Feldprediger Eduard Herzog (1841–1924) aus Luzern, der das Hinterländer Bataillon 57 begleitete. Die anderen Homilien stammen vom

protestantischen Pfarrer Albert Bitzium (1835–1882) aus Bern, der dem Oberemmentaler Bataillon 30 zugeteilt war.

Die Feldpredigten bieten ein hervorragendes Bild des Zeitgeistes und vom geistigen Klima in der Truppe. Aber auch Ziele und Bestrebungen der militärischen Führung und das Verhältnis der Soldaten untereinander, die teilweise aus noch kurz zuvor verfeindeten schweizerischen Landesteilen zum gemeinsamen Dienst einberufen wurden, spiegeln sich mit deutlichen Konturen in den Ansprachen wider.

Zur Verständlichkeit der Predigten trägt die vorangestellte kurze historische Einordnung des Herausgebers bei, in der der Leser auch sozio-kulturelle Hintergründe erfährt. Auch eine Einbettung der beiden Predigtreden in das jeweilige militärische Umfeld und biographische Hinweise zu den Predigern fehlen nicht. Die Kommentare und Hinweise des Herausgebers zeichnen sich durch präzise Kürze aus. Sie präsentieren wesentliche und für das Verständnis der Predigten notwendige Fakten.

Diese Feldpredigten bezeugen nicht nur militärgeschichtlichen Wert, ihre Inhalte sind auch in der gegenwärtigen Situation aktuell. So stellt sich beispielsweise die grundsätzliche Frage, ob ein Christ Waffen tragen und gebrauchen dürfe oder nicht, heute genauso wie vor 130 Jahren. Aber nicht nur das Verhältnis von Christ und Soldat, sondern auch jenes von Staat und Kirche, das besonders in der Militärseelsorge eine Rolle spielt, gibt den Predigten aktuelle Bedeutung. Fragestellungen der »Politischen Bildung« oder der »Inneren Führung« werden von beiden Predigern aus christlicher Perspektive mit klaren Worten angesprochen. Der Vermittlung von christlichen Werten und Tugenden wird viel Raum gewährt.

Besonders beeindruckend sind bei beiden Predigern die klare Aussagen zum Verhältnis von Christ und Soldat, die auch heute zur Begründung der Militärseelsorge beitragen können. So bringt es der protestantische Pfarrer Bitzium auf die Formel: »Ein schlechter Mensch ist nie ein guter Soldat, ein rechter Christ nie ein schlechter Soldat.« (40) In diesem Zusammenhang steht auch die Aussage »Soldatendienst ist Gottesdienst« (ebd.), die dem Buch den markanten Titel gibt. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch der katholische Feldprediger Herzog, für den ebenfalls der Dienst des Soldaten eine »Art Gottesdienst ist; denn am Ende ist alles, womit man Gott dient ... Gottesdienst«. (78)

So zeigt dieses schmale Bändchen in guter Konzentration auf das Wesentliche, dass Militärseelsorge, diesseits aller soziologischen und psychologischen Fragestellungen, ihre Begründung in den

religiösen Fundamenten finden muss und dies, so sie diese denn verkünden will, auch kann. Nicht zuletzt durch diese Erinnerung an das Selbstverständnis, vielleicht gerade heutiger Militärseelsorge, ist dieses Buch in gutem Sinne aktuell.

Im Vergleich zeigt sich, dass es viele inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen beiden Predigern gibt. Auch W. Lustenberger kommt in seiner kurzen Schlussbetrachtung zum Ergebnis, dass »bei so viel Gemeinsamkeiten die Unterschiede in den Hintergrund treten und die konfessionellen Gegensätze verblasen«. (103)

Im Anhang zitiert der Herausgeber aus Briefen von Soldaten, die sich »rühmten, dass sie lebten wie auf einer Hochzeit« (91) und »ein wahres Schlaraffenleben« (93) führten. Auch wenn sich diese äußeren Umstände des soldatischen Dienstes in den vergangenen Jahren geändert haben und nicht verallgemeinert werden können, so sind die vorliegenden Predigten in ihren zentralen Aussagen sicherlich auch heute noch aktuell und sehr lesenswert – nicht nur für Militärseelsorger.

M. Schlößer, Cochem

Dichtung und Literatur

Koelle, Lydia: *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah* (Theologie und Literatur, hg. v. Kuschel, Karl-Josef, Bd. 7), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1997, 440 S., ISBN 3-7867-1990-X, DM 58,00.

Wie breit gefächert Theologie sein kann – und sein darf –, zeigt die vorliegende Studie über die Dichtung Paul Celans, die an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde. Die Vf. Lydia Koelle ist in der glücklichen Lage, über ein Theologie-, Philosophie- und Germanistikstudium zugleich zu verfügen. Diese Voraussetzungen erwiesen sich als fruchtbarer Boden für die Bearbeitung des interdisziplinären Themas. Das Buch konnte 1998 bereits in einer zweiten Auflage erscheinen. Koelles erste Berührung mit Celans Gedichten mag auch für den Leser ihrer Arbeit eine Einstiegsbrücke sein: »Wenn Staunen und Nicht-Verstehen auch überwogen, so war da aber *etwas*, das mich anzog« (13). In zwei Teilen, die sich auf sieben Kapitel aufgliedern, bringt Koelle den Dichter und seine Dichtung der theologischen Gott-Rede nahe. Nach einer Einleitung und Hermeneutischen Standortbestimmungen (I) folgen der erste Teil mit fünf Kapiteln (II–VI), ein zweiter Teil mit nur einem Kapitel (VII) und ein Schluß, der kein Finale sein will. Fast mutet die Gliederung an wie ein Celansches Gedicht, das sich nicht zu Ende fassen läßt. Die Ausformulierung der Unterpunkte legt das Ringen um ein Zueinander von poetischem Wort und theologischer Begrifflichkeit offen. Es wirkt ungewöhnlich, aber echt.

In ihrer Einleitung bezeichnet Koelle die Dichtung Celans in besonderer Weise einen »Locus theologicus« (17) und sieht in Metaphern und Chif-

fren Ausdrucksgestalten dessen, was Celan selbst die *pneumatische Angelegenheit* des Jüdischen nannte. Um diese pneumatische Wirklichkeit aus der Dichtung herauszuschälen, ist ein Dialog von Theologie und Kunst einzuschlagen, dessen Verankerung die Vf. in *Gaudium et spes* 53–62 findet. Ihre Feststellung, daß das lernende (nicht lehrende) Verhältnis der Kirche zu Kunst und Literatur sich noch nicht hinreichend in den theologischen Disziplinen ausgewirkt habe, dürfte zutreffen. Eine besondere Angewiesenheit der christlichen Theologie auf das Zeugnis jüdischer Künstler wird für Koelle durch die Zäsur der Shoah notwendig – einer Zäsur, die auch im Werk Celans federführend war. Zäsur ist damit einerseits Ausgangspunkt, andererseits Zielpunkt.

Die »unreimbare Zeile« Gott-Mensch-Welt, die Celan bei F. Rosenzweig vorfand, bringt für ihn selbst die Erfahrung der Ungereimtheit, Brüchigkeit menschlicher Existenz zur Sprache. Koelle setzt hier bei den hermeneutischen Standortbestimmungen an und zeichnet Grundkonstanten von Celans Dichtung (I), z. B.: Die Bedeutung des *pneumatischen Judentums* als einer möglichen Gestalt neben dem thematischen Aspekt; die Präsenz einer Stunde als Maß für Gestalt und Wahrheit des Gedichts; die innere Drangsal, sich von der Vernichtung herzuschreiben; der Anspruch des Absoluten; die Letztdinglichkeit der Dichtung; der Uhrzeigerinn des Wahren; die Theodizee Celans.

Ein eigenes Kapitel (II) thematisiert die Frage des pneumatischen Judentums in Celans Dichtung und Selbstverständnis. Dabei stützt sich die Vf. u. a. auf ein Rundfunkinterview für Kol Israel und Briefe. G. Schocken gegenüber hatte Celan ein Mißverständnis auszuräumen versucht, wenn er schrieb: »Meine Gedichte implizieren mein Judentum« (68). Dieses Implizite freizulegen, ist Koelles

Bemühung. Sie sucht mit Sensibilität selbst dort, wo es nicht sichtbar ist, Celans Treue zu seiner jüdischen Herkunft – sein jüdisches Elternhaus in Czernowitz sowie die Vernichtungserfahrung der Shoah –, die wie ein Strom sein Schreiben durchfließt. Sie charakterisiert seinen Begriff des Pneumatisch-Jüdischen («von den Vätern» herübergewehtes Pneuma« / 70) als in den Gedichten ablesbare Ausrichtung auf das Jüdische: die Bereitschaft, dem »jüdischen Geist« in der Dichtung einen Ort zu geben als *einer* Gestalt des Geistes, die der Wahrheit Eintritt verschafft. Die Methoden der Vf., das Unsichtbare noch aufzufinden, sind werkskohärent. Neben den Gedichtesammlungen Celans, Reden, Interviews und Briefwechsel kann sie auch auf persönliche Zeugnisse ergänzend zurückgreifen (z. B. von Ilana Shmueli). Den Stand der Celan-Forschung nimmt sie zur Kenntnis, indem sie Erkenntnisgewinne einbringt, zur Bereicherung oder zur Abgrenzung. Von besonderer Bedeutung werden die teilweise genau datierbaren Lektürespuren aus der im Deutschen Literaturarchiv in Marbach aufbewahrten Celan-Bibliothek, in denen sie den geistigen Weg des Dichters schrittweise mitgeht, mitliest und Bezugspunkte zum Verständnis einzelner Gedichte wie der ganzen Dichtung setzt. Sie teilt mit ihm die Aufmerksamkeit für F. Rosenzweigs »ruach«-Begriff, verfolgt mit ihm das Interesse an H. Bergmanns »Heiligung des Namens«, kreist mit ihm um das Erlösungsverständnis Bubers, erhebt mit ihm aus Büchners Lenz-Erzählung das Medium des Eingedenkens – und vieles mehr – und entdeckt das Gefundene wieder im poetischen Ausdruck.

Obwohl für Celan der deutsche Reim zum schmerzlichen Reim wurde, blieb er seiner Muttersprache treu. Allerdings setzt er dem deutschen Leser Stolpersteine durch eingefügte Hebraismen, die für Koelle Anteil an Celans *Poetik der Erinnerung* haben. An ihnen sieht sie Sinn und Geschichte haften und sich verdichten und zeigt, wie auch die deutsche Sprache Celans Züge des Hebräischen übernimmt. Celans Hebraismen sind für sie Ausdruck und Gestalt seines pneumatisch verstandenen Judentums und Medium seiner »Atemwende« (III). Das Spätwerk Celans ist die Atemwende, die Zäsur der Atemwende ist die Wunde, der Hinrichtung nahe gewesen zu sein. Seine Dichtung ist Poetik des Ephemeren, Poetik vom Tod her. Celans Ringen um die Möglichkeit von Sprache und Dichtung nach der Shoah, im Durchgang der Sprache »durch die tausend Finsternisse todbringender Rede« (175), ist der Versuch, die Wirklichkeit neu zu ordnen. Koelle erkennt darin eine Schnittstelle zu Meister Eckhart. Hierzu wird das Eckhart-Triptychon

in »Lichtzwang« (IV) aufschlußreich. Celans Gedicht »Treckschutzenzeit« nimmt Bezug auf die »Enthöhungsvorstellung« Eckharts durch »Verinnigung« und universalisiert, so Koelle, wie im Gedicht »Tenebrae« die Gottverlassenheit Jesu zur Gottverlassenheit der Welt. Indem die Vf. das Scharnier der Verknüpfung der Leiden der jüdischen Opfer mit dem Todesleib Jesu setzt, rückt sie die Bedeutung der Shoah für Celan als nicht mehr bloß deutsche Angelegenheit in die Nähe des Karfreitagsgeschehens.

Immer wieder taucht Jerusalem in Celans Gedichten auf, wie in »Du sei wie du« (190 ff.). Celans Annäherung an Jerusalem erst durch Worte, dann leibhaft durch seine Israel-Reise 1969 wird von Koelle dokumentiert und gedeutet (V–VI). Auf diese Weise entsteht Celans inneres Panorama von Jerusalem.

Der zweite Teil (VII) schließlich reflektiert Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah. Kontinuität und Diskontinuität bilden das Koordinatensystem, in dem der Dichter und seine Dichtung durch den Kontinuitätsbruch Shoah gespannt sind. Die Vf. setzt sich mit Celans Bezug zu M. Susmans Hiobsdeutung auseinander und geht dem Einfluß kabbalistischer Motive und Paradigmen in seinen Gedichten nach. Adornos Forderung nach einem Darstellungsverbot einer Kunst nach Auschwitz hat Celan nicht verwirklicht, im Gegenteil: für ihn wurde die Dichtung zum Medium des Überlebens. Man erhält den Eindruck, als wende sie den Celanschen Satz »mit dem Dasein zur Sprache gehen« (135) um, indem sie mit der Sprache zurück ins Dasein geht: Sie erschließt die Sprache auf das Leben hin, auf das Leben Celans, seiner Schicksalsfreunde, seiner Leser – und Jerusalems. Sie rechiffriert das in die Sprache inkarnierte Leben zurück ins Leben und gibt damit der Vergangenheit Celans Zukunft, die er für die »Gemächten« offenhielt. Die Aussage des »Pneumatischen« ist gegenwärtig, ohne in eine Formel gepreßt zu sein.

Abschließend sucht Koelle nach der Ergiebigkeit der Dichtung Celans für die Theologie der Gegenwart. Eine theologische Durchdringung in Merksätzen einer Zusammenfassung abwehrend, bündelt sie drei Aspekte zu einem Plädoyer für eine versehrte Theologie nach der Shoah: Theologische Invalidität (die Anerkennung einer Sprach-Zäsur in der Gott-Rede), Theologie des Ephemeren und Memoria als gemeinsame Aufgabe von Kunst und Religion. Zwar bleibt die unreimbare Zeile. Doch weder der Theologe noch der Germanist werden an dieser Arbeit einfach vorübergehen können – wie auch an Celan selbst.

Ulrike Wolitz, *Frauenchiemsee*

Väterzeit

Studer, Basil: *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalcedon (451)*. Ferdinand Schöningh: Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, XIV, 335 S., ISBN 3-506-78758-6; DM 88,00.

Die Zeit zwischen Nizäa (325) und Chalcedon (451) gehört ohne Zweifel zu den wichtigsten Perioden der Kirchengeschichte, die deshalb in der Patristik auch das »goldene Zeitalter« genannt wird. In dieser Zeit erfolgte tatsächlich die grundlegende Umschreibung des orthodoxen Glaubens, die Formen kirchlicher Organisation nahmen verbindliche Konturen an, verschiedene Liturgien festigten sich in ihrer jeweiligen Gestalt, Traditionen der Volksfrömmigkeit bildeten sich neben monastischer Spiritualität heraus, das Verhalten der Christen im politischen und kulturellen Leben wurde (zum Teil bis heute andauernd) festgelegt. Und auf diesen Zeitraum geht auch »der vollkommenste Ausdruck jener intellektuellen Leistung der antiken Christenheit zurück, die man heute Theologie nennt« (10).

Grundlage der hier vorliegenden Studie bildet der vom Verfasser 1993 herausgebrachte Band »Storia della Teologia I: Età Patristica«, erschienen beim Verlag Piemme, Casale Monferrato (1996 ins Englische übersetzt: Liturgical Press, Collegeville – Minnesota). Inzwischen haben diese theologiegeschichtlichen Untersuchungen Studers weitgehende Überarbeitungen und Ergänzungen erfahren und sind im hier vorliegenden Band – nicht zuletzt auch um »dem deutschsprachigen Publikum leichter zugänglich« zu sein (XIII) – quasi neu aufgelegt.

Die Geschichte der Art und Weise, christliche Theologie zu betreiben, ist der Gegenstand dieser Untersuchung. Dazu stellt Studer im ersten Teil seiner Studie (35–194) die kirchliche und die soziokulturelle Umwelt des vierten und fünften Jahrhunderts dar (intellektuelle Bedürfnisse der damaligen Gläubigen, literarischer und philosophischer Hintergrund, pastorale Anliegen), innerhalb derer die Bischöfe und die Theologen der Reichskirche sich bemühten, den christlichen Glauben tiefer zu verstehen und ihre eigene Einsicht in die Heilsgeheimnisse ihren Mitmenschen weiterzugeben – also theologische Arbeit zu leisten.

Im zweiten Teil (195–317) charakterisiert Studer diese theologische Arbeit. Dabei hebt er insbesondere ihre biblische Grundorientierung hervor, wobei er auch die verschiedenen biblischen Zugänge zur Sprache bringt und ebenso von den Autoritäten handelt, welche die authentische Rezeption des Wortes Gottes verbürgen. Weiter zeigt er, wie

Glaube und Vernunft beim tieferen Verstehen der Heiligen Schrift zusammenwirken. So ergibt sich schließlich das »Gesamtbild« einer Theologie, die im Dienst der kirchlichen Verkündigung stand, sich dabei ganz an der Bibel orientierte, entscheidende Impulse aber auch dem politischen Leben und vor allem der rhetorischen und philosophischen Bildung von damals verdankte.

Initiiert durch das Toleranzedikt des Galerius von 311, veränderte sich das Verhältnis der christlichen Kirchen zu ihrer politischen und kulturellen Umwelt im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts grundlegend. Diese Veränderungen schufen auch neue Bedingungen für die theologische Arbeit: »Sofern die Theologen sich mehr als früher mit der griechisch-römischen Gesellschaft identifizierten und die christlichen Denker sich den Anregungen von aussen grosszügiger öffneten, wurde die christliche Theologie an Ausdrucksformen reicher und erwies sich zugleich als universaler. Um diese geschichtliche Entwicklung voll zu erfassen und die neuen Anstösse genauer zu werten, mag es hilfreich sein, von einem Vergleich der christlichen Theologie mit der sogenannten *theologia tripartita* auszugehen« (314). Diese »dreiteilige Theologie«, die von hellenistischer Zeit an besonders in stoischen Kreisen gepflegt wurde, umfasste: erstens die *theologia civilis* oder *politica* [bezieht sich auf die Religion, sofern sie in der *citivitas* oder *polis* praktiziert und im von den Priestern und Magistraten gehüteten *ius sacrum* geregelt wurde]; zweitens die *theologia mythica* oder *poetica* [betrifft die Religion, sofern sie von den durch die Dichter vorgebrachten und entfaltenen Mythen bezeugt wird]; drittens die *theologia naturalis* oder *allegorica* [hat mit der Religion zu tun, sofern sie auf der philosophischen, aus der Natur gewonnenen Erkenntnis Gottes sowie auf der allegorischen Deutung der Mythen aufbaut] (33).

Damit will Studer keineswegs sagen, dass christliche Vätertheologie des vierten und fünften Jahrhunderts als verchristlichte *theologia tripartita* anzusehen sei, sondern sie ist vielmehr »von ihrem Ursprung, aber auch von ihrem Zusammenhang mit der Kirche her etwas völlig Eigenständiges.« Die Ähnlichkeiten betreffen lediglich »ihr Erscheinungsbild: ihre Denkformen, ihre Anliegen und ihre, manchmal auch unevangelische Akzentgebung«. Denn: »Selbst wenn die Christen und im besonderen ihre Lehrer sich in der Reichskirche mehr als früher mit den sozio-politischen, literarischen und philosophischen Überlieferungen identifizierten, beruhte also ihre religiöse Existenz immer auf

dem Glauben an Jesus Christus, [dem] Herrn und Heiland. An diesem Glauben nahmen sie das Mass, wenn sie ihr religiöses Denken in den Formen der theologia tripartita zum Ausdruck brachten« (317).

Eine besondere Stärke der vorliegenden Studie zur Väter-Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon liegt gewiss zum einen in der verlässlich seriösen Darstellung und zum anderen in der gleichermaßen breiten wie profunden Kenntnis der Quellen, die der Autor hier (ohne jede Form von Aufgeblätheit!) unter Beweis stellt. Man bemerkt, dass hier nicht ein Autor opportun nach Effekten hascht.

Adalbert Keller, Augsburg

Skeb, Matthias: Christo vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola (= Hereditas 11). Verlag Borengässer: Bonn 1997, XXIX, 298 S., ISBN 3-923946-32-5; geb. DM 62,00/CHF 56,50/ATS 453,00.

Nach der Monographie I. Morellis »De s. Paulini Nolani doctrina christologica« aus dem Jahr 1945, die stark versucht, spätantike Einzelaussagen in scholastisch-dogmatische Schemata zu pressen, und damit von heute üblich gewordenen Vorstellungen über Wissenschaftlichkeit überholt ist, liegt nun eine Untersuchung von M. Skeb zur Christologie des Paulinus Nolanus vor, die alle Voraussetzungen dafür hat, ein »Klassiker« zu werden. Im Gegensatz zu Morelli hat M. Skeb keinen in sich geschlossenen dogmatischen Traktat zu systematisieren versucht, sondern hat die verstreut liegenden literarischen Einzelaussagen des Paulinus Nolanus in ihrem historischen Kontext interpretiert – d. h. im Zusammenhang »seiner conversio und asketisch-monastischen Lebensform in Nola sowie seiner Heiligen- und Reliquienverehrung« (2).

Skeb geht seine Studie in folgenden Schritten an: Kapitel I (1–20) gibt den aktuellen Forschungsstand zur Biographie des Paulinus, zur Chronologie seiner Werke und zu den spätantiken Quellen über seine Person wieder.

Kapitel II (21–85) fragt insbesondere nach der Charakterisierung jener »Welt«, von der sich Paulinus in seiner conversio abgewandt hat. Skeb geht der Frage nach, ob diese Welt in der schillernden Religiosität des Rhetors Ausonius, des langjährigen Freundes und Lehrers des Paulinus, beispielhaft konkret gemacht werden könne – eine Religiosität, die man verschiedentlich mehr oder weniger berechtigt als »halbchristlich« bezeichnet hat. Dabei findet Skeb keinen Hinweis darauf, dass die wie auch immer gestaltete Religiosität des Ausonius auf die conversio des Paulinus förderlichen Ein-

fluss genommen hätte. Sehr wohl habe Paulinus aber als »Folge« seiner conversio, und das ist motivationstheoretisch natürlich etwas anderes, sich vom »paganen Anteil« der Religiosität des Ausonius distanziert.

Kapitel III (86–196) befasst sich mit der Frage, ob der Christusglaube des Paulinus dazu geführt hat, dass Paulinus eigene literaturtheoretische Maßstäbe für die literarische Tätigkeit eines Christen entwickelte. Nach Paulinus' Überzeugung ist Christus die eigentliche Quelle der Inspiration (vermittelt durch die Taufgnade), und er bestimmt letztlich das »Was« und das »Wie« literarischer Tätigkeit und ist außerdem »hermeneutische« Voraussetzung dafür, Christus überhaupt thematisieren zu können. Zwar sind christlichen Literaten dabei die Benutzung paganer Bildungsgüter (Mythos, Rhetorik, Philosophie, Literatur) erlaubt, aber nur sofern sie für »wahre« und »ernsthafte« Ziele instrumentalisiert werden und nicht um ihrer selbst willen als Inhalte in den Vordergrund treten. In diesem Zusammenhang fasst Paulinus seine Vorstellungen von christlicher Philosophie und Dichtung im Ideal des *dei philosophus et dei vates* zusammen, dem er dann in der sprachlichen Gestalt des *poeta divinus* eine profilierte Form gibt. Die Ideen des Paulinus zum christlichen Umgang mit den paganen Bildungsgütern sind natürlich nicht originell, man findet sie in der Väterliteratur weit verbreitet. Maßstab der zu vermittelnden Lehrinhalte muss für einen christlichen Literaten allein Christus sein. Hier wird bei Paulinus ein frühchristliches Bildungsideal sichtbar, das parallel zu ihm Augustinus in »*De doctrina christiana*« in hermeneutischer Hinsicht ausgefeilt und systematisch auf die Spitze getrieben hat.

Kapitel IV (197–280), die Quintessenz der Studie, wendet sich den Aussagen zu, die Paulinus zu Christus selbst macht, und interpretiert sie in ihrem historischen Kontext – d. h. im Zusammenhang der conversio des Paulinus. Christus wird dabei im Zusammenhang einer universalen Heilsgeschichte betrachtet, die Schöpfungsordnung, Erlösungsordnung und die aktuelle kirchliche Gegenwart des Paulinus umfasst. Erfahrbare und anschaulich wird diese universale Heilsgeschichte in den Heiligen. Ein besonderer moralischer Aspekt dringt bei Paulinus durch, wenn er darauf hinweist, dass das Fortwirken des geschichtlich gewirkten Heils einen besonderen Anspruch an die aktuelle Lebensführung des Menschen erhebt. Christus selbst gilt dabei einerseits als pädagogisches exemplum für eine bestimmte Lebensführung; andererseits vollzieht sich im Prozess der conversio eine zur schrittweisen Absage an die Welt sich analog verhaltende »wach-

sende Einwohnung« Christi im Menschen. Christus hat nicht nur das Heil bewirkt, sondern er gibt auch die gnadenhafte Unterstützung zur Aneignung des Heils. Illustrierend weist Skeb darauf hin, dass sich diese Auffassung des Paulinus auch im Rahmen seiner Heiligen- und Reliquienverehrung wieder findet: Paulinus bezeichnet den hl. Felix als monastischen Asketen, der um Christi willen der Welt entsagt hat. In ihm wohnte zu Lebzeiten Christus, und die Reliquien des Heiligen enthalten immer noch Christi wundertätige virtus. Im hl. Felix wird gelungenes Mönchsleben für Christus von der Vollendung her erfahrbar. Auf dem Hintergrund dieses monastischen Beispiels lässt sich nach Skeb die Christologie des Paulinus als »monastische Christologie« charakterisieren.

M. Skebs Studie, im Wintersemester 1995/96

von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen, verdient große Anerkennung. Man vermag ihr nicht nur theologiegeschichtliche Erkenntnisse im Kontext altkirchlicher Christologie am Beispiel des Paulinus von Nola abzugewinnen, sondern sie regt ebenso zu der spannenden Frage an, in wie weit auch heutige theologisch-wissenschaftliche Erkenntnis (einmal abgesehen vom Beherrschen des wissenschaftlichen »Handwerkzeugs«, was vielleicht mit dem damaligen Beherrschen der *disciplinae liberales* verglichen werden kann) im Wechselverhältnis mit der eigenen moralischen und spirituellen Lebensführung gesehen werden kann, darf oder muss.

Adalbert Keller, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Dr. Karin Heller, Kath.-Theol. Fakultät von Lugano, Via Nassa, 66, CH-6900 Lugano
 Dr. Michael Kreuzer, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg
 Prof. Dr. Joachim Piegsa, Krippackerstr. 11, D-86391 Stadtbergen
 Dipl. Theol. Christian Schaller, Theresienstr. 57, D-80333 München

Das spezifische Profil des Diakonates

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Einführung

»Eine Theologie des Diakonats gibt es nicht«¹. Diese zugespitzte Feststellung aus dem Jahre 1962 steht im umfangreichsten Beitrag eines Sammelbandes, der maßgeblich dazu beitrug, den Ständigen Diakonats wieder einzuführen. Ähnliche Aussagen finden sich häufig auch in neuesten Bestandsaufnahmen zur spezifischen Gestalt des Diakonates, obwohl die Weihe der ersten Ständigen Diakone nach dem Konzil (1968 in Köln) mittlerweile über 30 Jahre zurückliegt. Gisbert Greshake beispielsweise notiert, man habe »sogar scherzhaft und spitzzüngig gesagt, dass seit der Revitalisierung des Diakonenamtes durch das letzte Konzil der Diakon ein Stück weit das *ist*, was er in Messen mit diakonaler Assistenz nach der Wandlung proklamiert, er ist ein »Mysterium fidei« – ein »Geheimnis des Glaubens«². Das Amt des Diakons sei »bis heute theologisch unterbelichtet« und werde »auf ganz unterschiedliche Weise in den verschiedenen Diözesen ausgeübt. In dieser äußerst unbefriedigenden Situation kann man nur wünschen, dass die höchste kirchliche Autorität endlich Klarheit schafft«³. Auch Walter Kasper meint: »Bezüglich des theologischen Verständnisses des Diakonenamtes (ist) auch mehr als dreißig Jahre nach dem Konzil vieles noch ungeklärt und umstritten. Es stehen sich noch immer unterschiedliche theologische Konzeptionen gegenüber, aus denen dann unterschiedliche pastorale Aufgabenstellungen der Diakone folgen«⁴.

Der Grund für den vielfach beklagten Mangel besteht darin, dass in der lateinischen Kirche der Diakonats über tausend Jahre lang praktisch fast nur als Übergangsstufe zum Presbyterat existierte. Das spezifische Profil des Diakonates konnte sich daher nur wenig entwickeln. Die gleiche Feststellung gilt aber weiterhin auch für die Ostkirchen: eine größere Zahl von Ständigen Diakonen gab es

¹ *Kerkvoorde*, Augustin, »Die Theologie des Diakonates«: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), *Diaconia in Christo* (QD 15/16), Freiburg i. Br. 1962, 220–284, hier 221.

² *Greshake*, Gisbert, *Priester sein in dieser Zeit*, Freiburg i. Br. 2000, 169.

³ *Greshake* (Anm. 2) 171.

⁴ *Kasper*, Walter, »Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft«: ders., *Theologie und Kirche II*, Mainz 1999, 145–162, hier 145. Ähnliche Stellungnahmen finden sich beispielsweise in *Legrand*, Hervé, »Le diaconat dans sa relation à la théologie de l'Église et des ministères. Réception et devenir du diaconat depuis Vatican II«: *Haquin*, André/*Weber*, Philippe (Hg.), *Diaconat, XXI^e siècle. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve* (13–15 septembre 1994), Brüssel u. a. 1997, 13–41, hier 17; *Miralles*, Antonio, »Lo Status Quaestionis della teologia del diaconato permanente«: *Seminarium* 37 (1997) 715–732, hier 715: »questo capitolo teologico necessita ancora di un lungo lavoro di approfondimento«.

in neuerer Zeit nur in Russland vor der Oktoberrevolution. Der Diakon erscheint oft als überflüssiger Luxus, den sich eine normale Pfarrei nicht erlauben kann⁵.

In der Anglikanischen Gemeinschaft gibt es einen »Ständigen Diakonat« überhaupt erst seit 1987: er wurde eingeführt, um auch Frauen die Eingliederung in das Weiheamt zu ermöglichen⁶; dieses Motiv entfällt seit der Entscheidung der englischen Generalsynode von 1992, auch Frauen die Priesterweihe zu spenden. Männliche Bewerber für den Ständigen Diakonat waren schon vorher sehr selten⁷, da für den Presbyterat nicht der Zölibat verlangt wird. Schon der Diakonat als solcher hat ein so geringes Profil, dass auf der englischen Generalsynode von 1974 eine Expertenkommission vorschlug, das als überflüssig betrachtete Amt am besten abzuschaffen⁸.

Auch im katholischen Raum ist schon gefragt worden: Was würde geschehen, wenn das Zölibatsgesetz für den Presbyterat fiel?⁹ Oder umgekehrt: Was wäre, wenn es eine große Fülle von zölibatären Priesterberufen gäbe (wie zeitweise im letzten Jahrhundert in Deutschland)?¹⁰ Gäbe es dann noch eine nennenswerte Anzahl von Ständigen Diakonen? Nach einer Umfrage von 1994 wären 54% der Ständigen Diakone im französischsprachigen Teil Belgiens bei der Einführung der »viri probati« für den Presbyterat sofort bereit, die Priesterweihe zu empfangen. Nur 3% erklärten, in jedem Fall Diakone bleiben zu wollen¹¹.

Die Frage nach dem spezifischen Profil des Diakonats stellt sich freilich auch dann, wenn es den Ständigen Diakon überhaupt nicht gäbe. Es kann nicht darum gehen, einen Ständigen Diakonat zu konstruieren, der vom Diakonat als Übergangsstufe wesentlich verschieden wäre. Nach der hierarchischen Ordnung der Kirche hat jeder Priester und Bischof auch die Diakonenweihe empfangen und bleibt somit Diakon¹², auch wenn die Priester- bzw. Bischofsweihe ihn zu einem »höheren Grad« geführt hat, wie es das Formular der Diakonenweihe bei Hippolyt formuliert¹³. Unser Thema ist also wichtig für alle sakramental geweihten Amtsträger (und deren Ge-

⁵ Vgl. *Reininger*, Dorothea, Diakonat der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion. Mit einem Geleitwort von Bischof Karl Lehmann, Stuttgart 1999, 540f.

⁶ Vgl. *Reininger* (Anm. 5) 370f.

⁷ Vgl. *Hall*, Christine, »Introduction«: dies. (Hg.), *The Deacon's Ministry*, Leominster 1991, 1–8, hier 5.

⁸ Vgl. *Hall*, Introduction (Anm. 7) 5.

⁹ So etwa *O'Toole*, Ron, »The Diaconate within the Roman Catholic Church«: *Hall* (Anm. 7) 175–190, hier 189: »I suppose the great watershed for the diaconate as a permanent ministry will be the day when it is finally decided that bishops may ordain married men to the priesthood.«

¹⁰ Ein Beispiel: In Polen, in einem Land mit vielen Priesterberufungen, gab es 1998 nur 32 ständige Diakone, in Deutschland dagegen circa 2100 und in Frankreich 1250. Vgl. National Conference of Catholic Bishops/US Catholic Conference: Secretariat for the Diaconate, *Worldwide Statistics on the Diaconate as of January 1998* (im Internet unter <http://www.nccbuscc.org/deacon/worldstats.htm>).

¹¹ Vgl. *Maskens*, Paul, »Une enquête sur les diacres francophones de Belgique«: *Haquin/Weber* (Anm. 4) 217–232, hier 228.

¹² Dies betont schon *Lécuyer*, Joseph, »Diaconat«: *DSP* 3 (1957) 799–817, hier 810. Vgl. u. 3. 6.

¹³ Vgl. Hippolyt, *Traditio apostolica* 8 (Fontes christiani 1,236). Der hier genannte »höhere Grad« meint sehr wahrscheinlich die Aussicht, möglicherweise Bischof zu werden: *Cattaneo*, Enrico (Hg.), *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, 663, Anm. 60. Vgl. u. Anm. 197.

meinden), insbesondere jedoch für die Ständigen Diakone, die sich mit großem Eifer meist ehrenamtlich ihrer Aufgabe widmen. Ihre Zahl und Bedeutung wird in den nächsten Jahren zweifellos zunehmen. Sie erfüllen in der Kirche einen wichtigen Dienst, dessen Gehalt und Gestalt der Klärung bedarf. Diesem Anliegen will der vorliegende Beitrag dienen.

Für die Theologie des Diakonates sind manche Punkte näher zu beleuchten. Dies bedeutet freilich nicht, dass ein spezifisches Profil des Diakons erst zu erfinden wäre. Die systematische Vertiefung der Amtstheologie muss ausgehen von den verbindlichen Vorgaben in Schrift und Tradition, nicht zuletzt von den maßgeblichen Formulierungen des kirchlichen Lehramtes. Der Diakon *hat* von seiner Weihe her ein spezifisches Profil, das freilich angesichts der gegenwärtigen Situation neu ins Licht zu stellen ist. Erst von den stets gültigen sakramentstheologischen Vorgaben aus ergibt sich die notwendige praktische Konkretisierung, die dem geschichtlichen Wandel unterworfen ist.

An dieser Stelle kann es nicht darum gehen, eine vollständige Theologie des Diakonates zu entwerfen. Das ist bereits deshalb schwierig, weil eine umfassende Geschichte des Diakonates noch nicht geschrieben ist¹⁴. Schon eine patristische Bestandsaufnahme hat mit geschichtlichen Wandlungen und lokal unterschiedlichen Situationen zu rechnen, die in dem Eintopf eines auf die Kirche des alten Rom orientierten Geschichtsbildes allzu leicht untergehen¹⁵. In der Folge können nur ausgewählte Streiflichter aus dieser Fülle genannt werden mit dem Ziel, die systematische Wegweisung zu erleichtern und allzu einseitige Konstruktionen der Diakonats-theologie zurückzuweisen. Dabei sollen besonders einige heute umstrittene Punkte besprochen werden. Ausgespart wird dabei die Frage der Diakonatsweihe für Frauen¹⁶. Berücksichtigt wird dieses Thema nur, insofern die einschlägigen Beiträge das Spezifikum des Diakonates im Allgemeinen berühren¹⁷. Der Schwerpunkt des vorliegenden Beitrages liegt auf der spezifischen Position des Diakonates im Weihesakrament. Erst wenn hier eine größere Klarheit herrscht,

¹⁴ Vgl. etwa die Klage von *Colombo*, Giuseppe, »La discussione sul ripristino del diaconato permanente al concilio Vaticano II. La teologia«: *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 627–650, hier 647.

¹⁵ Vgl. *Favre*, Alexandre, »Servir: les dérivés d'un idéal. D'un ministère concret à una étape ritualisée«: *Haquin/Weber* (Anm. 4) 57–76, hier 57f.

¹⁶ Dazu vgl. *Hauke*, Manfred, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995, 436–440, 515; ders., »Überlegungen zum Weihediakonats der Frau«: *Theologie und Glaube* 77 (1987) 108–127; ders., »Diakonin«: *Marienlexikon* 2 (1989) 183f; ders., »Diakonats der Frau?«: *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 36–45; ders., »Der Frauen-diakonat als Hebel zur Veränderung der Kirche. Kritische Bilanz einer theologischen Tagung«: *Forum Katholische Theologie* 14 (1998) 132–147; ders., »Il diaconato femminile. Osservazioni sul recente dibattito«: *Notitiae* 37 (2001) (in Vorbereitung; Lit.); *Müller*, G. L. (Hg.), *Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, passim; ders., *Priestertum und Diakonats. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 2000; *Düren*, Sabine, *Diakonats der Frau? Fragen zur Stellung der Frau in der Kirche. Mit einem Geleitwort von Joachim Kardinal Meisner*, Buttenwiesen 2000.

¹⁷ Dazu bereits *Hauke* (1996) (Anm. 16) 39–42; (1998) (Anm. 16) 136–142.

kommt auch mehr Licht in die Beziehung zwischen dem Diakonat und den pastoralen Diensten von Laien, die an dieser Stelle nicht eigens vertieft wird¹⁸.

Erinnert werden soll an dieser Stelle auch an die neuesten gesamtkirchlichen Richtlinien zum Diakonat von 1998: die »Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone« vonseiten der Kongregation für das Katholische Bildungswesen sowie das »Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone«, herausgegeben von der Kongregation für den Klerus; beide Dikasterien haben den im Verbund veröffentlichten Dokumenten eine gemeinsame Einführung vorangestellt¹⁹. In dieser Publikation finden sich wichtige Voraussetzungen auch für die Theologie des Diakonates. Allerdings ist der Klärungsbedarf damit noch nicht voll befriedigt²⁰. Dies zeigt nicht zuletzt die Arbeit der Internationalen Theologenkommision, die sich seit einiger Zeit mit dem Thema des Diakonates befasst²¹.

2. Problemfelder für das Profil des Diakonates auf dem Zweiten Vatikanum²²

2.1 Das pragmatische Motiv des Priestermangels

Die theologischen Probleme, die gegenwärtig kontrovers diskutiert werden, bekunden sich bereits in den Verhandlungen und Texten des Zweiten Vatikanums. Das

¹⁸ Vgl. hierzu Cordes, P. J., »Pastoralassistenten und Diakone«: StZ 195 (1977) 389–401; ders., »Collaboratori pastorali e diaconi«: AA. VV., *Il diaconato permanente*, Napoli 1983, 315–327; Kohl, Christoph, Amtsträger oder Laie? Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralreferenten und Gemeindeferenten, Frankfurt a. M. 1987, 320–356; Büsse, Helmut, »Der Ständige Diakonat im Kontext der pastoralen Dienste«: Plöger, J. G./Weber, H. J. (Hg.), *Der Diakon*, Freiburg i. Br. 1980, 241–258; Scheffczyk, Leo, »Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester«: IKaZ 25 (1996) 499–513.

¹⁹ VAS (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls) 132, Bonn 1998; lateinisch: *Congregatio de Institutione Catholica/Congregatio pro Clericis, Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium. Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium*, Vatikanstadt 1998. In der Folge zitiert als »Einführung«, »Grundnormen« und »Direktorium«.

²⁰ In der Pressekonferenz zur Vorstellung der Richtlinien betonte der Präfekt der Bildungskongregation, Kardinal Pio Laghi: Auch wenn die »Ratio fundamentalis« sich auf die lehramtlich beschriebenen theologischen Grundlagen beruft, ist sie doch vorwiegend pädagogischer Natur und nicht doktrinell (»il documento che oggi presentiamo è di ordine eminentemente pedagogico e non dottrinale«). Ihr Ziel ist nicht, »in die theologische Debatte um den Diakonat einzutreten, sondern einfach den Weg für die Ausbildung der Ständigen Diakone zu regeln« (L'Osservatore Romano, ital. Ausgabe, 11. 03. 1998, S. 6). Ähnlich äußerte sich der Präfekt der Kleruskongregation, Kardinal Darío Castrillón Hoyos, über das Direktorium: »Il documento ... intende presentare linee pratiche ... Non bisogna attendersi una trattazione teologica esaustiva, nella quale vengono prese in esame le fonti bibliche, patristiche e storiche o si affrontino eventuali discussioni teologiche« (L'Osservatore Romano, ital. Ausgabe, 11. 03. 1998, S. 7).

²¹ Dabei geht es auch um die Frage der Diakoninnen: vgl. Die Tagespost, 21. 12. 1999, S. 4. Nach Angaben des Sekretärs der Kommission, Georges Cottier, wird sich die Arbeit »noch über längere Zeit erstrecken«.

²² Vgl. dazu Kloppenburg, Bonaventura, »Abstimmungen und letzte Änderungen der Konstitution«: *Baraúna*, Guilherme (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils I*, Freiburg i. Br. u. a. 1966, 106–139, hier 121–123; *Kerkvoorde*, Augustin, »Elemente zu einer Theologie des Diakonates«: *Baraúna II* (1966) 214–253; *Vorgrimler*, Herbert, Kommentar zu Lu-

Gleiche gilt für die Phase der Vorbereitung²³. Die Anregung, die Frage des Ständigen Diakonates aufzugreifen, ging aus von Papst Johannes XXIII. persönlich. Nach Aussage des zuständigen Kardinals war das Anliegen des Heiligen Vaters »zweifellos«, den gegenwärtigen Priestermangel zu mildern²⁴.

Das gleiche Motiv taucht in den Diskussionen immer wieder auf. »Das Zentralargument für die Erneuerung bildete die pastorale Notwendigkeit angesichts des Priestermangels, das Hauptmotiv der Gegner war die Angst um den Priesterzölibat«²⁵. Schon für die Konzilszeit gilt eine kritische Beobachtung Walter Kaspers: man spricht »häufig vom Priestermangel, einen Diakonenmangel hat meines Wissens noch keiner beklagt«²⁶.

Die Erneuerung des Ständigen Diakonates war also im Wesentlichen pragmatisch motiviert als Milderung des Priestermangels. Von daher ist die Profilkrisis des Ständigen Diakons geradezu strukturell begründet: die Notwendigkeit dieses Amtes wird nicht mit dem Gehalt des Diakonates selbst begründet, sondern mit dem Blick auf den Presbyterat. Dies ist freilich problematisch, denn der Diakon ist kein »Ersatzpfarrer«²⁷. Dem Priestermangel kann letzten Endes nur durch die Weihe neuer Priester abgeholfen werden, aber nicht durch Ersatzlösungen²⁸.

Manche Konzilsbeiträge, insbesondere die der Moderatoren Döpfner und Suenens, wollten der Gefahr des Pragmatismus steuern durch den Hinweis auf eine in-

men gentium 29: Das Zweite Vatikanische Konzil I (LThK², Ergänzungsband I), Freiburg i. Br. 1966, 256–259; *Rahner*, Karl, »Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonats: ders., Schriften zur Theologie 8 (1967) 541–552; *Philips*, Gérard, *La Chiesa e il suo mistero nel concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Milano 1975; Nachdruck 1995 (= fr. 1967), 326–339; *Bertelli*, Luciano, *Il diaconato permanente nel Concilio Vaticano II*, Vicenza 1974; *Beltrando*, Piercarlo, *Diaconi per la Chiesa. Itinerario ecclesilogico del ripristino del ministero diaconale*, Milano 1977, 151–205; *Trippen*, Norbert, »Die Erneuerung des Ständigen Diakonats im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils«: *Plöger/Weber* (Anm. 18) 83–103; *Zardoni*, Serafino, *I diaconi nella chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna ²1991, 51–56; ders., »Il diaconato permanente nel Concilio Vaticano II e nel magistero seguente«: *Riviste di scienze religiose* 6 (1992) 137–175, hier 138–154; *Weiß*, Andreas, *Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 10)*, Würzburg 1991, 74–77; *Colombo*, Giuseppe, »Quale diacono in quale Chiesa«: *La Scuola Cattolica* 120 (1992) 299–314 (zu den Konzilsvorbereitungen); ders. (1996) (Anm. 14); *Guzmán González*, J. M., *El diaconado en »Lumen gentium« 29*, Diss. masch., Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis: Roma 1996; *Weber*, Philippe, »Vatican II e le diaconat permanent«: *Haquin/Weber* (1997) (Anm. 4) 77–99; *Deniau*, Francis, »Le diaconat à la lumière des trois »fonctions« du Christ e de l'Église, selon Vatican II«: *Haquin/Weber* (1997) (Anm. 4) 103–115.

²³ Dazu besonders *Colombo* (1992) (Anm. 22); *Guzmán González* (Anm. 22) 17–50.

²⁴ Vgl. *Acta et documenta Concilio Vaticano apparando, Praeparatoria*, vol. II/2, 150; *Colombo* (1992) (Anm. 22) 302.

²⁵ *Trippen* (Anm. 22) 91. Im gleichen Sinne *Colombo* (1992) (Anm. 22) 302–304; (1996) (Anm. 14) 631; *Weber* (1997) (Anm. 22) 80; *Lehmann*, Karl, »Zur Wiederherstellung des Ständigen Diakonates in Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Versuch einer Zwischenbilanz«: *Nichtweiß*, Barbara (Hg.), *Schauen, worauf es ankommt ... Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des Ständigen Diakonats im Bistum Mainz (Mainzer Perspektiven 9)*, Bischöfliches Ordinariat: Mainz 1996, 149–172, hier 151: »Der bedrückende Priestermangel und das Bedürfnis nach Hilfe im Dienst des Apostolates (waren) die entscheidenden Motive.«

²⁶ *Kasper* (Anm. 4) 158.

²⁷ Dies betont zu Recht *Kasper* (Anm. 4) 162.

²⁸ Vgl. dazu *Legrand* (Anm. 4) 22: »En théologie, les énoncés les plus clairs sont souvent aussi les plus justes: on ne connaît aucune autre moyen de suppléer au manque de prêtres que d'en ordonner de nouveaux!«

neren Notwendigkeit des Ständigen Diakonates für die Kirche²⁹. In der ersten Konzilsrede zum Diakonenthema betonte Kardinal Döpfner, die Dreiteilung der Weihehierarchie in Episkopat, Presbyterat und Diakonat sei »göttlichen Rechtes« und gehöre wesentlich zur Grundlegung der Kirche³⁰. Kardinal Suenens unterstützte dieses Argument mit dem Hinweis auf den »übernatürlichen Realismus«, wonach zu den von Gott architektonisch geordneten Diensten auch der bleibende, vom Priestertum verschiedene Weihegrad des Diakonates gehöre³¹. Döpfner wies dabei auch auf eine praktische Bestimmung des Konzils von Trient:

»Damit die Verrichtungen der heiligen Weihen vom Diakonate an bis zum Ostiarate, die seit den Zeiten der Apostel in der Kirche löblich angenommen und an mehreren Orten eine Zeit lang unterlassen wurden, nach den heiligen Canones wieder in Ausübung zurückgerufen und von den Ketzern nicht als unnütz verspottet werden, beschließt der heilige Kirchenrat, von dem Verlangen entflammt, jenen ehemaligen Gebrauch wiederherzustellen, daß künftighin die Dienstverrichtungen dieser Art nur von solchen ausgeübt werden, die in die besagten Weihen eingesetzt sind ... Sollten zur Ausübung der Dienstverrichtungen der vier kleineren Weihen nicht unverehelichte Geistliche genug vorhanden sein, so können auch Verhehelichte von bewährtem Wandel an deren Stelle erwählt werden, wenn sie nur nicht zum zweiten Male verhehelicht und zur Übernahme jener Ämter geeignet sind und die Tonsur und geistliche Kleidung in der Kirche tragen«³².

Es sollten also Ostiarier, Exorzisten, Akolythen, Lektoren, Subdiakone und Diakone als ständige Dienste eingeführt werden, die nicht einfachhin als vorübergehende Weihestufen zu sehen sind. Diese Bestimmung war freilich allzu sehr vom bloßen Gegensatz zur Kritik der Protestanten bestimmt und wurde in der Folge auch nicht (von sehr bescheidenen Ansätzen abgesehen) in die Praxis umgesetzt. Da für den Ständigen Diakon obendrein der Zölibat verlangt wurde, strömten die geistlichen Berufungen in den für die Kirche lebensnotwendigeren Presbyterat.

Der Hinweis der Kardinäle Döpfner und Suenens auf die »göttliche Ordnung« der Weihehierarchie, wozu auch der Diakonat als ständiger Weihegrad gehöre, hat sich im Konzilstext nicht durchgesetzt³³. *Lumen gentium* 29 bezeichnet als für die Kirche lebensnotwendig nicht den Ständigen Diakonat, sondern nur die von den Diakonen verrichteten Ämter (die auch von Priestern bzw. von Laien verrichtet werden können)³⁴. Hätte man sich wirklich auf das »göttliche Recht« berufen wollen, dann hät-

²⁹ Vgl. *Colombo* (1996) (Anm. 14) 638–641.

³⁰ Julius Kardinal *Döpfner*: AS (= Acta synodalia ...) II/2, 227–230, hier 227: »... tripartitio hierarchiae ratione ordinis habita in episcopatum, presbyteratum et diaconatum est iuris divini et constitutioni Ecclesiae essentialiter propria«.

³¹ L.-J. Kardinal *Suenens*: AS II/2, 317–320, hier 317f.

³² Sessio 23, decretum de reformatione, cap. 17: Smets, Wilhelm (Hg.), *Des ... Concils von Trient Canones und Beschlüsse*, Bielefeld 1869; Nachdruck Sinzig 1989, 133 (sprachlich etwas modernisiert von Hauke). Vgl. *Gerardi*, Renzo, »Il diaconato al concilio di Trento«: *Diaconato permanente* (Anm. 18) 273–284, hier 280–284.

³³ Vgl. *Colombo* (1996) (Anm. 14) 643f.

³⁴ Dieser feine Unterschied scheint übersehen bei *Müller*, G. L., »Diakon III. Systematisch-theologisch«: *LThK*³ 3 (1995) 181f, hier 182, und *Kasper* (Anm. 4) 146: »Das Konzil sieht im Diakonat ein »für die Kirche im höchsten Maße lebensnotwendiges Amt.«

te der Ständige Diakonat für die ganze Kirche vorgeschrieben werden müssen. Tatsächlich aber spricht das Konzil nur von einer *Möglichkeit*, deren Verwirklichung von den »zuständigen territorialen Bischofskonferenzen ... mit Billigung des Papstes« abhängt: »Weil diese für die Kirche im höchsten Maße lebensnotwendigen Ämter bei der gegenwärtig geltenden Disziplin der lateinischen Kirche in zahlreichen Gebieten nur schwer ausgeübt werden können, kann in Zukunft der Diakonat als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt werden« (LG 29).

2.2 Die mangelnde theoretische Aufmerksamkeit

Um dem extrem starken Theoriedefizit in der Diakonatstheologie abzuhelpfen, gaben Rahner und Vorgrimler 1962 einen umfangreichen Sammelband heraus³⁵, der auch in den Konzilsäußerungen gelegentlich genannt wird³⁶. Daraus hätte sich eine umfangreiche theoretische Diskussion ergeben können, die angesichts der auf dem Konzil anwesenden theologischen Kapazitäten wahrscheinlich nicht ohne Frucht geblieben wäre. Die Neuigkeit des Themas, dessen kirchenamtliche Regelung von Pius XII. wenige Jahre zuvor als noch nicht genügend reif beurteilt wurde³⁷, provozierte freilich die Äußerung sehr divergenter Ansichten. Angesichts der schier endlos scheinenden Rednerliste brachen die Moderatoren (darunter Döpfner und Suenens) die Diskussion ab, die kein sicheres Resultat erwarten ließ³⁸. Zudem war die ganze Debatte stärker von der Streitfrage des Zölibates (für die Ständigen Diakone) bestimmt als von der systematischen Bestimmung des diakonalen Amtes. Eine neuere Untersuchung der Konzilsdiskussion kommt zum harten Urteil (»constatazione ... mortificante«), dass das Zweite Vatikanum »nicht nur keine Theologie des Diakonates anbietet, sondern sie nicht einmal erfordert oder das Nachforschen dazu ermuntert«³⁹. Diese Kritik ist freilich zu differenzieren, denn in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche finden sich durchaus entscheidende Koordinaten, um den Weihegrad des Diakonates theologisch einzuordnen. Aber zweifellos trifft zu, dass das Konzil »die Frage nach dem Zentrum dieses Amtes, nach dessen Gestalt gebender Mitte ausklammert«⁴⁰.

³⁵ Rahner/Vorgrimler (Anm. 1).

³⁶ Siehe etwa AS II/2, 230, Anm. 12 (Konzilsrede von Kardinal Döpfner); AS III/1, 260 (offizielle relatio zu LG 29). Vgl. Trippen (Anm. 22) 90f.

³⁷ Pius XII., Rede auf dem Zweiten Weltkongress des Laienapostolates, 5. 10. 1957: »Nous savons qu'on pense actuellement à introduire un ordre du diaconat conçu comme fonction ecclésiastique indépendante du sacerdoce. L'idée, aujourd'hui du moins, n'est pas encore mûre« (AAS 49, 1957, 925).

³⁸ Vgl. AS II/2, 597; Colombo (1996) (Anm. 14) 629.

³⁹ Colombo (1996) (Anm. 14) 633: »Emerge che lo status quaestionis proposto dallo schema e quindi dal Concilio, non solo non offre una teologia del diaconato, ma neppure la richiede o ne incoraggia la ricerca ... La constatazione di poter procedere alla decisione pratica del ripristino del DP [diaconato permanente] a prescindere dalla motivazione teorica/teologica è indubbiamente mortificante.«

⁴⁰ Greshake (Anm. 2) 169. Auch Kasper (Anm. 4) 146 meint: »Die Diskussion auf dem Konzil (war) mehr von pastoral-praktischen als von theologischen Aspekten geprägt.« Nach Weber (1997) (Anm. 22) ist LG 29 »(p)lus pratique que proprement théologique«. Weiß (Anm. 22) 76: »Aus praktischen Überlegungen heraus war der Ständige Diakonat wiederbelebt worden, jedoch die Frage nach seiner inneren Gestalt offen geblieben. Das Konzil hatte den Diakon gleichsam in ein Experimentierstadium entlassen.«

2.3 Geweiht »nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung«

In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*, gibt es freilich einen Satz, der wenigstens auf den ersten Blick hin eine klare theologische Einordnung des Diakonates zu bieten scheint:

»In der Hierarchie eine Stufe tiefer stehen die Diakone, welche die Handauflegung »nicht zum Priestertum (*sacerdotium*), sondern zur Dienstleistung (*ministerium*) empfangen«. Mit sakramentaler Gnade gestärkt, dienen sie (*inserviunt*) dem Volk Gottes in der Diakonie (*diaconia*) der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium« (LG 29a).

Der Hinweis auf die »Hierarchie«, zu der die Diakone gehören, weist auf das von Christus gestiftete Weihesakrament:

»Christus, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat (Jo 10,36), hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese wiederum haben die Aufgabe ihres Dienstamtes (*munus ministerii sui*) in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben. So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt (*ministerium ecclesiasticum*) in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen« (LG 28a).

Nach der offiziellen Antwort der Konzilskommission auf einen Abänderungsantrag (*modus*) meint die Formulierung »nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst«: die Diakone sind nicht geweiht zur Darbringung des Messopfers, sondern zum Dienst der Nächstenliebe in der Kirche⁴¹. Diese Antwort ist allerdings nicht ganz korrekt, jedenfalls sofern sie die vom Konzil zitierten *Statuta Ecclesiae Antiqua* erläutern möchte⁴². An der zitierten Stelle geht es nicht um die Praxis der Nächstenliebe, sondern um die Unterordnung des Diakons, der nicht nur zum Dienst des Bischofs, sondern auch zu dem des Presbyters geweiht wird.

Die *Statuta*, eine südostgallische Rechtssammlung aus der zweiten Hälfte des 5. Jh.s, verarbeiten hier (wie bereits die *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae*) die *Traditio apostolica* des Hippolyt. Darin heißt es:

»Bei der Weihe des Diakons soll allein der Bischof die Hände auflegen, weil er nicht zum Priestertum (*sacerdotium*) geweiht wird, sondern zum Dienst (*ministerium*, griech. *hyperesia*) des Bischofs, um das zu tun, was dieser ihm aufträgt«⁴³.

⁴¹ »Duo Patres aestimant locutionem: »non ad sacerdotium sed ad ministerium« esse ambiguum [!], nam sacerdotium est ministerium. R. Verba desumuntur ex Statutis Eccl. Ant. ... et significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerendum, sed ad *servitium caritatis* in Ecclesiae ordinari« (AS III/8, 101). Vgl. Statuta Eccl. Ant. 92 (4) (CChr. SL 148,181) = DH 328: »Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur«.

⁴² Schon die in der Fußnote 110 von LG 29 eingebrachte Stellenangabe für die »Statuta« ist falsch; genannt werden »Constitutiones Ecclesiae aegyptiacae, III,2: ed. Funk, Didascalia, II, 103. Statuta Eccl. Ant. 37–41: Mansi 3,954«. Das einschlägige Kapitel ist nicht »37–41«, sondern »4«, und die Spalte in Mansi ist nicht 954, sondern 951, wie *Miralles* (Anm. 4) 720, Anm. 15, bemerkt.

⁴³ Trad. apost. 8 (Fontes christiani I,232f); Übersetzung korrigiert von Hauke.

Zum *sacerdotium* gehören hier Bischof und Presbyter; letztere dürfen bei der Weihe des Diakons nicht die Hände auflegen, weil der Diakon nicht den »Geist des Presbyteriums« empfängt⁴⁴. »Priestertum« bezieht sich offenbar auf die Darbringung des eucharistischen Opfers⁴⁵.

Die *Statuta* verändern die Formulierung, indem sie die spezielle Zuweisung an den Bischof auslassen: aus dem »Dienst des Bischofs« wird nun »Dienst«, um die Unterordnung gegenüber dem Presbyter zu betonen. Die gleiche Tendenz zeigt sich auch in anderen Kanones, wonach etwa der Diakon nicht inmitten der Presbyter sitzen darf und nicht ungefragt in ihrer Gegenwart das Wort ergreifen soll⁴⁶. Der Diakon erscheint als Diener von Bischof und Presbyter⁴⁷. Das Anliegen der *Statuta* ist zweifellos, den oft übermächtigen Einfluss der Diakone zugunsten der Presbyter zurückzudrängen. Dabei mag es überraschen, die »antidiakonale Haltung« des gallischen Werkes⁴⁸ in einem Kontext wiederzufinden, dem es um die Aufwertung des Diakonates geht. Die Formel »nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst« hat über die *Statuta Ecclesiae Antiqua* Eingang gefunden in zahlreiche spätere liturgische und rechtliche Texte, nicht zuletzt in die bis 1950 gültige Fassung des *Pontificale Romanum*⁴⁹.

Aus dem Zusammenhang gerissen, kann durch die scheinbar griffige Formel der Eindruck entstehen, als gehöre der Diakon nicht zum Weihepriestertum⁵⁰. Insofern ist die Wendung »nicht zum Priestertum geweiht, sondern zum Dienst« »trotz ihres ehrwürdigen Alters zweideutig«, wie schon Herbert Vorgrimler kritisch notiert. »Insofern »sacerdotium« mit dem Stand der sakramental Geweihten ... identisch ist und darin eine Abgrenzung gegenüber dem Priestertum aller Glaubenden liegt, gehört der Diakon zum »sacerdotium«⁵¹. Die Formulierung ist jedenfalls schlecht abge-

⁴⁴ *Ibd.* (Fontes christiani 1,234).

⁴⁵ Vgl. *Zardoni*, *Diaconi* (Anm. 22) 34. Schon im Ersten Klemensbrief wird als typische Aufgabe der Presbyter/Episkopen die Darbringung der »Opfer« genannt (1 Clem 44,4; ed. Fischer 81); dazu *Cattaneo* (Anm. 13) 260, Anm. 42.

⁴⁶ Vgl. *Statuta Eccl. Ant.* 58–59. 61 (CChr.SL 148,176).

⁴⁷ *Statuta Eccl. Ant.* 57 (CChr.SL 148,175): »Diaconus ita se presbyteri ut episcopi ministrum nouerit«.

⁴⁸ So die Kennzeichnung bei *Schröder*, *Andreas*, »Statuta Ecclesiae Antiqua«: S. Döpp/W. Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. Br. 1998, 572f. Vgl. *Munier*, Charles, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua. Édition – Étude critique*, Paris 1960, 182f. 195; *Kleinheyer*, Bruno, »Der Diakon im Lichte der römischen Weiheliturgie«: *Rahner/Vorgrimler* (Anm. 1) 76–91, hier 82.

⁴⁹ Vgl. *Kleinheyer* (Anm. 48) hier 80; *Croce*, Walter, »Aus der Geschichte des Diakonates«: *Rahner/Vorgrimler* (Anm. 1) 92–128, hier 96f; *Kerkvoorde* (Anm. 22) 231.

⁵⁰ Vgl. *Zardoni*, *Diaconi* (Anm. 22) 34, Anm. 5: »... la frase è rimasta ambigua per il diverso valore che ha assunto il termine »sacerdozio«; si ha l'impressione che pur vivendo in un »popolo sacerdotale« e appartenente al »sacerdozio ministeriale«, solo il diacono non partecipi del sacerdozio di Cristo«. Vgl. auch die Kritiken bei *Philips* (Anm. 22) (dem Hauptredaktor von *Lumen gentium!*) 328 (die Formulierung »suscita parecchi punti interrogativi«); *Beltrando* (Anm. 22) 189, Anm. 96; *Weber* (1997) (Anm. 22) 92. Vom Amtspriestertum ausgeschlossen sehen den Diakon in LG 29 dagegen *Böttigheimer*, Christoph, »Der Diakon der Frau«: *MThZ* 47 (1996) 253–266, hier 263f; *Borras*, Alphonse/*Pottier*, Bernard, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, Brüssel 1998, 200; *Miralles* (Anm. 4) 720f (der freilich zugestehet »una partecipazione nella linea del sacerdozio gerarchico, diversa essenzialmente da quella del sacerdozio comune«).

⁵¹ *Vorgrimler* (1966) (Anm. 22) 258. Anders äußert sich der gleiche Autor einige Jahre später: ders., »Gutachten über die Diakonatsweihe von Frauen«: *Synode* (7/1973) 48–50, hier 50.

stimmt mit der vorausliegenden Unterscheidung zwischen Amtspriestertum (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*) und gemeinsamem Priestertum aller Gläubigen (*sacerdotium comune fidelium*) (LG 10b). Immerhin wird später durchaus betont: »An der Sendung und Gnade des Hohen Priesters haben in eigener Weise [nicht nur die zuvor genannten Bischöfe und Presbyter, sondern] auch die Amtsträger der niederen Ordnung teil, vor allem die Diakone, die den Geheimnissen Christi und der Kirche dienen ...« (LG 41d).

Ein weiteres Missverständnis wäre es, exklusiv dem Diakon das »Dienen« zuzuweisen und die übrigen Mitglieder des Weihesakramentes davon auszuschließen. Im dritten Kapitel von *Lumen gentium* über die Weihehierarchie, an dessen Ende sich der Artikel über den Diakon befindet, können aber auch die anderen Weihestufen als »Dienste« bezeichnet werden (*ministerium, ministeria*)⁵².

Verständlich (wenngleich übertrieben) scheint darum der harsche Kommentar eines Theologieprofessors und Ständigen Diakons, der die konziliare Formulierung »eine inhaltslose Aussage« nennt⁵³. Natürlich kann die kritisierte Wendung im Sinne der verwandten Quelle korrekt verstanden werden: *der Diakon bringt nicht das eucharistische Opfer dar, sondern hilft den Bischöfen und Priestern*. Als solche ist die Formulierung freilich so »weit und zweideutig«⁵⁴, dass sie der Präzisierung bedarf.

2.4 »Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben ...«

Die Einführung des Ständigen Diakonats wurde von zahlreichen Konzilsvätern als besonders geeignet für die Missionsländer gehalten, wo der Priestermangel in der Regel spürbarer war als in Europa oder in den Vereinigten Staaten⁵⁵. Aus diesem Zusammenhang erklärt sich die einschlägige Aussage im Missionsdekret:

»... es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katecheten ..., sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder karitativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und mit dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können« (Ad gentes 16).

Der zitierte Text spricht von einem »tatsächlichen« diakonalen Dienst, der durch die sakramentale Weihe »enger« mit dem Altar verbunden werden und »wirksamer« gestaltet werden solle. Ein französischer Theologe nennt diese Begründung »seltsam« (»étrange«): »Wenn man ›diakonal‹ in diesem Satz mit ›bischöflich‹ oder ›priesterlich‹ ersetzen würde, wäre man zweifellos sehr erstaunt«⁵⁶. »Ein ›tatsächlicher‹ Diakonats existiert nicht. Ein Sakrament ist jedenfalls kein notarieller Akt, der

⁵² Vgl. LG 18 a, 20 b/c, 24 a, 26 a, 28 a/b.

⁵³ Jilek, August, »Der Diakonats im Spannungsfeld der verschiedenen Formen pastoralen Dienstes«: Lebendiges Zeugnis 50 (1995) 32–50, hier 40.

⁵⁴ Weber (1997) (Anm. 22) 92: »large et ambigu«.

⁵⁵ Vgl. Colombo (1992) (Anm. 22) 301; (1996) (Anm. 14) 630.

⁵⁶ Legrand (Anm. 4) 31 f, Anm. 29.

eine schon bestehende Wirklichkeit beglaubigt, sondern schafft eine neue Wirklichkeit ... Ebenso wenig ist ein »tatsächlicher« Bischof oder Priester vorstellbar, dem man das Sakrament hinzufügen solle ...«⁵⁷.

Der fragwürdige Gedanke eines »tatsächlich« existierenden Diakonates vor der sakramentalen Weihe stammt offensichtlich von Karl Rahner⁵⁸. Würde man diese Idee konsequent ernst nehmen, müßte die Kirche mindestens alle ihre hauptamtlich tätigen Angestellten in den Klerus aufnehmen⁵⁹. Eine solche Klerikalisierung des Laienstandes scheint freilich nicht gerade zu den Wunschbildern der gegenwärtigen Pastoral zu gehören.

Wenig Eindruck gemacht hat die Empfehlung des Ständigen Diakonates vor allem in den Missionsländern, für die er besonders gedacht war⁶⁰. Schon bei der Vorbereitung des Konzils wehrte sich beispielsweise der Erzbischof von Bombay, Kardinal Gracias, mit einer scharfen Polemik: Wenn das Konzil das Experiment des Ständigen Diakonates durchführen wolle, dann bitteschön nicht in den Missionsgebieten (deren religiösem Sinn ein solches Vorhaben fremd sei⁶¹), sondern dort, wo die Idee entsprungen sei⁶². Eine Betrachtung der Statistik weist jedenfalls auf eine paradoxe Wirklichkeit: Der Diakonats findet sich kaum in den armen Ländern der Dritten Welt, sondern vorzugsweise in den wohlhabenden Nationen⁶³. Über lange Jahre hinweg gab es allein in den USA mehr Diakone als auf der ganzen Welt zusammengenommen⁶⁴.

2.6 Die Entkoppelung von Zölibat und Diakonats

Wie schon erwähnt, war (und ist) das Hauptargument der Gegner des Ständigen Diakonates die Sorge um den Zölibat. Diese Befürchtung wurde insofern gemindert, als verheiratete Bewerber für das Amt nach dem Willen des Konzils »reiferen Alters« sein müssen (vgl. LG 29b). Das theologische Problem bleibt jedoch die Bindung zwischen Zölibat und Weihesakrament. In der alten Kirche wurde bezüglich ehelicher Enthaltensamkeit nicht zwischen Diakonen, Presbytern und Episkopen unterschieden. Wichtige Quellen führen dabei diese Praxis auf die apostolische Zeit zurück. Die Kleriker waren zwar in der Regel verheiratet, aber gehalten, in ihrer Ehe

⁵⁷ Zardoni, *Diaconi* (Anm. 22) 55 (Übersetzung von Hauke); vgl. ders., *Diaconato* (Anm. 22) 170f. Vgl. auch die prinzipielle Feststellung zu der Teilhabe von Laien an Aufgaben der Hierarchie bei Johannes Paul II., *Christifideles laici* 23a (VAS 87, S. 35): »Die Erfüllung einer solchen Aufgabe macht den Laien ... nicht zum Hirten: Nicht eine Aufgabe konstituiert das Amt, sondern das Sakrament des Ordo«.

⁵⁸ Rahner, Karl, »Die Theologie der Erneuerung des Diakonates«: *Rahner/Vorgrimler* (Anm. 1) 285–324, hier 297, 302f; vgl. die Rückschau auf AG 16: ders. (1967) (Anm. 22) 545f.

⁵⁹ So auch der Einwand auf die Rahnersche These bei *Greshake* (Anm. 2) 172; zum theoretischen Kontext vgl. die kritischen Anmerkungen bei *Hernoga*, Josef, *Das Priestertum. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum* (EHS 23,603), Frankfurt a. M. u. a. 1997, 412f.

⁶⁰ Vgl. *Castrillón Hoyos* (Anm. 20).

⁶¹ Gemeint ist die Freistellung vom Zölibat.

⁶² Vgl. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series II (Praeparatoria)*, Bd. II/3, 223–226; *Colombo* (1992) (Anm. 22) 301.

⁶³ Vgl. die kritische Bilanz bei *Legrand* (Anm. 4) 12–14; *Statistics* (Anm. 10).

⁶⁴ So noch 1994: *Legrand* (Anm. 4) 14, Anm. 1. 1998 gab es weltweit über 24.000 Ständige Diakone, davon in den USA fast 12.000.

enthaltensam zu leben. Ein Bruch in die altkirchliche Tradition kam erst im Jahre 691 durch das Zweite Trullanum, auf dem die byzantinische Kirche für Diakon und Priester den Enthaltensamkeitszölibat abschaffte und durch das bloße Verbot der Zweitehe nach der Weihe ersetzte⁶⁵.

Dass für die höheren Weihen die Ehelosigkeit verlangt wird, geht für die lateinische Kirche auf das Mittelalter zurück⁶⁶. Aber schon seit frühester Zeit wurde von allen Klerikern die eheliche Enthaltensamkeit erwartet. Diese Tatsache wurde bei der Diskussion vor und während des Konzils nicht hinreichend gewürdigt. Die Verantwortung dafür trifft eine problematische Geschichtsschreibung schon lange Zeit vor dem Konzil⁶⁷. Der Hinweis auf Familienväter als Diakone im Altertum wurde anscheinend stillschweigend gleichgesetzt mit einer Ausnahme von der Enthaltensamkeitsdisziplin. Mit dem gleichen Argument hätte man auch »viri probati« für den Presbyterat oder den Episkopat einführen können, denn verheiratete Bischöfe und Priester gab es in der alten Kirche durchaus.

An dieser Stelle soll nicht das emotionsbesetzte Thema des Zölibates diskutiert werden. Es geht hier nur um den Hinweis auf ein vom Konzil geschaffenes Problemfeld, dessen Explosionskraft für das Selbstverständnis des Ständigen Diakons nicht unterschätzt werden darf. Die einen begrüßen und die anderen fürchten im verheirateten Diakon einen »Tabubruch«⁶⁸, um den Pflichtzölibat insgesamt abzuschaffen, oder ein Mittel zur »Entklerikalisierung« der Kirche⁶⁹.

2.7 Welche Teilhabe an den Ämtern Christi?

Die Dokumente des Zweiten Vatikanums beschreiben die Sendung aller Christgläubigen, aber auch die speziellen Aufgaben von Bischof und Priester, mit dem Schema der drei Ämter Christi. Die Laien sind »des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig« (LG 31a)⁷⁰. Die Bischöfe haben »in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters« inne und handeln »in seiner Person« (LG 21b)⁷¹. Auch die Presbyter werden »zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht« (LG 28a)⁷². Schon Pius

⁶⁵ Vgl. hierzu die umfassende kritische Untersuchung von Haid, Stefan, Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, Paderborn 1997.

⁶⁶ Vgl. Cochini, Christian, »La legge del celibato sacerdotale nella chiesa latina. Compendio storico«: Autori vari, Celibato e Magistero, Cinisello Balsamo 1994, 33–102, hier 64–68; s. a. Stickler, A. M., Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen, Abensberg 1993.

⁶⁷ Zu den historischen Wurzeln dieses Mangels vgl. Stickler (Anm. 66) 12–15; Haid (Anm. 65) 11–21.

⁶⁸ Vgl. etwa Weiß, Andreas, »Diaconat, un nouveau clergé?« Praxis juridique et Religion 7 (1990) 31–43, hier 40: »Le diacre marié revêt une grande signification quand il s'agit de faire tomber le tabou concernant mariage et ordination.« Vgl. ders. (Anm. 22) 265.

⁶⁹ Eine von Karl Rahner betreute Doktorarbeit beispielsweise nennt als Ziel des Ständigen Diakonates die »Überwindung der klerikalen Situation der Kirche« (Caminada, Johannes, Der Diakon. Reflexionen über die Dogmatik des eigenständigen »Dienstamtes« in der Kirche, Diss. masch., Münster 1970, 176). Vgl. auch Weiß (Anm. 22) 261–265.

⁷⁰ Vgl. die Ausgliederung dieses Schemas in LG 34–36 und den Vorentwurf in LG 10–12.

⁷¹ Vgl. die Ausfaltung der drei Ämter in LG 25–27 und Christus Dominus 12–17.

⁷² Vgl. Presbyterorum ordinis 4–6. 13.

XII. ist das dreifache Schema »lehren, leiten, heiligen« für das Weihesakrament geläufig⁷³. Für die Diakone dagegen heißt es, dass sie dem Volk Gottes dienen »in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit (*caritas*) in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium« (LG 29 a).

Hier stellt sich die Frage: Wie verhält sich die *diaconia caritatis* zur Teilhabe am Hirtenamt Christi? Eine kurzschlüssige Antwort – etwa in dem Sinne, dass Bischof und Priester Jesus Christus als König und Hirte vertreten, der Diakon dagegen als Diener – verbietet sich schon von den Konzilstexten selbst: In der Auflistung der diakonalen Aufgaben, nach dem Schema der drei Ämter gegliedert, ist auch von Leitungsdiensten die Rede⁷⁴, und die Qualifikation des dritten Amtes als »Liebestätigkeit« wird ergänzt durch das Stichwort »Verwaltung« (*administratio*)⁷⁵. Immerhin erklärt sich aus der sehr knappen Kennzeichnung des diakonalen Amtes der spätere Streit, ob denn der Diakon Christus als Haupt der Kirche vertrete oder nicht.

2.8 »Mit sakramentaler Gnade gestärkt ...«?

Nach dem Zweiten Vatikanum gehört der Diakon zu dem aus göttlicher Einsetzung kommenden Weihesakrament (vgl. LG 28 a) und wird bei seiner Ordination »mit sakramentaler Gnade gestärkt« (LG 29 a). Dass auch der Diakon zum sakramentalen Ordo gehört, ist fast allgemeine Überzeugung der Theologen, schlägt sich nieder im Lehramt der Kirche und kann ernsthaft nicht in Frage gestellt werden⁷⁶. Das Konzil hat freilich eine definitorische Festlegung vermeiden wollen, wie eine offizielle Erläuterung der Konzilskommission klarstellt: die in Tradition und Lehramt begründete Sakramentalität des Diakonates werde »vorsichtig« (*caute*) angegeben, und es sei nicht beabsichtigt, die wenigen neueren Autoren zu verurteilen, die zu diesem Punkt Zweifel äußern⁷⁷.

Auf diese Stellungnahme beruft sich vor allem der emeritierte Kirchenrechtler der römischen Gregoriana, Jean Beyer, der die Sakramentalität des Diakonates grundsätzlich in Frage stellt⁷⁸. Das Diakonat sei deshalb nicht sakramental, »da alles, was der Diakon macht, auch ein einfacher Laie tun kann«⁷⁹. Diese Problematik

⁷³ Siehe die Hinweise bei *Persson*, P. E., *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Göttingen 1966, 29f.

⁷⁴ LG 29 a: »... dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen ... und den Beerdigungsritus zu leiten«. Vgl. AG 16f: Katechese, »Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs«, »Ausübung sozialer oder karitativer Werke«.

⁷⁵ LG 29 a: »Den Pflichten der Liebestätigkeit und der Verwaltung hingegeben ...«

⁷⁶ Vgl. u. a. *Lécuyer*, Joseph, »La grazia dell'ordinazione diaconale«: *Diaconato permanente* (Anm. 18) 91–97.

⁷⁷ »*De indole sacramentali diaconatus, statutum est, postulantibus pluribus ... eam in Schema caute indicare, quia in Traditione et Magisterio fundatur ... Ex altera tamen parte cavetur ne Concilium paucos illos recentes auctores, qui de hac re dubia moverunt, condemnare videatur*« (AS III/1, 260). Dazu *Colombo* (1996) (Anm. 14) 642f.

⁷⁸ *Beyer*, Jean, »De diaconatu animadversiones«: *Periodica de re morali canonica liturgica* 69 (1980) 441–460, hier 449–451.

⁷⁹ So noch neuerdings laut *Tornielli*, Andrea, »Frauen auf der Karriereleiter?« 30 Tage 4 (7/8, 1994) 16–19, hier 18. Ebenso *Beyer*, Jean, »Il diaconato permanente nell'attuale vita ecclesiale«: *Quaderni di diritto ecclesiale* 19 (2/1997) 134–142, hier 135.

sierung ist zwar glücklicherweise eine seltene Ausnahme, trägt aber ebenfalls nicht dazu bei, das Selbstverständnis des Ständigen Diakons zu stärken.

2.9 Die Apostelgeschichte als biblische Grundlage?

Liturgie und Katechese gehen allgemein davon aus, dass der Diakonat seinen Ursprung findet in den sieben Männern, die von den Aposteln unter Handauflegung und Gebet zum »Dienst an den Tischen« bestellt wurden (Apg 6,1–6)⁸⁰. Dies erwähnt auch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums im Kapitel über das Stundengebet: »Als die Apostel Diakone einsetzten, haben sie ... gesagt: ›Wir aber werden uns dem Gebet und dem Dienst des Wortes widmen‹ (Apg 6,4)« (SC 86). In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche jedoch, als es direkt um den Diakonat geht, wird die Begründung in der Apostelgeschichte bewusst ausgeklammert, wie die Konzilskommission betont⁸¹.

Wenn aber der Hinweis auf Apg 6 problematisiert wird, erscheint damit auch die biblische Grundlegung für das Spezifikum des Diakons in der Liebestätigkeit (LG 29a) infrage gestellt. Gehört die *diaconia caritatis* zum spezifischen Wesensbild des Diakonates oder nicht? Viele systematische Ansätze, die den Caritasdienst zum zentralen Merkmal des Diakonates machen, werden auf diese Weise mit einem großen Fragezeichen versehen.

3. Wege zur Lösung der Probleme

3.1 Die Teilhabe des Diakons an der Sendung Christi in der apostolischen Nachfolge

3.1.1 Grundlegende Kriterien

Das pragmatische Vorgehen des Zweiten Vatikanums in der Frage des Ständigen Diakonates gibt der Theologie manche Fragen auf. Gleichzeitig bietet die konziliare Lehre aber auch zuverlässige Ausgangspunkte, die Schwierigkeiten zu lösen. Weitere maßgebliche Hilfen finden sich in späteren Dokumenten des Lehramtes, vor allem im Motuproprio Pauls VI. zur Erneuerung des Ständigen Diakonates (1967), in den Codices des kanonischen Rechtes (CIC, 1983; CCEO, 1990) und im Katechismus der Katholischen Kirche (1992/1997), ergänzt von den oben genannten Dokumenten der Klerus- und der Bildungskongregation (1998).

Lumen gentium begründet die hierarchische Verfassung der Kirche in der Sendung Christi, der die Apostel gesandt hat und »wollte, dass deren Nachfolger, das heißt die Bischöfe, in seiner Kirche bis zur Vollendung der Weltzeit Hirten sein sollten« (LG 19b). Die Bischöfe wiederum haben »das Dienstamt (*ministerium*) in der

⁸⁰ Vgl. u. 3. 1. 2.

⁸¹ AS III/1, 260: »Quod attinet ad Act. 6,1–6, inter exegetas non absolute constat viros de quibus ibi agitur diaconis nostris correspondere, quamvis in Traditione ut illorum exemplar considerentur.«

Gemeinschaft zusammen mit ihren Helfern, den Priestern und Diakonen, übernommen« (LG 20c). »Christus ... hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese wiederum haben die Aufgabe ihres Dienstamtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben. So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen« (LG 28a).

Die Einreihung des Diakons in die apostolische Nachfolge begegnet zuerst im Ersten Klemensbrief (der zu diesem Thema in *Lumen gentium* ausdrücklich genannt wird⁸²): »Christus kommt ... von Gott, und die Apostel kommen von Christus her ... So predigten sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein«⁸³. Die Teilhabe der Diakone an der apostolischen Sendung kommt hier klar zum Ausdruck. Die gleiche Tatsache ist schon vorausgesetzt in den beiden biblischen Stellen, die von Bischöfen und Diakonen handeln, wobei die Bischöfe noch nicht systematisch von den Presbytern unterschieden werden: Phil 1,1 (Paulus schreibt an die Philipper »mit ihren Bischöfen und Diakonen«) und 1 Tim 3,8–12 (Berufskriterien für Diakone unmittelbar nach dem parallelen Abschnitt für die Bischöfe)⁸⁴.

3.1.2 Die kontroverse Diskussion um Apg 6

Exegetisch umstritten ist die Beziehung von Apg 6,1–6 zum Ursprung des Diakonates⁸⁵. Dieser Streit findet bereits ein Vorspiel in der alten Kirche: schon Irenäus (am Ende des 2. Jh.s) sieht in der Weihe der Sieben unter Handauflegung und Gebet den Anfang des Diakonates⁸⁶; dabei weiß er sogar das konkrete Detail zu berichten, dass ein Mitglied der Sieben, der Proselyt Nikolaus, später die Sekte der Nikokaiten begründete⁸⁷. Andererseits wendet sich schon Ignatius von Antiochien (um etwa

⁸² Vgl. LG 20, Fußnoten 41 und 42 (1 Clem 44,3; 44,2).

⁸³ 1 Clem 44,2.4 (ed. Fischer 76–78).

⁸⁴ Auf diese biblische Grundlage bezieht sich auch die Konzilskommission mit ihrem Kommentar zu LG 29: AS III/1, 259f. Zum biblischen Fundament des Diakonates vgl. *Colson, Jean*, »Der Diakon im Neuen Testament«: *Rahner/Vorgrimler* (Anm. 1) 3–22; *Lécuyer, Joseph*, »Les diacres dans le Nouveau Testament«: *Winniger, Paul/Congar, Yves* (Hg.), *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* (Unam sanctam 59), Paris 1966, 15–26; *Zardoni*, *Diaconi* (Anm. 22) 9–20; *Collins, J. N.*, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York/Oxford 1990; *Ysebaert, Joseph*, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung*, Breda 1994, 124–132; *Weiser, Alfons*, »Diakon I. Im Neuen Testament«: *LThK*³ 3 (1995) 178f; *Gatzweiler, Karl*, »Le ministère du diaconat dans le Nouveau Testament«: *Haquin/Weber* (Anm. 4) 45–56.

⁸⁵ Dazu vgl. *Gächter, Paul*, »Die Sieben«: *ZkTh* 74 (1952) 129–166 (= ders., *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck 1958, 105–154); *Lécuyer* (1957) (Anm. 12) 799–803; ders. (Anm. 84) 25f; *Domagalski, Bernhard*, »Waren die ›Sieben‹ (Apg. 6,1–7) Diakone?« *BZ* 26 (1982) 21–33; *Cipriani, Settimio*, »Sono davvero ›diaconi‹ i ›Sette‹ di Atti 6,3–6?« *Diaconato permanente* (Anm. 18) 227–236; *Zmijewski, Josef*, *Die Apostelgeschichte* (RNT), Regensburg 1994, 287f; *Cabié, Robert*, »Quand les ›Sept‹ deviennent des diacres«: *BLE* 97 (1996) 219–226.

⁸⁶ Vgl. *Adv. haer.* I,26,3; III,12,10.

⁸⁷ *Adv. haer.* I,26,3; die Nikolaiten werden genannt in *Offb* 2,6. Für Eusebius von Cäsarea dagegen, unter Berufung auf Klemens von Alexandrien, ist dies nur eine Schutzbehauptung der Sekte: *Hist. eccl.* III,29 (SChr 51,139). S. a. *Drijvers, H. J. W.*, »Nikolaiten«: *LThK*³ 7 (1998) 845f.

110) polemisch gegen eine Auffassung, die (modern gesprochen) den Diakon auf einen Sozialarbeiter für Ernährungsfragen reduziert: Die »Diakone der Geheimnisse (*mysteria*) Jesu Christi ... sind nicht Diakone für Speisen und Getränke, sondern der Kirche Gottes Diener«⁸⁸. Die erhabene Aufgabe der Diakone, die wie Jesus Christus selbst zu achten sind⁸⁹, ist demnach nicht (oder nicht in erster Linie) die Verteilung von Almosen. Dieser Hinweis bezeugt wahrscheinlich bereits eine Fehldeutung der Apostelgeschichte, wonach das diakonale Amt auf den karitativen Dienst verkürzt wurde.

Die Apostelgeschichte selbst gibt den Sieben in der Folge Aufgaben, die über den »Dienst der Tische« hinausgehen: Stephanus (Apg 6,8–7,60) und Philippus, der »Evangelist« (Apg 21,8), widmen sich der missionarischen Glaubensverkündigung; Philippus tauft die Konvertiten bei den Samaritern, und die Apostel aus Jerusalem (Petrus und Johannes) kommen nur für die Geist vermittelnde Handauflegung (Apg 8,14–17). Schon die feierliche Einsetzung der Sieben unter Handauflegung und Gebet läßt wichtigere Aufgaben erwarten als nur die Verteilung von Almosen. Aus den genannten Gründen sehen viele Exegeten in den Sieben die Leitungsgruppe der Hellenisten in der Urgemeinde. Manche fügen die Hypothese hinzu, die Sieben seien nicht unter die späteren Diakone einzureihen, sondern unter die Gruppe der (etwa beim Apostelkonvent Apg 15) erwähnten Presbyter. Da die Apostelgeschichte noch nicht zwischen Bischöfen und Presbytern unterscheidet⁹⁰, beschrieb das 6. Kapitel demnach die ersten Bischofsweihen⁹¹. Nach einer eher sonderlichen Meinung soll der »Dienst an den Tischen« gar in dem täglichen Vorsitz der Eucharistiefeyer für die hellenistischen Witwen bestanden haben⁹².

Der modernen Exegese kommt vielleicht am nächsten die Auffassung des Johannes Chrysostomus, die in der Folge vom Zweiten Trullanum (691) übernommen wurde⁹³, einer Synode, die von den orthodoxen Kirchen als ökumenisches Konzil angesehen wird: Der antiochenische Kirchenvater (um das Jahr 400) sieht in den Sieben keine Diakone, aber deutet ihre Bestellung doch als eine echte Weihe mit Teilhabe an der apostolischen Sendung⁹⁴; diese Interpretation ist zweifellos von der geschichtlichen Situation geleitet, in der eine karitative Tätigkeit keineswegs typisch war für Diakone. Deren Arbeitsschwerpunkt lag vor allem in der Liturgie⁹⁵. Allerdings unterscheidet sich Chrysostomus mit seiner Auslegung vielleicht von der Li-

⁸⁸ Ad Trall. 2,3 (ed. Fischer 172–174).

⁸⁹ Ad Trall. 3,1 (ed. Fischer 174) u. a.

⁹⁰ Vgl. Apg 20,17.28.

⁹¹ So etwa Gächter (Anm. 85) 146.

⁹² So Galot, Jean, *Prêtre au nom du Christ*, Chambray-lès-Tours 1985, 161–164. Einleuchtender dagegen Gächter (Anm. 85) 132–135.

⁹³ Concilium Quinisextum, can. 16 (Mansi 11,949; ed. Ioannou I/1, 132–134).

⁹⁴ Vgl. Johannes Chrysostomus, In Acta Apost. 14,3 (PG 60,115f). Mit weiteren Quellenangaben: *Lécuyer*, Joseph, »Saint Jean Chrysostome et l'ordre du diaconat«: *Mélanges liturgiques ... Bernard Botte ...*, Louvain 1972, 295–310, hier 296–299.

⁹⁵ *Lécuyer* (Anm. 94) 297 betont: In den Schriften des Chrysostomus und des Theodor von Mopsuestia findet sich keinerlei Hinweis auf eine karitative Sendung der Diakone (»aucun indice d'une mission de bienfaisance qui serait confiée aux diacres. C'est surtout le rôle liturgique qui est mis en relief«).

turgie seiner antiochenischen Kirche, die nach den ältesten greifbaren Zeugnissen für das Diakonenamt Bezug nahm auf das Vorbild des Stephanus⁹⁶.

Die gegenwärtige Auslegung von Apg 6 ist eher ungünstig für die Deutung der Sieben auf die ersten Diakone, obwohl eine solche Interpretation hie und da auch heute vertreten wird (und mit guten Gründen vertreten werden kann)⁹⁷. In jedem Fall findet sich hier ein wichtiger Ausgangspunkt für die spätere Theologie des Diakonates. Nur zeigt bereits die patristische Rezeptionsgeschichte (Ignatius von Antiochien, Chrysostomus), dass die spezifische Aufgabe der Diakone nicht einfachhin auf karitative Dienste konzentriert werden kann. Für die Deutung des Diakonates als Teilhabe am apostolischen Dienst bietet Apg 6 eine wichtige Stütze, aber nicht die einzige.

Der Blick auf die Gruppe der »Sieben« in der Apostelgeschichte ist auch wichtig für die systematische Einordnung des Diakonates. Wenn wir in der Schriftstelle die Weihe der ersten Diakone sehen, dann ist zumindest deutlich, dass diese Begebenheit auf einen konkreten geschichtlichen Anlass zurückgeht: Es »begehrten die Hellenisten gegen die Hebräer auf, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung übersehen wurden« (Apg 6,1). Von daher ist es ganz unwahrscheinlich, den speziellen Weihegrad des Diakonates als solchen in der Einsetzung Christi zu verankern, die sich auf die Sendung der Apostel und damit auf das Weihesakrament als Ganzes bezieht. Hier wird man der Erklärung Karl Rahners zustimmen müssen, wonach »Jesus seiner Kirche das Amt auch hinsichtlich dieser drei Stufen in *dem* Sinne gegeben und eingestiftet hat, dass er dem Apostelkollegium mit Petrus an der Spitze alle jene Vollmachten ... gegeben hat, die mit dem Wesen der von ihm gestifteten Kirche entweder notwendig mitgegeben sind (auch ohne ausdrückliche Erklärung) oder auch von ihm ausdrücklich (z. B. hinsichtlich der Vollmacht zum Vollzug bestimmter Sakramente) als solche erklärt worden sind, und dass mit einer solchen Kirchenstiftung ... auch das Recht verliehen wurde, diese Amtsgewalt entsprechend den praktischen Notwendigkeiten des Ortes und der Zeit ganz oder eben nur zu einem bestimmten, umgrenzten Teil auf andere, spätere Amtsträger zu übertragen«⁹⁸.

⁹⁶ Vgl. *Lécuyer* (Anm. 94) 310; *Botte*, Bernard, »L'ordre d'après les prières d'ordination«: AA. VV., *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Lex orandi 22), Paris 1957, 13–35, hier 27f; *Sorci*, Pietro, »Il Diaconato: ordine o ministero?« *Rivista liturgica* 83 (1996) 583–599, hier 594–596.

Auch die Beschränkung der Zahl der Diakone einer Ortskirche auf sieben darf als Auslegung von Apg 6 in Bezug auf die ersten Diakone gesehen werden; diese Beschränkung findet sich am Beginn des 4. Jh.s auf der Synode von Neocäsarea, can. 15 (Mansi 2, 539) und wurde später (für den Osten) durch das Zweite Trullanum aufgehoben. Vgl. dazu *Forget*, J., »Diacres«: *DThC* 4 (1911) 703–731, hier 710–712.

⁹⁷ Vgl. etwa *Lécuyer* (Anm. 84) 25f; *Zardoni*, Diaconi (Anm. 22) 12, Anm. 2; *Strauch*, Alexander, *The New Testament Deacon. The Church's Minister of Mercy*, Littleton (Colorado) 1992, 44–54; *Ysebaert* (Anm. 84) 124–126.

Die neue Weiheliturgie hat die Deutung der »Sieben« als erste Diakone noch gefördert, ohne sie förmlich auszusagen: vgl. *Ferraro*, Giuseppe, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato, all'episcopato*, Napoli 1977, 52f; *Kleinheyer*, Bruno, »Ordinationen und Beauftragungen«: ders. u. a., *Sakramentliche Feiern II* (Gottesdienst der Kirche 8), Regensburg 1984, 7–65, hier 58; *Cabié* (Anm. 85) 219f.

⁹⁸ *Rahner*, *Theologie* (Anm. 58) 290. Vgl. auch die Zusammenfassung des Rahnerschen Ansatzes (dem wir nicht in allen Einzelheiten zustimmen) bei *Hernoga* (Anm. 59) 265–269.

3.1.3 Diakonat und »göttliches Recht«

Der Weihegrad des Diakonates ist eine ehrwürdige Institution apostolischen Ursprungs, aber er gründet als solcher wohl nicht im Stiftungswillen Jesu, sondern in einer Setzung der Kirche. Natürlich ist der Diakonat im Willen Jesu verankert, insofern er zum Weihesakrament gehört, aber allem Anschein nach nicht in der spezifischen Weise seiner Teilhabe an ebendiesem Sakrament. Dies bedeutet, dass (rein theoretisch gesehen) die Kirche den Diakonat auch wieder abschaffen könnte, wie sie es im lateinischen Ritus bezüglich der niederen Weihen für richtig befunden hat. Diese theoretische Möglichkeit bedeutet freilich nicht, dass eine solche Maßnahme auch praktisch klug wäre.

Eine andere Auffassung vertritt Karl Rahner, wonach die drei Weihestufen von Episkopat, Presbyterat und Diakonat durch ihre Grundlegung in der Urkirche göttlichen Rechtes seien, das die Kirche nicht mehr verändern könne⁹⁹. Diese These scheint fragwürdig: die Dreiteilung des Amtes zeigt sich in aller Klarheit erst in nachapostolischer Zeit, in den Briefen des Ignatius von Antiochien. Noch der Erste Klemensbrief (um 96) gebraucht die Begriffe »Bischof« und »Presbyter« als Synonyme¹⁰⁰. Die Überzeugung des Ignatius von Antiochien, dass ohne Diakone, Bischof und Presbyter keine Rede von Kirche sein könne¹⁰¹, kann darum wohl kaum als Hinweis auf göttliches Recht im strikten Sinne akzeptiert werden.

Der genannten Auslegung ließe sich entgegenhalten, dass nach der dogmatischen Festlegung des Konzils von Trient der Diakon zu der »durch göttliche Anordnung« eingesetzten Hierarchie gehöre, »die aus Bischöfen, Presbytern und Dienern besteht«¹⁰². Die kirchliche Hierarchie (in ihrer konkreten Zusammensetzung) wird hier aber keineswegs auf göttliche »Einsetzung« (*institutio*) durch Jesus Christus persönlich zurückgeführt, sondern auf »göttliche Anordnung« (*divina ordinatio*), was gestrost gedeutet werden kann als eine Fügung der göttlichen Vorsehung¹⁰³ (die auch bewirkt – man verzeihe den drastischen Vergleich –, dass es heute regnet und morgen die Sonne scheint). »Der Aussagegegenstand sind nicht die einzelnen Ämter als solche, sondern die Hierarchie als in sich gestufte Ämterfolge, genau genommen also die Unterscheidung der Ämter«¹⁰⁴. Eine unmissverständliche Formulierung im Ho-

⁹⁹ Vgl. die Belege bei *Hernoga* (Anm. 59) 269. Die Urkirche erstreckt sich nach Rahner über die apostolische Zeit hinaus (vgl. *Hernoga* 263–265). Im Rahnerschen Sinne auch *Müller* (1995) (Anm. 34); (2000) (Anm. 16) 162: »Das dreigliedrige Amt ist ... keine menschliche Schöpfung. Es gehört ... zum sakramentalen Wesen der Kirche.« Rahner selbst versteht seine These freilich mit einem Fragezeichen: *Rahner*, *Theologie* (Anm. 58) 291f.

¹⁰⁰ Vgl. 1 Clem 42,4f; 44,4.4f; 47,6; 54,2; 57,1 (ed. Fischer 76–97).

¹⁰¹ Ignatius von Antiochien, Ad Trall. 3,1 (ed. Fischer 174).

¹⁰² Dekret über das Weihesakrament, Kanon 6: »Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit« (DH 1776).

¹⁰³ Vgl. *Fransen*, *Piet*, »Ordo, Ordination I. Dogmatisch«: LThK² 7 (1962) 1212–1220, hier 1214; *Becker*, K. J., *Der priesterliche Dienst II: Wesen und Vollmacht des Priestertums nach dem Lehramt* (QD 47), Freiburg i. Br. 1970, 102s; *Freitag*, Josef, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient* (Innsbrucker theologische Studien 32), Innsbruck/Wien 1991, 341s.

¹⁰⁴ *Becker* (Anm. 103) 102. Vgl. auch *Kerkvoorde* (Anm. 1) 266f; *Ott*, Ludwig, *Das Weihesakrament* (HDG IV/5), Freiburg i. Br. 1969, 126f.

rizont der modernen exegetischen Erkenntnisse bietet das Zweite Vatikanum, das die ursprunghafte Einheit des Weihesakramentes betont: »Das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt (wird) in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester und Diakone heißen« (LG 28 a).

Mit den hier vorgelegten dogmengeschichtlichen Unterscheidungen geht es nicht darum, den Diakonatsamt als distinkte Weihestufe im sakramentalen Ordo zur Disposition zu stellen. Wohl aber zeigt der Blick auf den geschichtlichen Ursprung die innige Verquickung des Diakonates mit der apostolischen Sendung, in die der Diakon hineingenommen wird. Der distinkte Diakonatsamt kann in seinem Spezifikum darum nicht losgelöst werden aus diesem umfassenden Ganzen.

3.2 Die Christusrepräsentation des Diakons. Einführende Bemerkungen

3.2.1 Die sakramentale Begründung der Christusprägung

Für die systematische Erhellung des Weihesakramentes ist maßgeblich die Vertretung Christi, die ihrerseits im trinitarischen Zusammenhang dargestellt werden muss. Die Christusrepräsentation ist neutestamentlich verankert in der Sendung der Apostel, die als »Gesandte« (*apostoloi*) denjenigen vertreten, der sie sendet¹⁰⁵. Der Apostel vertritt Christus gegenüber den Menschen, zu denen er gesandt wird. Diese in den Worten Jesu selbst angelegte Stellvertretung ist besonders offenkundig in den paulinischen Briefen. Wenn etwa Paulus »im Namen Jesu Christi« die Korinther ermahnt (1 Kor 1,10), dann »rechnet er ... damit, dass Christi Name und in diesem Namen Christus selbst mahnd gegenwärtig ist«¹⁰⁶. In der aussagekräftigsten Stelle erscheint Paulus als »Botschafter« Christi: »Wir sind ... Gesandte an Christi statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten euch an Christi statt: Laßt euch mit Gott versöhnen!« (2 Kor 5,20)

In diesem Kontext, der mit besonderer Kraft die Christusrepräsentation in der Verkündigung des Wortes betont, findet sich auch der theologiegeschichtliche Ausgangspunkt für die Formel *agere in persona Christi* (Handeln an Christi statt). Die Formel selbst geht freilich nicht auf die eben zitierte Stelle zurück, sondern auf die Vulgata-Fassung von 2 Kor 2,10: Paulus hat »im Angesicht Christi« verziehen (*en prosopo Christi*, Vg. *in persona Christi*)¹⁰⁷. Das Verzeihen »im« (oder »vor dem«) »Angesicht Christi« ist zwar nicht gleichbedeutend mit einem »Verzeihen an Christi statt«. Aber aufgrund anderer Aussagen über das Handeln des Apostels im Namen Jesu scheint es durchaus legitim, die Christusstellvertretung mit der Formel *agere in persona Christi* auszudrücken¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Zur systematischen Ausfaltung dieses Ansatzpunktes siehe Scheffczyk, Leo, »Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes«: ders., Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie (I), Einsiedeln 1977, 367–386.

¹⁰⁶ Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther I (EKK VII/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 137.

¹⁰⁷ Vgl. Marlingéas, B.-D., Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae (Théologie historique 54), Paris 1978, 42–46.

¹⁰⁸ Marlingéas (Anm. 107) 226 meint: »Nous avons ici un cas intéressant d'une perception théologique juste qui a son point de départ dans une leçon fautive d'un texte scripturaire.«

Die systematische Ausfaltung der Christusstellvertretung geschieht mit besonderer Wirkungskraft bei Thomas von Aquin, der dabei eine breite patristische und mittelalterliche Tradition aufnimmt¹⁰⁹. Der Aquinate hebt besonders die Darbringung des Messopfers hervor, bei dem der Priester die Konsekrationsworte spricht¹¹⁰. Dies bedeutet freilich nicht, dass die Formel *in persona Christi* auf die zweifellos zentrale Konsekrationsvollmacht reduziert würde: Thomas kann damit auch die gesamte Tätigkeit des Priesters bezeichnen (einschließlich etwa der Wortverkündigung)¹¹¹ und die Vollmachten des Bischofs gegenüber der Kirche¹¹².

Vor diesem umfassenden Hintergrund ist es zweifellos eine unglückliche Verkürzung, wenn etwa Jean Beyer, ein emeritierter römischer Kirchenrechtler, das »Handeln in der Person Christi« auf die Konsekrations- und Absolutionsvollmacht reduziert: nur diese Handlungen, die eine Wirkung *ex opere operato* hervorrufen, würden sich *in persona Christi* ereignen. Die logische Folge dieses Kurzschlusses lautet: der Diakonat gehört nicht zum Weihesakrament¹¹³.

Diese Argumentation ist schon in sich brüchig, da auch dem Sakrament der Taufe (wie jedem Sakrament) eine Wirkung *ex opere operato* zukommt. Die Taufe aber kann auch vom Diakon *solemniter* gespendet werden, ja im Notfall sogar von jedem Menschen mit der Absicht, zu tun, was die Kirche tut¹¹⁴. Für die Christusrepräsentation des sakramentalen Amtes ist die gesamte Tätigkeit zugunsten der Kirche in Rechnung zu stellen, auch wenn die Eucharistie dabei im Zentrum steht.

Eine Christusrepräsentation gibt es schon aufgrund von Taufe (und Firmung): »Ihr alle, die ihr getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt« (Gal 3,27). Die in Taufe und Firmung vermittelte Gleichförmigkeit mit Christus vollendet durch das Wirken der Gnade die natürliche Gottebenbildlichkeit, die ihrerseits auf den Mensch gewordenen Sohn Gottes hin ausgerichtet ist. In diesem Sinne dürfen wir das bekannte Herrenwort erklären: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40).

Die für das Weihesakrament spezifische Gleichbildlichkeit mit Christus ist freilich, um eine Formulierung des Zweiten Vatikanums zu gebrauchen, »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach« von der Christusförmigkeit des Getauft- und Gefirmtseins unterschieden¹¹⁵. Einen spekulativen Konvenienzgrund dafür formuliert

¹⁰⁹ Vgl. Marlingéas (Anm. 107) 63–146.

¹¹⁰ Vgl. STh III q. 82 a. 7 ad 3 u. a.; Marlingéas (Anm. 107) 92–97.

¹¹¹ Dies betont Marlingéas (Anm. 107) 110 unter Berufung auf STh III q. 22 a. 4c, wobei Thomas 2 Kor 2,10 zitiert.

¹¹² Vgl. Marlingéas (Anm. 107) 97 mit Hinweis auf STh II–II q. 88 a. 12c (»secundum ... 2 Co. 2,10 ... omnis dispensatio petita a praelato debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat«) und III q. 82a. 1 ad 4 (»... episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi supra corpus ejus mysticum, id est super Ecclesiam«).

¹¹³ Beyer (Anm. 78) 451: »Si solum sacerdotium sacramentum est quo actus ponuntur sacramentales *in persona Christi* et quorum effectus *ex opere operato* habentur, diaconatus difficiliter dici potest sacramentum, cum ad nullum actum in persona Christi ponendum instituitur, qui actus suum ex opere operato obtinent sacramentalem effectum.«

¹¹⁴ Vgl. CIC, can. 861.

¹¹⁵ Vgl. LG 10b zum Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem hierarchischen Priestertum.

Leo Scheffczyk: »Als mittlerisches Haupt der neuen Heilsgemeinde konnte sich Christus nicht von allen repräsentieren lassen; denn Zeichen und Vollmacht des mittlerischen Hauptseins kann aus der Natur der Sache nicht auf alle oder auch nur auf eine beliebige Zahl übergehen«¹¹⁶. Die Analogie des Hauptseins, auf die wir noch zurückkommen, bietet sich an für eine umfassende Charakterisierung der Christusförmigkeit des Weihesakramentes, die dem Amtsträger aufgrund des *character indelebilis* zukommt.

3.2.2 Die Bedeutung der ignatianischen Typologie

Die Christusrepräsentation des Diakons ist nicht nur spekulativ erschließbar, sondern findet sich bereits vielfach belegt in den Quellen der alten Kirche. Typisch ist ein Zitat aus den Briefen des Ignatius von Antiochien im Weltkatechismus: »Alle sollen die Diakone achten wie Jesus Christus, ebenso den Bischof als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln«¹¹⁷. Diese Typologie ist freilich nicht als exklusive Zuweisung zu verstehen: die Apostel (als Vorbild der Presbyter) sind Gesandte Jesu Christi, und der Bischof erscheint bei Ignatius nicht nur als Vertreter Gottvaters, sondern auch als Vertreter Jesu Christi¹¹⁸. Gleichwohl setzt die ignatianische Typologie, die traditionsbildend wirkt, einen wichtigen Akzent für die Spiritualität des Diakons: wie Jesus Christus vom Vater abhängt, so ist der Diakon verwiesen auf den Bischof. Gleichzeitig ist er aber auch im gebührenden Gehorsam hingeordnet auf die Presbyter: Ignatius freut sich über einen Diakon, »weil er dem Bischof wie Gottes Gnade und dem Presbyterium wie Jesu Christi Gesetz untertan ist«¹¹⁹.

3.2.3 Das Handeln »in persona Christi« im Gefolge der Drei-Ämter-Lehre des Zweiten Vatikanums

Die Christusbeziehung sowohl aller Christgläubigen wie auch die spezifische Sendung der sakramental geweihten Amtsträger wird auf dem Zweiten Vatikanum mit dem Schema der »drei Ämter Christi« ausgefaltet: Lehren, Leiten und Heiligen¹²⁰. Das Priesterdekret schildert den Presbyterat als Teilhabe an der Vollmacht

¹¹⁶ Scheffczyk (Anm. 105) 373. Vgl. auch Greshake (Anm. 2) 103 f.

¹¹⁷ Ad Trall. 3,1: KKK 1554. Vgl. u. a. Ad Magn. 6,1: »Die mir besonders lieben Diakone (sind) mit dem Dienst Jesu Christi betraut, der vor aller Zeit beim Vater war und am Ende erschienen ist« (ed. J. A. Fischer 164 f). Vgl. Mees, Michele, »La teologia del diaconato in Ignazio di Antiochia«: *Diaconato permanente* (Anm. 18) 247–257; Nigro, Carmelo, »Ministero diaconale nella prospettiva cristologica-trinitaria di Ignazio di Antiochia«: *Diaconato permanente* (Anm. 18) 259–271; Collins (Anm. 84) 239–242.

¹¹⁸ Vgl. Ignatius von Antiochien, Ad Eph. 6,1: »Den Bischof müssen wir offensichtlich wie den Herrn (Kyrios) selbst ansehen« (ed. Fischer 146 f). Ignatius, der sein Bistum verlassen muss, schreibt an seine Gemeinde, dass Jesus Christus selbst deren Bischof sein werde: Ad Rom. 9,1 (ed. Fischer 190 f). Vgl. auch Ad Eph. 3,2 (ed. Fischer 144 f) sowie Ad Philad., praescr.: Bischof, Presbyter und Diakone sind »im Sinne (*en gnome*) Jesu Christi eingesetzt« (ed. Fischer 194 f). Vgl. Perler, Otto, »L'évêque, représentant du Christ, selon les documents des premiers siècles«: Congar, Yves/Dupuy, B.-D. (Hg.), *L'épiscopat et l'Église universelle* (Unam sanctam 39), Paris 1962 [dt.: Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964], 31–66, hier 35–43; Dassmann, Ernst, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 56 f.

¹¹⁹ Ad Magn. 2 (ed. Fischer 162 f).

¹²⁰ Vgl. oben 2. 7.

Christi, »mit der Christus selbst seinen Leib auferbaut, heiligt und leitet. Darum setzt das Priestertum der Amtspriester zwar die christlichen Grundsakramente voraus, wird aber durch ein eigenes Sakrament übertragen. Dieses zeichnet die Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägemaß und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so dass sie in der Person des Hauptes Christus handeln können« (PO 2c). Teilhabe an den drei Ämtern Christi, besonderes Prägemaß (*specialis character*) und Handeln in der Person Christi des Hauptes erscheinen hier in einer Perspektive. *Agere in persona Christi* kann hier nicht auf die Konsekrationsvollmacht eingeschränkt werden¹²¹. Das Gleiche gilt schon für den Artikel über die Presbyter in *Lumen gentium* (LG 28a)¹²².

In einer ersten Phase der Diskussion zum Proprium des Diakonates nach dem Konzil konnte von einigen Theologen behauptet werden, dass der Diakon (im Unterschied zum Bischof und Presbyter) nicht *in persona Christi* handle. In diesem Sinne äußerte sich kein geringerer als Yves Congar: Der Diakon »hat nicht die Stellung des Priesters, der bei der Sakramentspendung ›in persona Christi‹ handelt (Eucharistie, Buße und – als Bischof – Ordination)«¹²³. Unbestreitbar ist, dass der Diakon nicht die Vollmacht hat, die eucharistischen Gaben zu konsekrieren und im Namen Jesu von Sünden freizusprechen. Angesichts der Vätertradition, der umfassenden Sicht des Thomas von Aquin und der Betonung der drei Ämter Christi auf dem Zweiten Vatikanum erscheint es aber als eine zu enge Sicht, das Handeln »in der Person Christi« auf die Gewalt der Konsekration und der Absolution zu beschränken. Die Teilhabe an den drei Ämtern Christi gründet in der einen »heiligen Gewalt« (*sacra potestas*), die sich (wie bezüglich des Bischofs betont wird) auch im Lehren und in der pastoralen Leitung darstellt: »Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung ...« Das »heilige Prägemaß« wird »so verliehen ..., dass die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, innehaben und in seiner Person handeln« (LG 21b)¹²⁴.

Inzwischen, so scheint es, hat sich in der Diskussion weithin die Überzeugung durchgesetzt (wenngleich mit verschiedenen Akzenten), dass auch der Diakon *in*

¹²¹ Presbyterorum ordinis 2c verweist in der Fußnote auf LG 10, wo der Unterschied zwischen gemeinsamem und hierarchischem Priestertum beschrieben wird. Dort heißt es u. a., dass der Amtspriester »in der Person Christi das eucharistische Opfer« vollzieht und es »im Namen des ganzen Volkes« Gott darbringt. Dieser Hinweis auf das Messopfer schließt freilich nicht ein Handeln *in persona Christi* aus, das sich auf die Leitungsvollmacht und die Wortverkündigung bezieht.

¹²² Vgl. Rambaldi, Giuseppe, »›Alter Christus‹, ›in persona Christi‹, ›personam Christi gerere‹. Note sull'uso di tali e simili espressioni nel magistero da Pio XI al Vaticano II e il loro riferimento al carattere«: *Teología del sacerdocio* 5, Burgos 1973, 211–264, hier 255–257.

¹²³ Congar, Yves, »Gutachten zum Diakonats der Frau«: *Synode* (7/1973) 23–27, hier 26. Ebenso Pottmeyer, H. J., »Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung«: *StZ* 195 (1977) 313–331, hier 326. In neuerer Zeit außerdem Courth, Franz, *Die Sakramente*, Freiburg i. Br. 1995, 315, wonach »die Symbolik der qualifizierten Christusrepräsentanz nur beim Bischofs- und Priesteramt geltend gemacht wird, nicht aber beim Diakon«.

¹²⁴ Zur Einheit der heiligen Gewalt vgl. Lécuyer, Joseph, »Das dreifache Amt des Bischofs«: *Baraúna* (Anm. 22) 166–188; Krämer, Peter, »Die geistliche Vollmacht«: *J. Listl/H. Schmitz* (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg² 1999, 149–155, hier 149–151.

persona Christi handelt¹²⁵. Dies betont auch der Präfekt der Kleruskongregation, Kardinal Castrillón Hoyos, bei der Vorstellung des neuen Direktoriums für die Ständigen Diakone¹²⁶. Die neuen Dokumente selbst schildern die Teilhabe des Diakons an den drei Ämtern Christi¹²⁷. Es geht stets um »die diakonische Teilhabe am einzigen und dreifachen *munus Christi*«¹²⁸.

3.3 Die Vertretung Christi als des Hauptes der Kirche

Über die Christusstellvertretung des Diakons bzw. sein Handeln *in persona Christi* besteht inzwischen ein weitgehender (wenn auch nicht einmütiger) Konsens der Forschung. Anders ist die Situation bezüglich der Frage, ob denn auch der Diakon (wie Bischof und Presbyter) Christus als Haupt der Kirche vertrete.

Die Formel *in persona Christi capitis* zeigt sich in einem lehramtlichen Dokument erstmals (wie es scheint), um das Spezifikum des Weihepriestertums gegenüber dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen herauszustellen. In seiner Enzyklika *Mediator Dei* (1947) wendet sich Pius XII. gegen eine Verwischung der Unterschiede zwischen Amtspriestern und Laien bei der Darbringung des Messopfers: »Jene unblutige Opferung ..., in der Christus durch das Aussprechen der Konsekrationsworte im Zustand der Opfergabe auf dem Altar gegenwärtig wird, wird nur vom Priester selbst vollzogen, insofern er die Person Christi verkörpert, nicht aber, insofern er die Person der Christgläubigen vertritt« (DH 3852). Gleichzeitig ist das Handeln *in persona ecclesiae* in der Christusförmigkeit des Amtspriesters begründet: Der Priester handelt »nur deshalb an Stelle des Volkes, weil er die Person unseres Herrn Jesus Christus vertritt, insofern dieser das Haupt aller Glieder ist und sich selbst für sie darbringt ...« (DH 3850).

Die Formel »in der Person Christi *des Hauptes*« wird in den Texten des Zweiten Vatikanums nur für die Presbyter gebraucht, und zwar ohne Beschränkung auf die eucharistische Vollmacht (PO 2c)¹²⁹. Das Priesterdekret benutzt das Bild des Hauptes außerdem als Synonym für Leitungsvollmacht: Nachdem der Dienst am Wort (PO 4) und das Heiligungswerk (PO 5) behandelt sind, geht es um die Teilhabe an der Hirtenaufgabe Christi: »Die Priester üben entsprechend ihrem Anteil an der Vollmacht das Amt Christi, des Hauptes und Hirten, aus« (PO 6a).

¹²⁵ Vgl. etwa Hauke (1987) (Anm. 16) 111; ders. (1996) (Anm. 16) 42; Ansoerge, Dirk, »Der Diakon der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand«: Berger, Teresa/Gerhards, Albert (Hg.), Liturgie und Frauenfrage, St. Ottilien 1990, 31–65, hier 55. 60; Zardoni, Diaconi (Anm. 22) 117–119; Weber, H. J., »Diakon – Diakon – Diakonia: Zur Wesensbestimmung des Diakonenamtes«: Lebendiges Zeugnis 50 (1995) 62–77, hier 76; Hünermann, Peter, »Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen«: ders. u. a. (Hg.), Diakon. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? Stuttgart 1997, 98–128, hier 120f; Borrás/Pottier (Anm. 50) 200; Reiningger (Anm. 5) 646f; Kasper (Anm. 4) 151; Greshake (Anm. 4) 173–176; Müller (2000) (Anm. 16) 184f.

¹²⁶ Vgl. die Pressekonferenz vom 10. 3. 1998 (KIPA: Schweizerische Kath. Wochenzeitung, 20. 3. 1998, S. 3; KNA, 11. 3. 1998).

¹²⁷ Vgl. Einführung 1b; Grundnormen 9; Direktorium 22–39.

¹²⁸ Direktorium 22a.

¹²⁹ Schon LG 28a betont allgemein: »Das Amt Christi des Hirten und Hauptes üben sie entsprechend dem Anteil ihrer Vollmacht aus ...«

In den nachkonziliaren Dokumenten des Lehramtes wird das Handeln in der Person Christi als des Hauptes der Kirche auf das Weihesakrament im Allgemeinen bezogen. Dies geschieht insbesondere im CIC (1983):

»Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines unilgbaren Prägemaß, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt; sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden« (Can. 1008)¹³⁰.

Diese Erklärung wird sinngemäß wiederholt im »Katechismus der Katholischen Kirche« (1992)¹³¹. Im Blick auf die Priester taucht sie auf im Apostolischen Schreiben *Pastores dabo vobis* (1992)¹³² sowie im nachfolgenden Direktorium (1994)¹³³. Ebenso findet sie sich in der Einführung für die Grundnormen und das Direktorium der Ständigen Diakone (1998)¹³⁴. Die Harmonie wird jedoch gestört durch eine Änderung des Weltkatechismus anlässlich der lateinischen Neufassung von 1997: Während bei der Erläuterung des Glaubensbekenntnisses 1992 gesagt wurde, dass die Mitglieder der sakramentalen Hierarchie »in der Person Christi des Hauptes« handeln, wird in der neuen Version diese Qualifikation nur den Bischöfen und Priestern zugeteilt:

Die Diener der Gnade sind »von Christus bevollmächtigt«. »Von ihm empfangen die Bischöfe und Priester die Sendung und die Vollmacht [heilige Gewalt], »in der Person Christi des Hauptes« [in persona Christi Capitis] zu handeln, die Diakone die Kraft, dem Volk Gottes zu dienen in der Dienstleistung der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium« (KKK 875)¹³⁵.

Grund der Änderung ist offensichtlich, genau die Lehre des Zweiten Vatikanums zum Diakonat hier einzubringen: Mit den gleichen Worten beschreibt *Lumen gentium* die dreifache Aufgabe des Diakons (LG 29 a), während die Vertretung Christi des Hauptes in der wortwörtlichen Fassung der Konzilstexte nur auf die Presbyter bezogen wird¹³⁶. Bedeutet die Änderung, dass »Diakonie« zu unterscheiden ist vom Handeln in der Person Christi des Hauptes?

¹³⁰ Wichtig sind auch die Hinweise des Kirchenrechtes, dass nur Kleriker (und folglich auch Diakone) Leitungsgewalt in der Kirche ausüben können, nicht aber Laien (CIC, can. 129; 274). Dies bedeutet freilich nicht, den Diakon als Pfarrer zu etablieren. Vgl. *Heinemann, Heribert*, »Diakon als Leiter einer Gemeinde?« *Plöger/Weber* (1980) (Anm. 18) 231–240; *Erdö, Péter*, »Der Ständige Diakon. Theologisch-systematische und rechtliche Erwägungen«: *AkathKR* 166 (1997) 69–84, hier 79 f; *Weiß, Andreas*, »Der Ständige Diakon«: *Listll/Schmitz* (Anm. 124) 300–314, hier 311 f. Im Ostkirchenrecht kommt die Hauptesstellung des Diakons über das Hirtenbild zum Zuge: geweihte Amtsträger »werden mit dem Dienst und der Vollmacht« Christi betraut, entsprechend ihrem Grade »das Evangelium zu verkünden, das Volk Gottes zu weiden und zu heiligen« (CCEO, can. 743).

¹³¹ KKK 1581; vgl. auch 875; 1548–1553.

¹³² Nr. 21 f.

¹³³ Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester (VAS 113), Bonn 1994, Nr. 7.

¹³⁴ Einführung 1b.

¹³⁵ Die neu eingeführten Worte sind schräg gedruckt.

¹³⁶ Vgl. LG 28 a; PO 2 c.

Der Kontext des Katechismus zwingt nicht zu einer solchen Folgerung. In dem umfangreicheren Teil, der unmittelbar das Weihesakrament betrifft, sind keinerlei Änderungen vorgenommen worden. Dort steht nach wie vor: »Durch eine besondere Gnade des Heiligen Geistes gleicht dieses Sakrament den Empfänger Christus an, damit er als Vertreter Christi seiner Kirche diene. Die Weihe ermächtigt ihn, als Vertreter Christi, des Hauptes, in dessen dreifacher Funktion als Priester, Prophet und König zu handeln« (KKK 1581). Ein ganzer Abschnitt, der nicht zwischen den Weihegraden unterscheidet, trägt die Überschrift: »In der Person Christi, des Hauptes« (KKK 1548–1551). Auch in der Zusammenfassung wird betont: das Weihesakrament überträgt die Aufgabe, »im Namen und in der Person Christi, des Hauptes, inmitten der Gemeinde zu dienen« (KKK 1591). Eine gewisse Einschränkung findet sich nur in der Aussage: »Durch das geweihte Amt, vor allem durch das der Bischöfe und Priester, wird sichtbar gemacht, dass Christus als Haupt der Kirche inmitten der Gemeinschaft der Gläubigen gegenwärtig ist« (KKK 1549)¹³⁷. »Vor allem« dürfte besagen, dass den Bischöfen und Priestern das Handeln in der Person Christi des Hauptes in einem höheren Grad zukommt als den Diakonen. Dies entspricht auch der bereits zitierten Erklärung des Kirchenrechtes, wonach die Mitglieder der Weihehierarchie in der Person Christi des Hauptes handeln »entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe« (CIC, can. 1008).

Schon auf der Ebene der Konzilsexegese scheint es nicht möglich, den Diakon von der Repräsentation Christi des Hauptes auszuschließen. *Lumen gentium* spricht von der dreifachen »Diakonie« (der Liturgie, des Wortes und der Caritas), beschreibt aber auch Leitungsaufgaben des Diakons, so unter anderem »feierlich die Taufe zu spenden«, »dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen« sowie »den Beredigungsritus zu leiten«. Ist ein Vorstehen im Namen Christi denkbar, das etwas anderes wäre als ein Handeln in der Person Christi als des Hauptes der Kirche?¹³⁸

Das Handeln in der Person Christi gegenüber der Kirche ist immer eine Vertretung Christi des Hauptes. Im Kolosser- und Epheserbrief meint die Funktion Christi als »Haupt« der Kirche eine vielschichtige Wirklichkeit: die Leitung, die »Ernährung«, den Zusammenhalt, die Sorge und den Dienst bis hin zur opfernden Hingabe des eigenen Lebens¹³⁹. Im Ersten Korintherbrief enthält »Haupt« auch den Sinngehalt des Ursprungs (ohne den der Leitung dabei auszuschließen)¹⁴⁰. Was Johannes Paul II.

¹³⁷ Hervorhebung von Hauke.

¹³⁸ Dass auch der Diakon in der Person Christi des Hauptes handelt, betonen u. a. *Zardoni*, *Diaconi* (Anm. 22) 117–119; *Weber* (1995) (Anm. 125) 76; *Scheffczyk* (Anm. 18) 506f; *Erdö* (Anm. 130) 76; *Hünemann* (Anm. 125); *Borras/Pottier* (Anm. 50) 200. 203; *Kasper* (Anm. 4) 151; mit einem Blick auf KKK 875 (1997): *Müller* (2000) (Anm. 16) 165f. 184f. Im gegenteiligen Sinne haben sich geäußert *Congar* (1973) (Anm. 123) 26 – anders jedoch ders., »Le diaconat dans la théologie des ministères«: *Wiminger/Congar* (1966) (Anm. 84) 121–141, hier 130f; *Rocchetta*, Carlo, »L'identità teologica del diacono nella preghiera di ordinazione«: *Diaconato permanente* (Anm. 18) 63–89, hier 86; *Guzmán González* (Anm. 22) 158; *Miralles* (Anm. 4) 722; *Greshake* (Anm. 2) 173–176.

¹³⁹ Vgl. Kol 1,18; 2,10; 2,19; Eph 1,22; 4,15f; 5,23 und die einschlägigen Kommentare, beispielsweise *Gnilka*, Joachim, *Der Kolosserbrief* (HthK X/1), Freiburg i. Br. 1980, 68. 130f. 152f; ders., *Der Epheserbrief* (HthK X/2), Freiburg i. Br. 4¹⁹⁹⁰, 103–105. 219f. 277.

¹⁴⁰ Vgl. 1 Kor 11,3. 8–12; *Schrage*, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther II*, Solothurn/Neukirchen-Vluyn 1995, 502f.

mit der Bischofssynode von 1990 über die Presbyter sagt, lässt sich auch auf die Diakone anwenden: »Insofern er Christus als Haupt, Hirt und Bräutigam der Kirche darstellt, steht der Priester nicht nur in der Kirche, sondern auch der Kirche gegenüber«¹⁴¹.

Was die Ausübung von kirchlicher Leitungsgewalt angeht, so muss an die Situation der alten Kirche erinnert werden. Da die Diakone oft die engsten Mitarbeiter des Bischofs waren, überragte ihre Verantwortung für die Leitung der Kirche in der Praxis die der Presbyter. Dies geschah insbesondere in Rom, wo die Diakone Verwaltungsaufgaben wahrnahmen, die mit denen unserer Dekane vergleichbar sind, und ihre Zahl auf sieben beschränkt war¹⁴². Bis ins Hochmittelalter hinein kennt die lateinische Kirche den »Archidiakon«, dessen Kompetenzen in etwa denen eines heutigen Generalvikars entsprechen¹⁴³. Die Höherstellung der Diakone gegenüber den Presbytern hat zu Konflikten geführt, die zum Verschwinden des »ständigen« Diakonates und des Archidiakons beigetragen haben. Nichtsdestoweniger ist die über Jahrhunderte hinweg ausgeübte Leitungsgewalt von Diakonen ein Argument dafür, dass ihnen ein Handeln »in der Person Christi des Hauptes« nicht abgesprochen werden kann.

Der Diakon ist, zumal in seiner liturgischen Funktion, dem Bischof und Priester untergeordnet. Diese Tatsache spiegelt sich im vorkonziliaren römischen Ritus sowie in den östlichen Liturgien im Prinzip, dass der Diakon nicht segnet¹⁴⁴. Unter den Aufgaben des Diakons in der nachkonziliaren Liturgie findet sich nun aber auch die Segensgewalt, einschließlich der Vollmacht, den eucharistischen Segen zu erteilen¹⁴⁵. Diese Erweiterung der Funktionen ist schon beklagt worden als Affront gegenüber der orthodoxen Kirche und als beklagenswerter »Einbruch« des Diakonats in traditionelle priesterliche Funktionen¹⁴⁶. Eine solche Klage erscheint unberechtigt schon angesichts der Tatsache, dass bereits in der alten Kirche der Diakon gelegentlich die Segensvollmacht ausübte¹⁴⁷. Deutlich wird freilich, dass die Leitungskompetenz des Diakons im liturgischen Recht ausgedehnt worden ist: Insbesondere die feierliche Taufe (als ordentlicher Spender) und die Trauassistenz (die schon in LG 29a erwähnt werden) sind neue Aufgaben¹⁴⁸. Was die Funktionen des Diakons angeht, so ist er nach dem Konzil gewissermaßen »mehr« Vertreter Christi des Hauptes der Kirche als zuvor (auch wenn natürlich die ontologische Grundlage im Wei-

¹⁴¹ Pastores dabo vobis 22.

¹⁴² Vgl. Domagalski, Bernhard, »Römische Diakone im 4. Jahrhundert – Zum Verhältnis von Bischof, Diakon und Presbyter«: *Plöger/Weber* (1980) (Anm. 18) 44–56; ders., »Der Diakon – Sinnbild der ganzen Kirche«. Zur Ausformung des Diakonenamtes in patristischer Zeit«: *Lebendiges Zeugnis* 50 (1995) 15–24, hier 21.

¹⁴³ Vgl. Grotten, Manfred, »Archidiakon«: *LThK*³ 1 (1993) 947f; *Legrand* (Anm. 4) 35.

¹⁴⁴ So schon in den Apostolischen Konstitutionen VIII,28,4 (SChr 336,230).

¹⁴⁵ Vgl. Direktorium 32. 36; CIC (1983), can. 943.

¹⁴⁶ Plank, Peter, »Der Diakon. Gedanken und Anmerkungen für Weihbischof Augustinus Frotz«: *LJ* 32 (1982) 231–248, hier 240. Plank ist inzwischen zur »Orthodoxie« konvertiert.

¹⁴⁷ Vgl. Hippolyt, Trad. apost. 24 (*Fontes christiani* 1,274): Der Diakon muss den Presbyter während dessen Abwesenheit bei der Segnung der Kranken ersetzen.

¹⁴⁸ Vgl. Brakmann, Heinzgerd, »Zum Dienst des Diakons in der Liturgischen Versammlung«: *Plöger/Weber* (1980) (Anm. 18) 147–163, hier 156.

hecharakter dieselbe bleibt). Freilich ist hinzuzufügen, dass der Diakon normalerweise seine präsidialen Aufgaben nur ausübt, wenn kein Presbyter anwesend oder verfügbar ist¹⁴⁹. Immerhin betont das Direktorium für die Ständigen Diakone, dass auch der Diakon am dreifachen Amt Christi teilhat: die »Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit« (LG 29a) erscheint als Heiligung, Lehre und *Leitung*¹⁵⁰.

Die Hauptesstellung des Diakons ist freilich näher zu präzisieren. Es wurde schon auf die patristische Typologie hingewiesen, wonach die Beziehung des Diakons zum Bischof ähnlich ist wie die Jesu Christi zum göttlichen Vater: Der Diakon verkörpert in besonderem Maße die Ausrichtung Christi, des Hauptes der Kirche, auf dessen »Haupt«, den himmlischen Vater¹⁵¹. Was für den Bischof gilt, ist analog auf den Presbyter anzuwenden: Ihm hilft der Diakon beispielsweise während der Messfeier und bittet ihn vor der Verkündigung des Evangeliums um den Segen.

3.4 Die Vertretung Christi des Dieners als *Proprium* des Diakons?

Nach einem neueren Vorschlag vertritt der Diakon Christus als das Haupt der Kirche in seiner spezifischen Eigenschaft als Diener, während der Presbyter die Repräsentation Christi des Hauptes als Priester vollzieht¹⁵². »Dienst« und »Priestertum« erscheinen hier als voneinander zu unterscheidende Sachverhalte.

Ein anderer Versuch differenziert die Sinnhalte »Herr« und »Diener«: Alle Mitglieder des Weihesakramentes repräsentieren Christus das Haupt; während die Bischöfe und Priester in der Person Christi des Herrn handeln, vollziehen die Diakone ihre Aufgabe in der Person Christi des Dieners¹⁵³. Die Dissoziation zwischen Christus dem Herrn, den die Priester (und Bischöfe) vertreten, und Christus dem Diener, dem Vorbild der Diakone, findet sich anscheinend zuerst 1967 bei Henri Denis¹⁵⁴. Insofern »Herr« und »Haupt« benachbarte Begriffe sind, erscheint es dann sinnvoll, den Diakon von der Repräsentation Christi des Hauptes auszuschließen.

¹⁴⁹ Vgl. Direktorium 36 (im Blick auf die Spendung von Sakramentalien und die Leitung der Begräbnisfeier). Zu Taufe und Trauung vgl. Direktorium 31. 33.

¹⁵⁰ Direktorium 22. Zitiert wird dabei die Ansprache Johannes Pauls II. an die Ständigen Diakone vom 16. 3. 1985: »Der Diakon leistet den Dienst ›des Lehrens ...; des Heiligens ...; des Leitens als geistlicher Leiter von Gemeinschaften (*communitatum*) oder von Bereichen des kirchlichen Lebens‹« (Übersetzung korrigiert von Hauke: »communitas« sollte nicht – wie in VAS 132, S. 82 – mit »Gemeinde« übersetzt werden).

¹⁵¹ Vgl. 1 Kor 11,3 (Gott als Haupt Christi); Eph 5,23 (Christus als Haupt der Kirche).

¹⁵² So Borrás/Pottier (Anm. 50) 200. 203.

¹⁵³ So Ansorge (Anm. 125) 59f und Reiningger (Anm. 5) 647, mit Hinweis auf Hünemann, Peter, »Diakonie als Wesensdimension der Kirche und als Spezifikum des Diakonates. Systematisch-theologischer Beitrag zur gegenwärtigen Situation«: *Diakonia* XP 13 (4/1978) 3–22, hier 16: das *agere in persona Christi Domini* ist zu unterscheiden vom *agere in persona Christi Servitoris*. Ähnlich Lies, Lothar, »Diakonale Christusverkündigung an der Wende zum 3. Jahrtausend«: *Diaconia Christi* 33 (1/2, 1998) 9–35 (hier II. 3): Der Diakon hat teil am Weihepriestertum; während aber »Bischof oder Priester ... ihre Ämter auf die Weise der Leitung innehaben«, nimmt der Diakon seine Aufgaben wahr »auf die Weise des Dienens. Kurz: Der Diakon hat aufgrund der Weihe sakramental am Priestertum Christi auf die Weise des Dienstes teil«.

¹⁵⁴ Denis, Henri/Schaller, René, *Diacres dans le monde d'aujourd'hui*, Paris 1967; it. *Il diaconato nel mondo d'oggi*, Milano 1968, 46–48.

Dies geschieht auch tatsächlich bei Denis, und andere Autoren sind ihm dabei gefolgt¹⁵⁵. Die genannte Differenzierung kann sich auf die unterschiedlichen Aufgaben der Amtsträger stützen, wenn sie gemeinsam in derselben liturgischen Handlung wirken, insbesondere in der Messfeier: Während der Priester in der Konsekration das eucharistische Opfer darbringt, Zentrum und Gipfel des ganzen christlichen Lebens, ist der Diakon bei dieser Handlung als Helfer zugegen (und nicht als Vorsteher oder Priester im konsekratorischen Sinne). Die Situation stellt sich freilich anders dar, wenn der Diakon selbst einer liturgischen Feier vorsteht, wie etwa einer Taufe oder einer Trauung.

Nach der *Ratio fundamentalis* für die Ständigen Diakone erweist sich die Berufung des Diakons darin, »Sakrament Christi, des Knechtes des Vaters, zu sein«¹⁵⁶. Seine »spezifische theologische Identität« »als Teilhaber an dem einzigen kirchlichen Dienstant (*ministerium*)« besteht darin, »in der Kirche ein besonderes sakramentales Zeichen Christi, des Dieners« zu sein (*specificum signum sacramentali Christi servi*)¹⁵⁷. Diese Kennzeichnung wird zweifach begründet: mit dem Rückgriff auf die Formel »nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung (*ministerium*)«¹⁵⁸ und mit einem kurzen Tugendkatalog für die Diakone bei Polykarp von Smyrna: Die Diakone »sollen in der Wahrheit des Herrn wandeln, der sich zum Diener aller gemacht hat«¹⁵⁹. Ist die hier geschilderte »spezifische theologische Identität« das Gleiche wie die *differentia specifica*, welche das Proprium des Diakons ausmacht im Unterschied zum Presbyter und Bischof?

Diese Folgerung wird in den neuen Dokumenten zum Ständigen Diakonat nicht gezogen. Es scheint auch unmöglich, aus christlicher Sicht den Sinngehalt des Priestertums oder die Vertretung Christi des »Herrn« vom Begriff des Dienens abzugrenzen. Nach dem eben genannten Polykarp-Zitat ist es gerade der »Herr« Jesus Christus, der sich zum Diener aller gemacht hat. Das Zweite Vatikanum erinnert besonders die Bischöfe daran, »dass der Größere werden soll wie der Geringere und der Vorsteher wie der Diener (vgl. Lk 22,26–27)«. Der gute Hirt ist »nicht gekommen ..., sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen (vgl. Mt 20,28; Mk 10,45)« (LG 27a. c). Johannes Paul II. erklärt den Priestern: Jesus Christus »ist ›Haupt‹ in dem neuen, eigentümlichen Sinn des ›Diener‹-seins ... Die Autorität Christi als Haupt fällt ... mit seinem Dienst zusammen, ... mit seiner totalen ... Hingabe gegenüber der Kirche«¹⁶⁰. Die neuen Dokumente zum Ständigen Diakonat betonen durchaus, dass alle geweihten Amtsträger Christi den Diener repräsentieren¹⁶¹. In den drei Stufen

¹⁵⁵ Beispielsweise Doré, Joseph, »Les diacres dans l'Église (Éléments de réflexion)«: *Communio* (frz.) 21 (6/1996) 73–83, hier 79; Greshake (Anm. 2) 173–176.

¹⁵⁶ Grundnormen 85. Vgl. auch Direktorium 32a, 38a, 43b, 67b etc.

¹⁵⁷ Grundnormen 5.

¹⁵⁸ LG 29a.

¹⁵⁹ Ad Phil. 5,2; Grundnormen 5; LG 29a.

¹⁶⁰ *Pastores dabo vobis* 22.

¹⁶¹ Vgl. Einführung 1e (der Dienstcharakter des kirchlichen Amtes nach Vorbild Christi des Gottesknechtes); die Grundnormen 72 benennen die »Teilhaber an der Liebe Christi des Dieners« als das »Element, das die Spiritualität des Diakons am stärksten charakterisiert«. Der nächste Satz, dem es um die Konkretisierung des Dienens geht, spricht jedoch von »Haltungen«, die zwar »spezifisch diakonale« sind, aber »nicht ausschließlich«.

des Weihesakramentes finden sich gewiss verschiedene Ausdrucksformen des Dienens, aber es scheint nicht einleuchtend, in der Hierarchie Christus den Diener vom Priester oder Herrn zu dissoziieren¹⁶². Wer »größer« ist, muss auch mehr dienen (und nicht weniger). Gerade die Vorsteher der Kirche müssen dienen, und sie vollziehen diesen Dienst auch in der Weise des Vorstehens.

Die »Diakonie« als Gegensatz zum Vorstehen zu sehen, nährt sich anscheinend auch von einer fragwürdigen Etymologie des griechischen *diakonia/diakonos*: Als Ursprung des Wortfeldes und dessen typischer Sinngehalt wurde in älteren evangelischen Arbeiten der Tischdienst genannt¹⁶³. Diese populäre Auffassung ist jedoch durch eine umfassende neuere Studie infrage gestellt worden: Der umfassende Sinngehalt von *diakonia* (der natürlich den Tischdienst umfassen kann, aber auch beispielsweise den eines Staatslenkers) ist das Handeln im Namen eines anderen¹⁶⁴. »Diakon« erscheint so beinahe als Synonym zu »Apostel« (»Gesandter«). Da nimmt es nicht wunder, wenn sich beispielsweise der Apostel Paulus »Diakon« Christi, Gottes und des Neuen Bundes nennt (vgl. 1 Kor 3,5; 2 Kor 3,6; 6,4; 11,23).

»Dienen« ist sicher nicht das Proprium des Diakons, das ihn von anderen Ämtern unterscheidet. Eher wird man sagen dürfen: Der Diakon, als Vertreter Christi des Dieners, bringt ein Merkmal zum Leuchten, das typisch sein sollte für jeden Christen und für jeden Amtsträger¹⁶⁵.

Ein Gegenübersetzen von »Dienst«, als Attribut des Diakons, und »Herrsein«, als Merkmal von Bischof und Priester, ist auch unvereinbar mit der *Ratio fundamentalis* für die Ständigen Diakone: Die Diakonenweihe bewirkt im Empfänger »eine besondere Gleichförmigkeit mit Christus, dem Herrn (!) und Diener aller«¹⁶⁶. Die gleiche Formulierung findet sich bereits in einem Dokument der italienischen Bischofskonferenz¹⁶⁷. Sehr hilfreich scheint der beigegebene offiziöse Kommentar:

»Das Bild des Dieners, schon immer eingeschrieben im Namen ›Diakon‹ selbst, ... wird sofort verbunden mit dem von Christus als ›Herr‹, und dies nicht zufällig ... Das Geheimnis von Christus dem Diener und Christus dem Herrn können nicht getrennt und gewissermaßen auf verschiedene Ämter verteilt werden: Es handelt sich um ein einziges untrennbares Amt, das immer als Ganzes vertreten wird,

¹⁶² Vgl. schon, gegen den Vorschlag von Denis: Cnudde, Matthieu, »Bulletin de théologie du diaconat«: La Maison-Dieu Nr. 96 (1968) 106–114, hier 111: »... l'Évangile montre que la manière propre au Christ d'être Chef ou Tête, c'est d'être serviteur«. S. a. Zardoni, Diaconi (Anm. 22) 117f, Anm. 38.

¹⁶³ Insbesondere Beyer, H. W., »diakonéo, diakonía, diakonos«: ThWNT 2 (1935) 81–93, hier 81. 83.

¹⁶⁴ Vgl. Collins (Anm. 84), insbesondere 194. 253–263.

¹⁶⁵ Ähnlich äußert sich die Würzburger Synode in ihrem Beschluss »Dienste und Ämter«: Die Mitwirkung des Diakons »im Gottesdienst, insbesondere bei der Eucharistiefeyer, verdeutlicht, dass brüderlicher Dienst Wesensmoment des Amtes und Grundzug christlichen Gemeindelebens ist« (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976, 616).

¹⁶⁶ Grundnormen 5.

¹⁶⁷ CEI, »I diaconi permanenti nella chiesa in Italia. Orientamenti e norme«, Nr. 7: Il diaconato in Italia, Nr. 91–92 (1993) 19.

wenn auch mit verschiedenen Akzenten ... Jeder Christ ist zum Dienen berufen, um so an der Herrschaft Jesu Christi teilzuhaben«¹⁶⁸.

3.5 Die Weihehierarchie als Spiegel der Dreifaltigkeit?

Ein besonderes Kuriosum kam ins Gespräch durch den Vorschlag des Bischofs von Innsbruck, Alois Kothgasser, die Ämter der Kirche als Spiegelbild der Dreifaltigkeit darzustellen: Der Bischof repräsentiere den Vater, der Priester den göttlichen Sohn und die (zukünftige?) Diakonin den Heiligen Geist (oder vielleicht besser: die Heilige Geistin)¹⁶⁹.

Vielleicht ist diese überraschende Behauptung inspiriert von der nicht belegbaren These einer Doktorarbeit, die mit dem lobenden Vorwort einer sehr hohen Autorität erschien: »IGNATIUS [von Antiochien] ordnet Bischof, Presbyter und Diakon den trinitarischen Personen zu«¹⁷⁰. Das dreigliedrige Amt entspreche den drei göttlichen Personen als ungetrennter Verschiedenheit¹⁷¹.

Die von Kothgasser und Reiningger bemühte Typologie nähert sich in gewisser Weise der syrischen Didaskalia: Bischof, Diakon und Diakonisse entsprechen Vater, Sohn und Heiligem Geist¹⁷². Die pneumatologische Zuordnung des Diakonats übersieht nur den (männlichen) Diakon, der Christus vertritt (und nicht den Heiligen Geist), während die Presbyter das Apostelkollegium repräsentieren (die Apostel sind bekanntlich Gesandte Christi). Außerdem wird der Bischof, gemäß der ignatianischen Grundlage, nicht nur mit dem Vater verbunden, sondern auch mit Jesus Christus¹⁷³. Die Trias von Bischof, Presbyter und (männlichem) Diakon hat also eine christologische Färbung. Dass speziell der Diakon (um den es in diesem Aufsatz geht) als Vertreter des Heiligen Geistes betrachtet würde, ist der kirchlichen Tradition fremd.

¹⁶⁸ *Citrini*, Tullio, »Mistero e ministero del diaconato«: Il diaconato in Italia, Nr. 91–92 (1993) 81–96, hier 91: »L'immagine del servo, scritta da sempre nel nome stesso »diaconi«, viene poi modulata in modo attento nella sua specificità ...; e tuttavia è da subito abbinata a quella di Cristo »Signore«, e non a caso ... Il mistero di Cristo servo e di Cristo Signore non possono essere separati, e quasi suddivisi su diversi ministeri: si tratta di un unico ministero indivisibile, che è sempre rappresentato tutto insieme, sia pure con sottolineature diverse nello Spirito. Ogni cristiano è chiamato ad essere servitore, e così a partecipare alla signoria di Gesù Cristo.«

¹⁶⁹ *Kothgasser*, Alois, in einem Interview mit dem Nachrichtenmagazin »Format« (Nr. 31/2000): »Die Kirche und ihre Ämter sind Spiegelbild der Dreifaltigkeit. Wenn der Bischof Vater sein soll, wenn der Priester Christus repräsentiert, dann wäre ein Zugang, dass die Frau als Diakonin den Heiligen Geist repräsentieren könnte. Biblisch gesehen ist der Begriff vom Heiligen Geist nämlich weiblich und mütterlich.«

¹⁷⁰ *Reiningger* (Anm. 5) 609, Anm. 25. Zuvor heißt es (korrekter, aber nicht korrekt): Ignatius, die Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen hätten »die Ämter des Bischofs, des Diakons und der Diakonin auf die Trinität bezogen« (609).

¹⁷¹ *Reiningger* (Anm. 5) 609f.

¹⁷² Didaskalia 2,26,4–7: *Cattaneo* (Anm. 13) 616. Abhängig davon: Const. Apost. II,26,6 (SChr 320,238). Sohn und Geist (Diakon und Diakonisse) sind hier anscheinend als »Arme« des Vaters (Bischofs) gedacht.

¹⁷³ Vgl. Didaskalia 2,6,6; 2,24,3f (*Cattaneo*, Anm. 13) 608; 612f; vgl. o. 3. 2. 2 (Ignatius); *Perler* (Anm. 118) 55f (ausführliches Dossier); *Dassmann* (Anm. 118) 64 (Reduktion der ignatianischen Christustypologie auf ein ethisches Vorbild).

Der bischöfliche Vorschlag verrät, systematisch betrachtet, ein Auseinanderreißen von Wirklichkeiten, die zusammengehören: Das Weihesakrament hat als Ganzes eine christologische Färbung und ist als Ganzes sowohl vom Heiligen Geist durchströmt und auf den göttlichen Vater ausgerichtet¹⁷⁴. »Es hängt zuletzt mit dem Fleisch gewordenen Wort und seinem Hauptsein in der Kirche zusammen, dass das Weiheamt nicht zuerst als direkte Abbildung der immanenten Trinität zu verstehen ist, sondern als Gleichgestaltung der Amtsträger mit der Mensch gewordenen zweiten göttlichen Person«¹⁷⁵.

3.6 Priester und Diakon als gleichrangige »Arme des Bischofs«?

Eine unhaltbare Aufteilung der Weihehierarchie spiegelt sich auch in den Vorschlägen, die Presbyter und Diakon als gleichrangige »Arme des Bischofs« betrachten. Der Blick auf das »komplementäre Amt« des Diakons verbindet sich dabei nicht selten mit der Behauptung, eine Unterordnung des Diakons in der Weihehierarchie gegenüber dem Presbyter sei aufgrund der altkirchlichen Zeugnisse fragwürdig¹⁷⁶. Um die »Komplementarität« und Eigenständigkeit des Diakonates noch zu unterstreichen, wird gelegentlich gefordert, die zukünftigen Presbyter nicht mehr zu Diakonen zu weihen. Nur so würde das spezifische Profil des Diakonates zur Geltung kommen¹⁷⁷.

Diese Argumentation hat zweifellos darin Recht, dass sowohl der Presbyterat wie der Diakon eigenständige Ausprägungen des bischöflichen Amtes (und damit der apostolischen Sendung) sind. Beide Formen jedoch als »gleichrangig« zu bezeichnen, widerspricht schon dem Zeugnis des Neuen Testaments und der alten Kirche. Im Neuen Testament werden Bischöfe und Presbyter noch nicht klar voneinander abgegrenzt, während die Diakone danach genannt werden (Phil 1,1; 1 Tim 3,1–13). Ignatius von Antiochien, der erste Zeuge für die dreistufige Hierarchie, lobt »den Diakon Zotion, dessen ich mich erfreuen möchte, weil er dem Bischof wie Gottes Gnade und dem Presbyterium wie Jesu Christi Gesetz untertan ist«¹⁷⁸. Nach dem

¹⁷⁴ Eine hilfreiche theologische Beschreibung der trinitarischen Dimension des priesterlichen (und damit indirekt auch diakonalen) Amtes bietet die Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester (VAS 113), Bonn 1994, Nr. 3–11. Die pneumatologische Dimension des Amtes (die der Christusrepräsentation nicht entgegengesetzt werden kann) diskutiert insbesondere Freitag, Josef, Geist-Vergessen – Geist-Erinnern: Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie, Würzburg 1995, 214–254. Vgl. auch Greshake (Anm. 2) 130–144.

¹⁷⁵ Scheffczyk, Leo, »Wenn soziale Ideologie die Tradition und Offenbarung ersetzt. Die Ämter in der Kirche als Spiegelbild der Dreifaltigkeit? Zu einem Wort von Bischof Kothgasser zur Weihe von Diakoninnen«: Die Tagespost, 26. 09. 2000, S. 5f, hier 6.

¹⁷⁶ So etwa Legrand (Anm. 4) 35; Kasper (Anm. 4) 148; Borrás/Pottier (Anm. 50) 76f. 91f; Reiningger (Anm. 5) 618–620. Logisch nicht nachvollziehbar scheint der Hinweis Greshakes, der zwar dem Priester (im Unterschied zum Diakon) die Vertretung Christi des Hauptes (!) vorbehält, aber im gleichen Satz eine Überordnung des Priesters ablehnt: »Presbyterales und diakonales Amt stehen in diesem Entwurf nicht in einem Unter- bzw. Überordnungsverhältnis, sondern im Verhältnis der universaleren repräsentatio Christi capitis und der konkreteren repräsentatio Christi diaconi« (Greshake, Anm. 2, 176).

¹⁷⁷ Borrás/Pottier (Anm. 50) 93f; Reiningger (Anm. 5) 628f; vgl. auch (vorsichtiger) Weiß (Anm. 22) 260f; (als Frage) Kleinheyer (Anm. 97) 58f. Dagegen jedoch u. a. Deniau (Anm. 22) 109f.

¹⁷⁸ Ad Magn. 2 (ed. J. A. Fischer 162f). Vgl. Domagalski (1995) (Anm. 142) 19; Faivre (Anm. 15) 63.

Konzil von Nizäa sind die Diakone »Diener des Bischofs«, stehen aber »unter den Presbytern«¹⁷⁹.

Zum Problem wurde es freilich, wenn der Diakon als Mitarbeiter des Bischofs den Presbytern vorgesetzt war, die in der Hierarchie an sich einen höheren Rang hatten. Die altkirchlichen Konflikte um die römischen Diakone sollten hier zu denken geben¹⁸⁰. Angesichts dieser geschichtlichen Erfahrungen wären die Verantwortlichen der Kirche von allen guten Geistern verlassen, würden sie eine »Gleichrangigkeit« des Diakons gegenüber dem Presbyter urgieren. Damit würden Konflikte geschürt, die (ähnlich wie vor 1500 Jahren) dem Ständigen Diakonat langfristig das Grab schaufeln könnten.

Theologisch gesehen lässt sich für die im *character indelebilis* begründete Christusförmigkeit des Diakons keine Basis ausmachen, die sich nicht auch im Presbyterat finden würde. Zwar sind der Weihecharakter und die amtlichen Funktionen nicht miteinander zu verwechseln, aber immerhin stellt sich die sakramentale Christusförmigkeit in den konkreten Diensten dar. In diesem funktionalen Bereich lässt sich aber keine Abgrenzung vom Presbyter begründen. Zu den Aufgaben des Diakons ist von seiner Weihe her auch der Priester befähigt und berufen. In der priesterlichen Gnade ist die diakonische enthalten. Dies würde übrigens auch dann gelten, wenn Weihekandidaten unmittelbar die Priesterweihe empfangen und das Diakonat »überspringen« würden (ähnlich wie manche römische Diakone in der alten Kirche unmittelbar die Bischofsweihe empfangen und dabei den Presbyterat ausließen).

Das Zweite Vatikanum sieht den Diakonat jedenfalls nicht als »parallelen« Dienst zum Presbyter, sondern betont: Die Diakone stehen in der Hierarchie »eine Stufe tiefer« (als die Presbyter); sie »dienen dem Volke Gottes ... in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium« (LG 29a)¹⁸¹. Die Ablehnung von drei »Stufen« im Weihesakrament mag einem zeitgenössischen Affekt gegen Über- und Unterordnung entspringen (1968), hält aber einer genauen theologischen Analyse nicht stand. Selbstverständlich ist die hierarchische Perspektive des Amtes durch den Hinweis zu ergänzen, dass Bischöfe, Priester und Diakone sich kraft des Heiligen Geistes im Dienste des gleichen Herrn befinden, an dem alle gemeinsam Maß zu nehmen haben. Die standesmäßige Über- und Unterordnung in der Kirche ist stets auszubalancieren

¹⁷⁹ Can. 18: COD = *Alberigo*, Giuseppe u. a. (Hg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta I. Konzilien des ersten Jahrtausends*, Paderborn ²1998, 15.

¹⁸⁰ Vgl. *Prat*, Ferdinand, »Les prétentions des diacres romains au quatrième siècle«: RSR 3 (1912) 462–475; *Kerkvoorde* (Anm. 22) 226–228; *Favre* (Anm. 15) 67–69.

¹⁸¹ Vgl. *Weber* (1995) (Anm. 125) 73 f; *Miralles* (Anm. 4) 725 f; ebenso bereits – gegen *Colson*, Jean, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris 1960, 97–100; ders. (Anm. 84) 27 f – *Kleinheyer* (Anm. 48) 80–85; *Lécuyer*, Joseph, »Der Diakonat nach den kirchlichen Lehräußerungen«: *Rahner/Vorgrimler* (Anm. 1) 205–219, hier 215–217.

S. a. Paul VI., *Sacrum diaconatus ordinem* 23: Die diakonalen Aufgaben sind auszuüben »unter der Autorität des Bischofs und des Priesters, die an dem betreffenden Ort die Leitung der Seelsorge haben« (NKD 9, 38 f). Die Aussage, der Diakonat sei »nicht als eine bloße Stufe zum Priestertum zu betrachten« (ibd., Einführung: NKD 9,29), stellt nicht die Stufung in Abrede (wie *Reininger*, Anm. 5, 619, behauptet).

Direktorium 37: »Auf Grund des Weihesakramentes ist der Diakon, in Gemeinschaft mit dem Bischof und dem Presbyterium der Diözese, auch an denselben pastoralen Aufgaben beteiligt, übt sie aber in anderer Form aus, indem er dem Bischof und den Priestern dient und hilft.«

mit dem Grundsatz: »Einer ordne sich dem andern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5,21).

3.7 Das Weihesakrament als »totum potestativum«

Gegen fragwürdige Akzentsetzungen wendet sich insbesondere Serafino Zardoni in einer ausgewogenen Monographie zur Geschichte und Theologie des Diakonates: »Die heilige Weihe und die Ämter, die daraus hervorgehen, sind nicht in ungleiche Teile aufgetrennt zwischen Bischof, Priester und Diakon: *Es gibt keine Teilung von Ämtern*, sondern nur eine unvollkommene Unterscheidung, insofern der höhere Grad, obwohl er verschieden ist von den anderen, auch die niederen Stufen enthält«¹⁸². Bischof, Priester und Diakon nehmen je auf ihre Weise an den drei Ämtern Christi teil (Lehre, Heiligung und Leitung)¹⁸³.

Für die systematische Auslegung der Einheit des Weihesakramentes ist an die klassische Erklärung des Thomas von Aquin zu erinnern: Die Weihestufen verhalten sich nicht wie »komplementäre« Teile eines Ganzen (*partes integrales*), die untereinander völlig verschieden sind und nur funktional einander zugeordnet sind (wie etwa Fundament, Mauern und Dach Teile eines Hauses sind); sie sind auch nicht Unterarten einer Gattung (wie etwa »Mensch« und »Esel« zu den »Lebewesen« gehören); der *ordo* ist vielmehr ein »Mächtigkeitsganzes« (*totum potestativum*), dessen Fülle sich nur in der höchsten Stufe findet, während die unteren Stufen daran teilnehmen¹⁸⁴. Diese Erklärung unterstreicht die innere Einheit des Weihesakramentes und vermeidet ein künstliches Auseinanderdividieren der Weihegrade.

3.8 Der Diakon als Teilhabe am Weihepriestertum

Der Diakon wird geweiht »nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung« (LG 29a). Diese Formulierung des Konzils hat bei einigen Autoren zur Meinung geführt, der Diakon sei vom hierarchischen Priestertum ausgeschlossen¹⁸⁵. Die Konfusion besteht vor allem in unterschiedlichen Begriffsgehalten von »Priestertum«, das – je nach Definition – den Diakon ein- oder ausschließt.

3.8.1 Das alttestamentliche Vorbild der Leviten

Grundgelegt ist der unterschiedliche Sprachgebrauch in gewisser Weise schon im Alten Testament. In der Beziehung zwischen Priestern und Leviten sieht die kirchliche Tradition, vom Ersten Klemensbrief an¹⁸⁶ bis hin zum nachkonziliaren Weiheri-

¹⁸² Zardoni, *Diaconi* (Anm. 22) 122 (Übers. v. Hauke).

¹⁸³ Die Struktur der Drei-Ämter-Lehre ist ein wichtiger Orientierungspunkt in den neuen Dokumenten über die Ständigen Diakone: vgl. Grundnormen 9 (*munus docendi, sanctificandi, regendi*); Direktorium 22–39, wo abschließend betont wird: Die »drei Ämter sind untrennbar zur Einheit verbunden im Dienst des Erlösungsplanes Gottes« (= Ansprache von Johannes Paul II. an die Ständigen Diakone der USA, 19. 9. 1987).

¹⁸⁴ Vgl. Suppl. q. 37 a. 1 ad 2; STh II–II q. 48.

¹⁸⁵ Vgl. o. 2. 3.

¹⁸⁶ 1 Clem 40,2–5; 42,4f; 44,4 (ed. J. A. Fischer 76–81).

tus¹⁸⁷, eine Vorbereitung des Zusammenwirkens von Presbytern (bzw. Bischöfen) und Diakonen. In den altkirchlichen Quellen wird der Diakon immer wieder als »Levit« bezeichnet¹⁸⁸. Die alttestamentliche Hierarchie von Hohepriester, Priestern und Leviten spiegelt sich auf einer höheren Ebene wider in den drei Weihestufen von Bischof, Presbyter und Diakon.

Nun erscheinen freilich die Leviten in einigen Schichten des Alten Testaments als Priester: so durchgehend im Deuteronomium¹⁸⁹ und einige Male im Buche Josua an Stellen, die der gleichen Überlieferung entstammen¹⁹⁰. Das gesamte Kultpersonal wird auf den Stamm Levi zurückgeführt¹⁹¹, auch wenn es hier eine Hierarchie gibt mit den Söhnen Aarons an der Spitze¹⁹². Unterschieden werden »Leviten« und »Priester« erst von der Zeit Ezechiels an¹⁹³, obwohl beide Gruppen zum priesterlichen Stamm Levi gehören¹⁹⁴. Die unterschiedliche Anwendung des Begriffes »Priester« auf die »Leviten« wiederholt sich später in der Zeit der Kirchenväter bezüglich der Diakone. Nichtsdestoweniger gehören schon im Alten Testament die Leviten zur selben »Familie« wie die Priester, nämlich zum priesterlichen Stamm Levi.

3.8.2 Der altkirchliche Sprachgebrauch

Im Weihegebet bei Hippolyt betet der Bischof, dass der Diakon »einen höheren Grad erlange«¹⁹⁵. Damit ist sehr wahrscheinlich gemeint (wie auch in zahlreichen anderen Weihegebeten, die diesem Modell folgen¹⁹⁶), dass der Diakon später einmal zum Bischof geweiht werden möge¹⁹⁷. Die Diakone waren, nicht zuletzt in Rom, die engsten Mitarbeiter des Bischofs; einer von ihnen wurde oft dessen Nachfolger. Der Diakon erscheint so ganz deutlich als Dienst, der auf das »Hohepriestertum« hingebunden ist als ein »niederer Grad« der gleichen Weihehierarchie.

¹⁸⁷ Vgl. Die *Weihe* des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale I, Freiburg i. Br. 1994, 146 (Weihegebet für den Diakon).

¹⁸⁸ Vgl. für die griechische Patristik die Stellenauswahl bei Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1987, 798 (s. v. *levites*); für die lateinische Väterzeit beispielsweise CChr.SL 148 (gallische Synoden von 314 bis 506), 269 (Index s. v. »levita[s]«) sowie CChr.SL 259 (afrikanische Synoden von 345–525), 61. 64. S. a. *Klauser*, Th., »Diakon«: RAC 3 (1957) 888–909, hier 897.

¹⁸⁹ Dtn 18,1: »Die levitischen Priester – der ganze Stamm Levi – ... « u. a.

¹⁹⁰ Jos 3,3; 8,33: die »levitischen Priester« tragen die Bundeslade.

¹⁹¹ Vgl. Dtn 33,3–11 etc.

¹⁹² Vgl. Num 3,5–10.

¹⁹³ Ez 44,6–9. 13f; 1 Chr 6,33f.

¹⁹⁴ Zur geschichtlichen Entwicklung im AT vgl. *Nurmela*, Risto, *The Levites. Their emergence as a Second-Class Priesthood* (South Florida Studies in the History of Judaism 193), Atlanta, Georgia 1998.

¹⁹⁵ Trad. apost. 8 (Fontes christiani 1, 236).

¹⁹⁶ Angefangen mit den Apostolischen Konstitutionen VIII,18 (SChr 336, 220).

¹⁹⁷ Vgl. *Cattaneo* (Anm. 13) 663, Anm. 60. Eine andere Erklärung des hippolytischen Textes wäre die eines »höheren Grades« in der Gunst Gottes. Die Formulierung Hippolyts erinnert an 1 Tim 3,13: »Wer (unter den Diakonen) seinen Dienst gut versieht, erlangt einen hohen Rang ...« Geändert wird nur der »hohe« Rang in einen »höheren«. Aufgrund der patristischen Wirkungsgeschichte von 1 Tim 3,13 finden sich schon hier beide Interpretationen (»hoher Grad« als Bischofsweihe oder als eschatologische Auszeichnung): *Oberlinner*, Lorenz, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief* (HthK XI/2), Freiburg i. Br. 1994, 143f.

Wie bereits erwähnt, findet sich zuerst bei Hippolyt die Formulierung, der Diakon werde »nicht zum Priestertum geweiht, sondern zum Dienst für den Bischof, um das zu tun, was dieser ihm aufträgt«¹⁹⁸. »Priestertum« bezieht sich in diesem Kontext insbesondere auf die Darbringung des Messopfers, obwohl im 2. und 3. Jh. der Titel *sacerdos* normalerweise für den Bischof reserviert bleibt¹⁹⁹. Im 4. Jh. mehren sich die Zeugnisse, die auch den Presbyter (der immer häufiger eine eigene Pfarrei leitet und selbst der Eucharistie vorsteht) als »Priester« bezeichnen. Papst Innozenz I. beispielsweise nennt die Presbyter »Priester zweiten Grades«²⁰⁰.

In die priesterliche Rangordnung fügen sich dann auch die Diakone ein²⁰¹. Schon nach Tertullian, dem ersten großen lateinischen Kirchenschriftsteller, ist der Bischof der »Hohepriester«, der gemeinsam mit den Presbytern und Diakonen die »priesterliche Ordnung« (*ordo sacerdotalis*) oder die »Priesterschaft« (*sacerdotium*) bildet²⁰². Als priesterliche Funktionen erscheinen vor allem das eucharistische Opfer und die Taufe²⁰³. Für Papst Leo den Großen († 461) gehören Bischöfe, Presbyter, Diakone und Subdiakone zum *ordo sacerdotalis*: Sie sind die vier Grade der Priesterschaft in der Kirche²⁰⁴. Gleichzeitig wird aber durchaus, entsprechend der gängigen Praxis, der »Priester« vom »Leviten« unterschieden²⁰⁵. Schon im 4. Jh. nennt der nordafrikanische Bischof Optatus von Mileve den Diakonats die »dritte Priesterschaft« (*tertium sacerdotium*)²⁰⁶. Auch Hieronymus nennt die Diakone unter dem Titel *sacerdotium*²⁰⁷.

¹⁹⁸ Trad. apost. 8 (Fontes christiani 1, 232; eigene Übers.). Vgl. o. 2, 3.

¹⁹⁹ Für die Bezeichnung auch des Presbyters als *sacerdos* vgl. Tertullian, De exh. cast. 7,2–6 (SChr 319,92–94); Cyprian, Ep. 40,2 (CChr.SL 3B,194); Cattaneo (Anm. 13) 486–488; 535, Anm. 139. Zum Gesamtbild vgl. auch Gy, P.-M., »Les anciennes prières d'ordination«: La Maison-Dieu n. 138 (1979) 93–122, hier 120–122.

²⁰⁰ Innozenz, Ep. 25,3 (PL 20,554) = DH 215. Der Ausdruck *sacerdotes secundi ordinis* entspringt offenbar dem AT; 2 Kön 23,4 unterscheidet den Hohen Priester von den »Priestern des zweiten Ranges« und den »Wächtern an den Schwellen« (vgl. 2 Kön 25,18); die dritte Gruppe bekommt zuvor auch den Titel »Priester« (2 Kön 12,10).

²⁰¹ Ein Teil des im Folgenden vorgelegten Materials findet sich bereits in *Kerkvoorde* (1962) (Anm. 1) 250f. 264; (1966) (Anm. 22) 231–239. Siehe auch *Bentivegna*, Giuseppe, »Il terzo sacerdozio«: rilievi sul diaconato nella storia della Chiesa«: Rassegna di Teologia 20 (1979) 144–154, hier 150s.

²⁰² Vgl. Cattaneo (Anm. 13) 477f. Denkbar ist sogar, dass auch der Diakon unter dem Titel *sacerdos* erscheint, wenn es heißt: »Wenn einem Priester, der zum zweiten Mal heiratet, die Ausübung seines Priestertums entzogen wird, umso mehr gilt das für einen Laien ...« (De exh. cast. 7,5; CChr.SL 319,94). Das Verbot einer zweiten Ehe wird schon in 1 Tim 3,2,12 sowohl auf den Bischof/Presbyter wie auf den Diakon angewandt.

²⁰³ Vgl. De exh. cast. 7,3 (SChr 319,92); Cattaneo (Anm. 13) 477f.

²⁰⁴ Leo I., Ep. 12,5; 14,3f (PL 54,652; 672f). Zum Begriff des *ordo sacerdotalis* vgl. Sermo 85,2; Ep. 6,6; 9,1; 119,6 (PL 54,436; 620; 625f; 1046 A). Die Ausdehnung der priesterlichen Ordnung deckt sich mit der Praxis der Enthaltensamkeit, zu der auch die Subdiakone verpflichtet sind.

²⁰⁵ Vgl. Leo I., Ep. 9,1 (PL 54,625): »sacerdotali vel levitica ordinatione celebretur«. Papst Siricius (4. Jh.) beispielsweise stellt »Priester« und »Leviten« nebeneinander: Ep. 1,7f (PL 13,1138–42).

²⁰⁶ Optatus von Mileve, Contra Parmen. I,13 (SChr 412,200): »Quid diaconos in tertio, quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos?« Im Zusammenhang geht es um die Gruppen, die von der Christenverfolgung betroffen wurden; zuvor werden erwähnt *laicos* und *ministros plurimos*.

²⁰⁷ Hieronymus, Ep. 48,21 (CSEL 54,387): »Episcopi, presbyteri, diaconi aut uirgines eliguntur aut uidui aut certe post sacerdotium in aeternum pudici«. Vgl. Ep. 48,10; 146,2 (CSEL 54,365; CSEL 56/1,312). Vgl. Caprioli, Mario, »Il sacramento dell'Ordine e il sacerdozio in S. Girolamo«: Teologia del sacerdozio 6, Burgos 1974, 43–87, hier 55–68.

Wenn die Benediktusregel²⁰⁸ und Gregor der Große vom *ordo* der Priester sprechen, schließen sie anscheinend auch die Diakone mit ein²⁰⁹.

Im Osten gibt es noch deutlichere Zeugnisse. Seit dem 4. Jh. finden wir dort den theologischen Fachbegriff des »Priestertums« (*ierosúne*), der verwandt ist mit dem Wort »Priester« (*iereus*). Epiphanius, Bischof von Cypern, benennt um 377 unter dem Stichwort »heiliges Priestertum« Bischöfe, Presbyter, Diakone und Subdiakone. Die Abgrenzung zu anderen kirchlichen Ämtern wird durch die Enthaltensamkeitsdisziplin markiert: Der Lektor ist deshalb »kein Priester, sondern wie ein Schriftgelehrter des Wortes«. Auch die Diakonisse (obwohl enthaltsam lebend) gehört nicht zum »Priestertum«, ebenso wenig die Exorzisten, Übersetzer (für Lesungen und Predigten), Totengräber und Ostiarier²¹⁰.

Der Diakon gehört also zur Priesterschaft und kann eventuell sogar »Priester« genannt werden, wie die zitierte Abgrenzung gegenüber dem Lektor zeigt. Diese Folgerung lässt sich belegen mit einem ungefähr zeitgleichen Brief des Gregor von Nazianz. Ein Diakon, der seinen Dienst in einem Märtyrer-Heiligtum versieht, wird genannt »Priester der Märtyrer«²¹¹.

Ein ähnliches Zeugnis findet sich etwa 50 Jahre später bei Theodoret von Kyros, dem berühmtesten Exegeten der antiochenischen Schule. In seinem Kommentar zu Phil 1,1–2 (wo von »Bischöfen und Diakonen« die Rede ist) heißt es: Paulus »schreibt an alle gleichzeitig, sowohl an diejenigen, die das Priestertum (*ierosúne*) empfangen haben, wie auch an diejenigen, die von jenen geweiht werden«²¹². Auch Johannes Chrysostomus, aus demselben theologischen Umfeld, versteht unter »Priestertum« das gesamte hierarchische Amt, das sich im Kult, in der Predigt (!) und im Hirtendienst vollzieht²¹³. Pseudo-Dionysius knüpft ein Band zwischen den drei Stufen des geistlichen Fortschrittes (Reinigung, Erleuchtung, Vervollkommnung) und den drei Stufen des »Priestertums«²¹⁴; dazu gehört folglich auch der Diakon, obwohl der Titel »Priester« speziell dem Presbyter zugeeignet wird und der Diakon als »Liturge« erscheint²¹⁵.

²⁰⁸ Regula, cap. 62 (SChr 182,640).

²⁰⁹ Vgl. *Kerkvoorde* (1966) (Anm. 22) 235.

²¹⁰ Epiphanius, Exp. fidei 21 (GCS 37,522; PG 42,824f).

²¹¹ Gregor von Nazianz, Ep. 98 (PG 37,172 B).

²¹² In Phil 1,1–2 (PG 82,560 B). Vgl. Ep. 2 (SChr 40,75): Der Diakon Agapetos erscheint als Mitglied der *ierosúne*.

²¹³ Vgl. *Lochbrunner*, Manfred, Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (Hereditas 5), Bonn 1993, 185. Aus diesem Grund wird man die ansonsten hervorragende Studie von Lécuyer in Frage stellen müssen, der den Diakon von der Austeilung der Kelchkommunion ausschließen will, da hierzu nur der »Priester« das Recht habe (In Mt. 45,3; PG 58,474). Vgl. *Lécuyer* (Anm. 94) 307 und (wenn auch vorsichtig) *Lochbrunner* (op. cit., 265, Anm. 179). Angesichts des theologischen Umfelds scheint es plausibler, dass auch der Diakon in den Titel »Priester« mit einbezogen wird. Nach den Apostolischen Konstitutionen, ungefähr zeitgleich mit Chrysostomus und ebenfalls in Syrien anzusiedeln, gehört die Austeilung des Kelches jedenfalls zu den typischen Aufgaben des Diakons: Const. apost. VIII,13,15 (SChr 336,210).

²¹⁴ De eccl. hier. I,1; V (PG 3,372 B; 508ff).

²¹⁵ De eccl. hier. V,1,7 (PG 3,508) etc.

Während in den genannten Zeugnissen der Diakon zum »Priestertum« gehört, stellen im Gefolge Hippolyts die *Statuta Ecclesiae Antiqua* das »Priestertum« (Bischöfe, Presbyter) und die »Dienstleistung« (der Diakone) einander gegenüber²¹⁶. Eine ähnliche diakonatskritische Tendenz zeigt sich im Syrien des 4. Jahrhunderts: die »Apostolischen Konstitutionen« weisen dem Bischof das Hohepriestertum zu, den Presbytern das »Priestertum« (*ierosúne*) und den Diakonen den Dienst für Bischöfe und Presbyter²¹⁷. Der Diakon teilt die Kommunion »nicht als Priester aus, sondern als Diener der Priester«²¹⁸. In der gleichen Rechtssammlung finden wir aber auch einen weiteren Begriff von »Priestertum«, der den Diakon einschließt²¹⁹. Die »Apostolischen Konstitutionen« beeinflussen auch die gallischen *Statuta Ecclesiae Antiqua*²²⁰ und damit die einschlägige Formulierung von *Lumen gentium*.

3.8.3 Thomas von Aquin und das Tridentinum

Für den scholastischen Sprachgebrauch ist wichtig Thomas von Aquin: der Diakon wird nicht *sacerdos* genannt, aber auch er gehört zum Weihesakrament (*ordo*)²²¹. *Ordo sacerdotalis* wird in einem engeren Sinne gebraucht als die Vollmacht, die Eucharistie zu konsekrieren und von Sünden zu befreien²²². Mit »Befreiung von Sünden« ist nicht nur das Bußsakrament gemeint, sondern auch die Taufe, die (nach Thomas) nicht zu den amtlichen Aufgaben des Diakons gehört²²³. Der Begriff des *ordo* dagegen umfasst alle Aufgaben der geweihten Amtsträger, die auf den Priestern und Bischöfen reservierten Kern hinzielen: das Weihesakrament ist jedenfalls ein Ganzes, dessen Fülle sich im *sacerdotium* findet, während die anderen Weihegrade an dieser Fülle (in gestufter Weise) teilhaben²²⁴.

Während Thomas in seinen Aussagen zum Weihesakrament den Begriff des »Priestertums« für Bischof und Presbyter reserviert, findet sich in seiner Christologie noch eine weitere Kennzeichnung von »Priestertum«, die von Sache her mit dem Begriff der Mittlerschaft übereinkommt (an der vorbereitend und

²¹⁶ Vgl. o. 2. 3.

²¹⁷ Const. apost. VIII,46,10 (SChr 336,268–270).

²¹⁸ Const. apost. VIII,28,4 (SChr 336,230).

²¹⁹ Const. apost. II,35,1–3 (SChr 320,256–258); III,8,2 (SChr 329,140–142); vgl. Metzger, Marcel, »Introduction«: idem (ed.), Les Constitutions Apostoliques II. Livres III–VI (SChr 329), Paris 1986, 10–110, hier 45.

²²⁰ Dazu Munier (Anm. 48) 127f.

²²¹ Vgl. v. a. ScG (= Summa contra gentiles) IV, 74f; STh III q. 67 a. 1–2; Suppl. q. 34–40 (& In IV Sent. d. 24–25).

²²² So in ScG IV,75: der *ordo sacerdotalis* wird den *ordines ministrantium* gegenübergestellt, zu denen auch der Diakon gehört.

²²³ Vgl. ScG IV,74; STh III q. 67 a. 2. Dem Diakon wird, wie den Laien, nur die Nottaufe zugestanden. Nach dem heutigen Kirchenrecht dagegen ist auch der Diakon ordentlicher Spender der Taufe: CIC (1983) can. 861.

²²⁴ Suppl. q. 37 a. 1 ad 2. Vgl. Deutsche Thomas-Ausgabe 32 (1985) 385f (Neunheuser, Burkhard).

dienend alle Glieder der Kirche auf ihre Weise teilhaben)²²⁵. Eine weitere Öffnung des Begriffes »Priestertum« erscheint in der Lehre vom sakramentalen Charakter: Taufe, Firmung und Ordo verleihen jeweils eine spezifische Teilhabe am Priestertum Christi, eine Hinordnung auf den Kult²²⁶. In die Deutung des Amtspriestertums als Mittlerschaft und als Kult lässt sich auch der Diakon einfügen, dem die Weihe ein sakramentales Prägemaal schenkt²²⁷.

Auf dem Konzil von Trient wird der Begriff des »sichtbaren und äußeren Priestertums« auf das Messopfer zentriert²²⁸. Der Diakon gehört zu den Stufen, die auf das »Priestertum« hingeorde­net sind (DH 1765; 1772). Gegenüber der Leugnung durch die Reformatoren werden die priesterlichen Vollmachten der eucharistischen Konsekration und der Sündenvergebung verteidigt (DH 1764; 1771). Dies bedeutet freilich nicht, dass der Verkündigungsdienst aus dem *sacerdotium* ausgeschlossen würde²²⁹. Mit der (impliziten) Unterscheidung von »innerem Priestertum« (aller Gläubigen) und »äußerem Priestertum«, die im *Catechismus Romanus* (1566) expliziert wird²³⁰, erscheint eine Begriffsprägung, die mit dem Unterschied zwischen Laienchristen und geweihten Amtsträgern übereinkommt. Nach dem Römischen Katechismus jedenfalls gehört anscheinend auch der Diakon zum »äußeren [d. h. öffentlich wirksamen] Priestertum«, das vom »inneren Priestertum« unterschieden wird²³¹. Ausdrücklich gesagt wird dies freilich nicht: Denkbar wäre auch die Deutung, wonach der Diakon dem »äußeren Priestertum« zugeordnet ist, ihm aber nicht angehört.

3.8.4 Der Katechismus der Katholischen Kirche

Der schwankende Sprachgebrauch des Zweiten Vatikanums²³² spiegelt sich auch im Katechismus der Katholischen Kirche. Das Weihesakrament ist vorentworfen im »Priestertum des Alten Bundes«, zu dem auch die Leviten als Typos der Diakone gehören (KKK 1539–1543). An dem einen Priestertum Christi, des Mittlers zwischen Gott und den Menschen (KKK 1544f), gibt es zwei Arten der Teilhabe, das »amtliche oder hierarchische Priestertum der Bischöfe und Priester und das gemein-

²²⁵ Vgl. z. B. STh III q. 22 a. 1: »Das eigentliche Amt eines Priesters besteht darin, Mittler zwischen Gott und dem Volk zu sein, sofern er nämlich dem Volke Göttliches übermittelt; deshalb wird er »sacerdos« genannt als einer, »der Heiliges gibt« (sacra dans) ... Ferner ist er Mittler, weil er die Gebete des Volkes Gott darbringt und für ihre Sünden Gott in etwa Genugtuung leistet ...« (DThA 26, 136f). Vgl. auch Suppl. q. 36 a. 3 ad 1: »Priester« im allgemeinen Sinne als »Spender von Heiligem« (sacra dans), im speziellen Sinne als »Spender von Heiligem bei der Spendung von Sakramenten« (vgl. Isidor von Sevilla, Etym. VIII, 12, 17: PL 82, 291f).

²²⁶ Vgl. STh III q. 63 a. 3. 5–6. Für weitere Details verweisen wir auf den Sammelband *Saint Thomas d'Aquin et le Sacerdoce*: Revue Thomiste 99 (1999) 1–243.

²²⁷ Vgl. Suppl. q. 35 a. 2; q. 37 a. 5 ad 5.

²²⁸ Vgl. u. a. DH 1764.

²²⁹ Dies betont *Freitag* (Anm. 103) passim, bes. 370f, mit Rückgriff auf *Royón*, *Elias*, *Sacerdocio*: Culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio del Trento, Madrid 1976 (non vidi). Vgl. schon *Kerkvoorde* (Anm. 1) 257f.

²³⁰ Vgl. CR II, 7, 23f.

²³¹ CR II, 7, 24 (Vorentwurf im ganzen Stamm Levi).

²³² Vgl. o. 2. 3.

same Priestertum aller Gläubigen« (KKK 1547). Der Diakon wird dabei nicht genannt, obwohl es später (in der Zusammenfassung) heißt: »Das Amtspriestertum ist vom gemeinsamen Priestertum dem Wesen nach verschieden, denn es verleiht eine heilige Gewalt zum Dienst an den Gläubigen« (KKK 1592)²³³. Von der *sacra potestas*, die sich in Lehre, Gottesdienst und pastoraler Leitung manifestiert, ist nun der Diakon keineswegs ausgeschlossen.

Andererseits werden nur »zwei Stufen der amtlichen Teilhabe am Priestertum Christi« genannt, nämlich Episkopat und Presbyterat. »Deshalb bezeichnet der Ausdruck *sacerdos* im heutigen Sprachgebrauch [!] die Bischöfe und Priester, nicht aber die Diakone« (KKK 1554). Und bezüglich des Diakons wird LG 29 zitiert, wonach der Diakon nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst geweiht wird. Dementsprechend erwähnt die Zusammenfassung, dass die Diakone »nicht das Amtspriestertum« erhalten (KKK 1596). Im Abschnitt über die Wirkungen des Weihesakramentes heißt es dagegen, dass der geweihte Amtsträger (also auch der Diakon) in der Vertretung Christi des Hauptes handelt »in dessen dreifacher Funktion als Priester [!], Prophet und König« (KKK 1581). »Durch die Gnade des Heiligen Geistes, die diesem Sakrament innewohnt, wird der Geweihte Christus dem Priester [!], Lehrer und Hirten angeglichen, als dessen Diener er eingesetzt ist« (KKK 1585).

3.8.5 Die neuen Dokumente zum Ständigen Diakonat

Die Einführung zu den neuen Dokumenten über den Ständigen Diakonat zitiert als theologischen Grundsatz den KKK, wonach der geweihte Amtsträger als Vertreter Christi des Hauptes handelt »in dessen dreifacher Funktion als Priester [!], Prophet und König«²³⁴. Die *Ratio fundamentalis* erklärt lobenswerterweise den Sinn der konziliaren Formel »nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst«: Sie bedeutet »nicht für die Feier der Eucharistie, sondern für den Dienst«²³⁵. Die Teilhabe des Diakons am Priestertum Christi wird (wie für alle Amtsträger generell im CIC, can. 1008) als »Dienst des Heiligens« bezeichnet (*munus sanctificandi*)²³⁶. Das Direktorium dagegen benennt (mit LG 29a) den gleichen Aspekt als »Diakonie der Liturgie«²³⁷, die sich von der »des geweihten Amtspriestertums« unterscheidet. »Daraus folgt, dass der Diakon bei der Darbringung des eucharistischen Opfers nicht das Mysterium vollziehen kann, sondern einerseits wirksam das gläubige Volk verkörpert, ihm in besonderer Weise hilft, die Aufopferung seines Lebens mit der Opfergabe Christi zu verbinden; und andererseits im Namen Christi selbst dazu dient, die Kirche an den Früchten seines Opfers teilhaben zu lassen«²³⁸.

²³³ Hervorhebung von Hauke.

²³⁴ KKK 1581: Einführung 1b.

²³⁵ Grundnormen 5.

²³⁶ Grundnormen 9c.

²³⁷ Direktorium 28–36.

²³⁸ Direktorium 28.

3.8.6 Ein Lösungsvorschlag

Die gegenläufigen Aussagen der kirchlichen Dokumente vermitteln auf den ersten Blick den Eindruck einer heillosen Verwirrung. Bei genauerem Hinsehen zeigt es sich freilich, dass zwei verschiedene Gehalte von »Priestertum« miteinander konkurrieren. Der Begriff kann in einem engeren Sinne gebraucht werden, der das Weihpriestertum auf die Vollmacht zur Darbringung des Messopfers konzentriert; in diesem Fall ist der Diakon vom Amtspriestertum ausgeschlossen. »Priestertum« kann aber auch in einem umfassenderen Sinne als Vermittlung der Heilsgüter verstanden werden in den drei Ämtern Christi (oder speziell im Amt der Heiligung); der Diakon ist hier eingeschlossen. Beide Verwendungen finden, in mannigfachen Schattierungen, ihr Vorbild in Schrift und Tradition.

Welcher Sprachgebrauch ist vorzuziehen? Was die Unterscheidung von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum angeht (LG 10), so scheint es problematisch, den Diakon in einer Art »Niemandland« anzusiedeln zwischen beiden Formen der Teilhabe am Priestertum Christi. Auch eine bloße »Zuordnung« zum Amtspriestertum kann nicht befriedigen, denn zugeordnet sind der Weihhierarchie auch in gewisser Weise die berufsmäßigen Mitarbeiter aus dem Laienstand²³⁹. Die umfassende Erklärung des Priestertums als Mittlerschaft hat dagegen den Vorteil, die drei Ämter Christi in ihrer Einheit herauszustellen. In diesem Sinne betont das Konzil die Einheit der heiligen Gewalt, die sich (in drei Grade gestuft) in verschiedenen Diensten darstellt.

Nicht zuletzt in ökumenischer Absicht ist auch die Integration des Verkündigungsdienstes betont worden: So legt etwa die Liturgiekonstitution Wert auf die Feststellung, dass auch die Predigt »ein Teil der liturgischen Handlung« ist (SC 35,2). Dieser Aspekt des priesterlichen Dienstes, der auch dem Diakon zu Eigen ist, wird schon im Neuen Testament deutlich betont: Paulus spricht davon, dass er »das Evangelium Gottes wie ein Priester« verwaltet (*hierourgoúnta tò euangelion tou theou*) (Röm 15,16)²⁴⁰. Für die Konzilsrezeption scheint es darum ratsam, die Formel »nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst« (LG 29) in ihrem auf das Messopfer bezogenen engeren Sinn zu erklären und ansonsten die Unterscheidung von gemeinsamem und besonderem Priestertum (LG 10) von einer integralen Sicht aus zu deuten: auch der Diakon hat teil an »der Sendung und Gnade des Hohenpriesters« (LG 41)²⁴¹.

²³⁹ Vgl. LG 33c; AA 20. 24; unter den neueren Dokumenten besonders die interdikasteriale vatikanische *Instruktion* zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (VAS 129), Bonn 1997.

²⁴⁰ Vgl. hierzu *Schlier*, Heinrich, »Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes«: AA. VV., Der priesterliche Dienst I: Ursprung und Frühgeschichte (QD 46), Freiburg i. Br. 1970, 81–114.

²⁴¹ Vgl. u. a. *Kerkvooorde* (Anm. 22) 231–239; *Rocchetta* (Anm. 138) 83; *Cigarini*, G. P., »Il diaconato nella lex orandi: »non per il sacerdozio ma per il ministero«: Il diaconato in Italia 101/102 (1996) 7–44; *Deniau* (Anm. 22) 113; *Lies* (Anm. 153); *Müller* (2000) (Anm. 16) 166; *Bellia*, Giuseppe, »Una lettura teologica della diaconia ordinata«: ders. (Hg.), *Il diaconato: percorsi teologici*, Reggio Emilia 2001, 31–62, hier 43; *Scheffczyk* (Anm. 18) 506: Es kann »ernstlich nicht bestritten werden, dass die Diakone einen spezifischen Anteil am Priestertum Jesu Christi empfangen, der über den des Allgemeinen Priestertums hinausgeht. Die gegenteilige Behauptung gibt praktisch den Sinn und Inhalt der Weihe auf«.

3.9 Die Caritas als entscheidende Spezialität des Diakonates?

Nach *Lumen gentium* kommt dem Diakon eine dreifache Diakonie zu: die der Liturgie, die des Wortes und die der Liebestätigkeit (*caritas*), die durch das Stichwort »Verwaltung« ergänzt wird (LG 29a)²⁴². Dass der Caritasdienst nicht als Konkurrenz zur Leitungsgewalt dargestellt werden kann, haben wir schon geklärt. Aber es bleibt noch die Frage, ob die Liebestätigkeit so etwas wie das Proprium des Diakonates darstellen kann.

3.9.1 Ein Blick auf die alte Kirche

Die Auswahl der Sieben (Diakone?) in der Apostelgeschichte wird mit dem »Dienst an den Tischen begründet« (Apg 6,2), vor allem bezüglich der täglichen Versorgung der (hellenistischen) Witwen (Apg 6,1). Aus diesem Vorbild ergibt sich die spezielle Verantwortlichkeit der Diakone in vielen Bereichen der alten Kirche für das karitative Tun²⁴³. Aber schon im NT sind die tatsächlich beschriebenen Aufgabebereiche andere (ohne damit die Sorge für die Armen auszuschließen): Die Apostelgeschichte erwähnt für Stephanus und Philippus die Verkündigung und die Taufe (Apg 7f); die für die Auswahl von Bischöfen (Presbytern) und Diakonen erwähnten Kriterien verraten keine Präferenz des Diakons für die Caritas (vgl. 1 Tim 3,1–13). Vor allem in der östlichen Kirche verlagert sich der Schwerpunkt der Aufgaben in die Liturgie, und in den überaus umfangreichen Schriften des Johannes Chrysostomus (Antiochien, 4. Jh.) findet sich keine Spur einer speziellen Verantwortlichkeit des Diakons für die Armenpflege. Das Zweite Trullanum (691), für die orthodoxe Kirche ein ökumenisches Konzil, übernimmt sogar die Deutung von Apg 6 durch Chrysostomus, dass die Sieben keine Diakone seien, denn deren Aufgabe sei ja der Dienst an den heiligen Mysterien, nicht aber der Tischdienst²⁴⁴. Schon Ignatius von Antiochien (um 107) äußert sich bezüglich der Aufgabenverteilung in ähnlichem Sinne²⁴⁵. Die gleiche Entwicklung zeigt sich im Westen, auch wenn die römische Synode von 595 dagegen protestiert: Leider würden viele Diakone dem Dienst an den Armen das Psalmensingen vorziehen²⁴⁶. Die Güterverwaltung der Bistümer liegt nach einer Bestimmung des Konzils von Chalzedon (451) in den Händen eines Ökonoms²⁴⁷ (der normalerweise kein Diakon ist²⁴⁸). Die organisierte Caritas wird überwiegend von Mönchen und Laien getragen²⁴⁹. Die Meinung, in der frühen Kirche sei »dem Diakon vorrangig der caritative Tätigkeitsbereich zugeordnet« gewesen²⁵⁰, muss also vor allem im Blick auf den christlichen Osten deutlich relativiert

²⁴² Vgl. o. 2. 7.

²⁴³ Vgl. etwa die Übersicht bei *Lécuyer* (Anm. 12) 803–806.

²⁴⁴ Vgl. o. Anm. 93–95.

²⁴⁵ Vgl. o. Anm. 88.

²⁴⁶ Mansi 9,1226; vgl. *Croce* (Anm. 49) 115. 119–121.

²⁴⁷ Kanon 26; COD (Anm. 179) 99.

²⁴⁸ Vgl. *Faivre* (Anm. 15) 71.

²⁴⁹ Vgl. *Croce* (Anm. 49) *Faivre* (Anm. 15) 71–74.

²⁵⁰ *Greshake* (Anm. 2) 174; ähnlich *Kasper* (Anm. 4) 149.

werden. Der Ausgangspunkt für die Funktionen des Diakons scheint nicht so sehr die Caritas gewesen zu sein, sondern der »Dienst für den Bischof, um das zu tun, was dieser ihm aufträgt«²⁵¹. »Grundsätzlich waren die Diakone in allen Grundfunktionen kirchlichen Lebens ... tätig«²⁵².

3.9.2 Der Einfluss der evangelischen Diakoniewebung

Der karitative Aspekt wird stark betont in evangelischen Entwürfen zur Diakonastheologie²⁵³. Dabei wird der Diakoniebegriff, der in der alten Kirche auch die Verkündigung und die Liturgie umfasste, im Zuge der Bewegungen von Wichern und Fliedner (19. Jh.) auf den karitativen Aspekt eingeengt²⁵⁴. Dieser Einfluss ist auch wirksam im katholischen Bereich, zumal im deutschen Sprachraum. In einer neueren Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz heißt es etwa:

»Ihre spezielle Aufgabe [die der Ständigen Diakone] liegt in der Sorge für den diakonischen Auftrag der Gemeinde. Sie sollen helfen, die der Kirche Entfremdeten zu sammeln und den sozial Schwachen beizustehen. Diese für den kirchlichen Dienst wesentliche Nähe zu den Armen sollen sie auch in der Verkündigung und in der Liturgie zum Ausdruck bringen.

Der Ständige Diakonat ... kann auch hauptberuflich wahrgenommen werden, um so in größerer Freiheit den diakonischen Auftrag der Kirche in den Grunddiensten präsent zu halten«²⁵⁵.

Nach Paul Philippi, einem der wichtigsten Vertreter der gegenwärtigen protestantischen Diakonielehre, sind Presbyterat und Diakonat ursprünglich ein »Zwillingsamt«, in das sich der Episkopat auffächert, wobei dem Presbyterat besonders die Verkündigung zukommt (die *martyria*), dem Diakonat hingegen vor allem der Liebesdienst (*diakonia*)²⁵⁶. Dorothea Reininger will diese Konzeption folgendermaßen in die katholische Amtstheologie übersetzen: »Im Bischofsamt ist die Fülle des Amtes gegeben, sein primärer Auftrag ist die Verkündigung, und zwar nicht nur im gesprochenen und liturgisch gefeierten Wort, sondern auch in der heilenden Tat.

²⁵¹ Trad. apost. 8 (Fontes christiani 1, 233). Kritisch zur vorrangig karitativen Optik des Diakonats äußert sich besonders Collins (Anm. 84) 254f. Vgl. auch Croce (Anm. 49) 99f; Jilek (Anm. 53) 39f; Cattaneo (Anm. 13) 107.

²⁵² Domagalski (1995) (Anm. 142) 24.

²⁵³ Vgl. dazu Krimm, Herbert, »Der Diakonat in den evangelischen Kirchen«: Rahner/Vorgrimler (1962) (Anm. 1) 190–201; Philippi, Paul, »Diakonie I. Geschichte der Diakonie«: TRE 8 (1981) 621–644; Hammann, Gottfried, L'amour retrouvé. La diaconie chrétienne et le ministère du diacre. Du christianisme primitif aux réformateurs protestants du XVI^e siècle, Paris 1994; Bridel, Claude, »Protestantisme et diakonat«: Haquin/Weber (1997) (Anm. 4) 203–215.

²⁵⁴ Dazu kritisch Collins (1990) (Anm. 84) 7f. 254f; Lülsdorff, Raimund, »Diakon und Diakonat im ökumenischen Gespräch«: KNA-ÖKI 27 (26. 6. 1991) 5–11; 28 (3. 7. 1991) 5–11; Weber (1995) (Anm. 125) 63f.

²⁵⁵ Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde (Die deutschen Bischöfe 54), Bonn 1994, Nr. 2. 4 (S. 15), mit Hinweis auf: Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland (Die deutschen Bischöfe 50), Bonn 1994, Teil I, Nr. 1f.

²⁵⁶ Vgl. die Zusammenfassung verschiedener Arbeiten bei Reininger (Anm. 5) 258–269.

Diese beiden Aspekte der Verkündigung werden vor Ort durch seine beiden Helfer, den Presbyter/Priester und den Diakon/die Diakonin umgesetzt²⁵⁷.

Diese Unterscheidung dissoziiert zwei Aspekte des geweihten Amtes, die zu jeder Weihstufe gehören. Sie ist außerdem in sich nicht konsistent: Sowohl der Presbyterat wie der Diakonatsdienst werden bei Reininger (wie bei dem protestantischen Vorbild) auf die Verkündigung des Wortes zurückgeführt. Wie soll dann das Spezifikum des Diakons bestimmt werden, wenn zudem (mit Recht) betont wird²⁵⁸, *martyria* und *diakonia* seien miteinander verbunden unvermischt und ungetrennt?

3.9.3 Der Anstoß durch die Caritasverbände

Der Vorrang der Sozialarbeit in manchen Entwürfen zur Theologie des Diakonates hängt offenbar damit zusammen, dass der Ursprung der Diakonatsbewegung in Frankreich und Deutschland stark von den Caritasverbänden gefördert wurde²⁵⁹. Unter den neueren Autoren nennt beispielsweise Henri Legrand den Karitasdienst als »Organisationsprinzip« und »Schlussstein« des Diakonates²⁶⁰. Während dem Priester die Aufgabe der Leitung zukomme, sei der Diakon verantwortlich für die Caritas. Der liturgische Dienst und die Verkündigung durch den Diakon müssten darum eine besondere Beziehung zum Dienst an den Armen haben²⁶¹. Allerdings muss Legrand feststellen, dass faktisch der Schwerpunkt der diakonalen Tätigkeit im Bereich der Liturgie liegt²⁶².

3.9.4 Die Auskunfft der offiziellen Dokumente auf Weltebene

Legrand beruft sich darauf, dass *Lumen gentium* eine gewisse Vorbetonung der Aufgaben von »Liebestätigkeit und Verwaltung« kennt (LG 29a), die auch von der Konzilskommission angedeutet wird²⁶³. Hinzufügen ließe sich eine weitere Ausle-

²⁵⁷ Reininger (Anm. 5) 622f; vgl. 613–615. 620f.

²⁵⁸ Reininger (Anm. 5) 628.

²⁵⁹ Vgl. Ziegert, Richard, *Der neue Diakonatsdienst. Das freie Amt für eine missionarische Kirche – Bilanz einer französischen Bewegung 1959–1977* (FSÖTh 41), Göttingen 1980; *Trippen* (Anm. 22) 84f; *Lehmann* (Anm. 25) 149f.

²⁶⁰ Vgl. Legrand (Anm. 4) 27f. Ähnlich u. a. Brisch, Ulrich, »Diakonatsdienst und Caritas. Aussagen und Überlegungen zur Caritas der Kirche und zum Auftrag des Ständigen Diakons«: *Plöger/Weber* (1980) (Anm. 18) 222–230; Renard, Hubert, *Diakonatsdienst und solidarität*, Mulhouse 1990, 61f; ders., »Diakonatsdienst und service de la charité«: *Haquin/Weber* (Anm. 4) 117–130; König, Godehard, »Diakonatsdienst – ein ungeklärtes Amt«: *Anzeiger für die Seelsorge* 105 (1996) 616–620, hier 617f (mit Hinweis auf Peter Walter und Peter Hünermann).

²⁶¹ Vgl. Legrand (Anm. 4) 25–28.

²⁶² Legrand (Anm. 4) 17; ebenso Haquin, André, »Diakonatsdienst permanent et liturgie«: *Haquin/Weber* (Anm. 4) 131–161, hier 131. Das Gleiche gilt für die USA: vgl. NCCB (= National Conference of Catholic Bishops), »National Study on the Diaconate. Summary Report«: *Origins*, 18. 01. 1996 (französisch in: *La documentation catholique* 1996, 428–434). Anders ist die Situation freilich oft bei der Minderheit der hauptberuflichen Diakone: vgl. Wollmann, Gabriele, *Die Ständigen Diakone. Berufswirklichkeit und Selbstverständnis*, Mainz 1983, 149.

²⁶³ Vgl. Legrand (Anm. 4) 24. Die Konzilskommission erklärt: »Indicantur officia diaconorum in primis modo generali [non ad sacerdotium, sed ad ministerium], brevi sed gravi sententia, in triplici campo, scilicet ›in diaconia liturgiae, verbi et caritatis‹; quod deinde magis specificatur per ›caritatis et administratio- nis officia« (AS III/1, 260).

gung derselben Kommission, wonach die vom »Priestertum« unterschiedene »Dienstleistung« (*ministerium*) des Diakons im *servitium caritatis* bestehe²⁶⁴.

Eine gewisse Vorbetonung der Caritas findet sich auch in der kurzen Kennzeichnung des diakonalen Dienstes durch die Bildungskongregation. Nach dem Auftrag zur Verkündigung (*munus docendi*) und zur Heiligung (*munus sanctificandi*) wird auch die Leitungsvollmacht erwähnt: »Das *munus regendi* ... vollzieht sich im Einsatz für die Werke der Nächstenliebe und der Hilfeleistung sowie in der Belebung von Gemeinden oder Bereichen des kirchlichen Lebens besonders im Hinblick auf die Nächstenliebe. Es ist dies der Dienst, der am ausgeprägtesten den Diakon kennzeichnet«²⁶⁵.

Das Direktorium der Kleruskongregation, das sehr viel ausgiebiger auf das dreifache Amt des Diakons eingeht, kennt diese Akzentsetzung der Bildungskongregation so nicht. Zur Geltung gebracht wird nur kurz die Bedeutung des Konzilstextes, wonach die Diakone »vor allem« (*praesertim*) »den Pflichten der Nächstenliebe und der Verwaltung hingegeben« sein sollen²⁶⁶. Betont wird vielmehr »die Wechselbeziehung zwischen den drei Bereichen des Dienstes ... Je nach den Umständen kann das eine oder andere in der Arbeit eines Diakons besonders hervortreten, aber diese drei Ämter sind untrennbar zur Einheit verbunden im Dienst des Erlösungsplanes Gottes«²⁶⁷.

Auch die Bildungskongregation, die stärker die Akzent gebende Bedeutung der Caritas heraushebt, betont, dass »der Dienst des Diakons in der Eucharistie seinen Ausgangs- und Zielpunkt hat und sich nicht in einer einfachen sozialen Dienstleistung erschöpfen darf«²⁶⁸. Oder, noch pointierter gesagt: Beim Dienst des Diakons »handelt es sich nicht um eine einseitig sozial-karitative Aufgabe. Der Diakon ist kein geweihter Sozialarbeiter«²⁶⁹.

Bei den kirchlichen Dokumenten im Gefolge von *Lumen gentium* lässt sich eine gewisse Vorbetonung des Caritasdienstes feststellen, aber gleichzeitig wird der innere Verbund mit der Liturgie und der Verkündigung betont. Das »Spezifikum« des Diakonates im Caritasdienst zu sehen, scheint jedoch problematisch: Nach dem im Direktorium zitierten Papstwort ist eine stärkere Ausprägung dieses Aspektes keineswegs notwendig. Außerdem ist die Caritas nicht die »geschützte Jagd« und »die« Spezialität des Diakons²⁷⁰: Auch der Presbyter, als Mitarbeiter des Bischofs, ist verantwortlich für den Bereich der Caritas²⁷¹. Als Pfarrer obliegt ihm (und nicht dem

²⁶⁴ AS III/8, 101; vgl. o. 2. 3.

²⁶⁵ Grundnormen 9.

²⁶⁶ Direktorium 38. Das *praesertim* steht nicht in LG 29, entspricht aber dessen oben zitierter Erläuterung (Anm. 263).

²⁶⁷ Direktorium 39 (= Zitat aus der Ansprache Johannes Pauls II. an die Ständigen Diakone der USA, 19. 9. 1987).

²⁶⁸ Grundnormen 9.

²⁶⁹ Kasper (Anm. 4) 150.

²⁷⁰ *Deniau* (Anm. 22) 106: »La diaconie de l'Église, come service de l'humanité, n'est pas la chasse gardée des diacres, ni leur spécialité«. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen von *Weber* (1995) (Anm. 125) 64f.

²⁷¹ Vgl. Vatikanum II, PO 6. Entsprechendes gilt für die Weiheliturgie; vgl. *Kleinheyer* (Anm. 97) 58.

Diakon) die eigentliche Leitung der organisierten Nächstenliebe in seiner Pfarrei²⁷². Anstatt den Diakon prinzipiell auf die Caritasarbeit zu fixieren, sollte der gesamte Bereich der »drei Ämter Christi« im Blickfeld stehen. Das »Spezifikum des Diakons«, so betonte schon 1978 Friedrich Wetter, besteht »in der Hilfeleistung für den Bischof und den Presbyter ..., damit das geistliche Amt dem Volk Gottes alle notwendigen vom Amt zu leistenden Dienste auch wirklich leisten kann«²⁷³.

3.10 Der Diakonats als »Brücke« zwischen Klerus und Laien?

Schon auf dem Zweiten Vatikanum fasste die Konzilskommission eine typische Argumentation zusammen (ohne sie damit zu approbieren): Die verheirateten Diakone können »gleichsam eine Brücke (*quasi pontem*) bilden zwischen dem »hohen« Klerus und dem Volk. Denn wenn sie auch theologisch und kirchenrechtlich zum Klerus gehören werden, werden sie doch andererseits psychologisch und kulturell eher zum Volk gehören«²⁷⁴. Mit der »Brückenfunktion« des Diakonates zwischen Klerus und Laien werden oft genannt die Verbindung zwischen Kult und Lebensalltag, zwischen Caritas und Eucharistie²⁷⁵ oder auch (noch allgemeiner) zwischen Kirche und Welt²⁷⁶. Ein ähnlicher Vorschlag lautet, den Presbyterat mehr mit dem »Zentrum« der Kirche (in Liturgie und Verkündigung) zu verbinden, den Diakon aber mehr mit dem »Rand der Gemeinde« in der Sorge für die Fernstehenden und Bedürftigen²⁷⁷. Die »Geh-hin-Struktur« der Kirche zeige sich eher im Diakon, während der Priester stärker die »Komm-her-Struktur« verkörpere²⁷⁸.

Diese Argumentation kann sich darauf stützen, dass in den altkirchlichen Zeugnissen der Diakon tatsächlich eine »Brücke« darstellt zwischen Bischof und christlichem Volk. Nach dem exemplarischen Zeugnis Hippolyts überbringt der Diakon dem Bischof die Gaben des Volkes und ist dafür verantwortlich, die eucharistischen Gaben (im Kelch) und die Gaben der materiellen Hilfeleistung auszuteilen²⁷⁹. In der

²⁷² Vgl. CIC, can. 519; 529 § 1; 537; Direktorium 38b.

²⁷³ Wetter, Friedrich, »Der Diakon. Sein theologisches Proprium und konkretes Berufsbild«: Lebendige Seelsorge 29 (1978) 28–33, hier 29.

²⁷⁴ AS III/1, 267 (Übersetzung von Hauke). Ähnlich äußert sich später Paul VI., Motuproprio *Ad pascendum* (1972): der Diakonats als »medius ordo inter superiores ecclesiae hierarchiae gradus et reliquum populum Dei« (AAS 64, 1972, 534–540, hier 536). In diesem Sinne schon eine Petition der Gemeinschaft der Diakonatskreise, unterschrieben u. a. von Y. Congar, B. Häring und K. Rahner: *Documentation Catholique* 60 (1963) 475–484, hier 479 (»intermédiaire entre le clergé et le peuple«); vgl. Weber (1997) (Anm. 22) 82f. *Kerkvoorde* (1962) (Anm. 1) 271, Anm. 167, meint: »Der wahre Sinn des Diakonats muss die Knüpfung eines Bandes zwischen den Gläubigen und den Priestern sein ...« Vgl. ders. (1966) (Anm. 22) 222, 250f; Rahner, *Theologie* (1962) (Anm. 307); *Winninger*, Paul, »Diakon und Laie«: *Rahner/Vorgrimmer* (1962) (Anm. 1) 380–388, hier 381–383.

²⁷⁵ So z. B. *Cnudde* (Anm. 162) 108; *Reininger* (Anm. 5) 631–633.

²⁷⁶ Vgl. *Congar* (1966) (Anm. 138) 135, 138 (Verbindung zwischen Kult, Verkündigung und Caritas; *Dennis/Schaller* (Anm. 154) 58–73; *Haquin*, André, »Introduction«: *Haquin/Weber* (Anm. 4) 8 (der Diakon als »Mann der Schwelle«, »homme du seuil«); *Bellia* (Anm. 241) 56f.

²⁷⁷ So die zusammenfassende Charakterisierung mehrerer Autoren bei *Reininger* (Anm. 5) 621. Vgl. besonders *Winter*, Alois, »Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen Diakons«: *IkaZ* 7 (1978) 269–281, hier 274ff.

²⁷⁸ *Reininger* (Anm. 5) 637.

²⁷⁹ Vgl. Trad. apost. 4. 8. 21. 24 (*Fontes christiani* 1, 220, 236, 268).

Liturgie des christlichen Ostens erscheint der Diakon als Vermittler zwischen Priester und mitfeiernder Gemeinde²⁸⁰. Als dritter Grad der Weihehierarchie steht er prinzipiell dem Laienchristen näher als der Bischof und Priester²⁸¹.

Andererseits gehört auch der Diakon zur Weihehierarchie. Wie der Priester, so findet auch der Diakon die Mitte seines Dienstes in der Eucharistiefeyer²⁸². Probleme bereiten könnte umgekehrt gerade auch einem leidenschaftlichen Engagement für die Caritas die Zuordnung der christlichen Nächstenliebe an den »Rand« der Gemeinde. Für die systematische Einordnung des Diakonates sollte außerdem nicht die Ehe oder Ehelosigkeit herangezogen werden: Ein solcher Hinweis scheitert auf der einen Seite schon durch das Vorhandensein von unverheirateten Ständigen Diakonen und andererseits durch die Tatsache von verheirateten Priestern (wie bei den katholischen Christen der östlichen Riten). Ungut scheint auch die Bestimmung des Diakons zum Spezialisten für die Einfügung der Kirche in die Welt²⁸³; Bischöfen und Priestern wird hier im Grunde unterstellt, nicht genügend Kontakt mit den ihnen anvertrauten Gläubigen zu haben oder gleichsam »außerhalb der Welt« zu leben.

Eine gewisse Brückenfunktion zwischen den höheren Graden der Hierarchie und dem übrigen christlichen Volk kommt dem Diakon zweifellos zu, aber es erscheint übertrieben, in diesem Merkmal das Proprium des Diakonates auszumachen. Die Verbindung zwischen Bischof und Volk wird auch durch die Presbyter gefördert, und ein guter Pfarrer ist nicht auf einen Diakon angewiesen, um seinen Gläubigen nahe zu kommen²⁸⁴. Die Integration von Zentrum und Peripherie lässt sich nicht auf zwei verschiedene Ämter polarisieren²⁸⁵.

4. Ergebnis

Der Diakon hat teil an der apostolischen Sendung im Auftrag Christi. Aufgrund des seinsmäßigen Zusammenhanges im Weihesakrament kann das spezifische Profil des Diakons nicht von dem des Bischofs und des Presbyters getrennt werden. Sein Stehen an dritter Stelle in der Weihehierarchie, »eine Stufe tiefer« als die Presbyter (LG 29 a), nimmt ihn nicht aus dem Ganzen des *ordo* hinaus. Er gehört zum Weihesakrament und nimmt seine Funktionen wahr aufgrund der ihm zukommenden spezifischen sakramentalen Christusprägung.

²⁸⁰ Vgl. *Miralles* (Anm. 4) 727f, wonach dies nicht für den Westen gilt. Eine vermittelnde Rolle auch in der lateinischen Liturgie betont dagegen (mit Hinweis auf Altardienst und Kommunionhilfe) *Cigarini* (Anm. 241) 38.

²⁸¹ Vgl. schon Thomas von Aquin, STh III q. 82 a. 3 ad 1: »diaconi sunt inter sacerdotem et populum«.

²⁸² Vgl. Grundnormen 9; Direktorium 28. 32; *Deniau* (Anm. 22) 104. 112–115; *Zardoni*, Diaconi (Anm. 22) 130–133.

²⁸³ Dagegen ebenfalls *Cnudde* (Anm. 162) 111f; *Zardoni*, Diaconato (Anm. 22) 172; *Deniau* (Anm. 22) 106. *Castrillón Hoyos* (Anm. 20): Viele hätten anfangs die Identität des Diakon als »Zeichen« in der Welt gesehen; dies jedoch sei die besondere Ehre schon eines jeden Getauften.

²⁸⁴ Dies betonen auch *Miralles* (Anm. 4) 726–729; *Citrini*, Tullio, »La teologia del diaconato«; *Bellia*, Diaconato (Anm. 241) 11–29, hier 25.

²⁸⁵ Dies betont auch *Greshake* (Anm. 2) 172f.

Die Einfügung in die apostolische Sendung zeigt sich seit alters in der dem Diakon zugeeigneten Christusrepräsentation. Sie erlangt eine besondere Färbung durch die Ausrichtung auf den Dienst von Bischof und Priester, worin sich die Beziehung Christi zum Vater abspiegelt. Der Diakon nimmt teil an dem dreifachen Amt Christi (als Lehrer, Priester und Hirte). In seiner Beziehung zur Kirche kommt auch ihm, auf die ihm gemäße Weise, die Vertretung Christi als des Heil schaffenden Hauptes zu. Sein Name »Diakon« weist auf das Maßnehmen an Christus dem Diener, was freilich nicht im strikten Sinne als sein Proprium gesehen werden kann. Er gehört zum hierarchischen Priestertum, wenn »Priestertum« im umfassenderen Sinn als »Vermittlung zwischen Gott und den Menschen« gedeutet wird. Nur wenn »Priestertum« beschränkt wird auf die Darbringung des eucharistischen Opfers, ist seine Aufgabe vom Amtspriestertum abzugrenzen. Die konziliare Gegenüberstellung von »Priestertum« und »Dienst« (des Diakons) bedeutet in ihrem historischen Kontext: Der Diakon bringt nicht das Messopfer dar, sondern hilft den Bischöfen und Priestern.

Seine Leitungsaufgabe ist Teilhabe am Hirtendienst Christi und zeigt sich mit einem besonderen Akzent im karitativen Bereich. Die *diaconia caritatis* kann freilich nicht schlechthin als sein spezifisches Charakteristikum angesehen werden. Seine Aufgabe, zwischen den höheren Stufen des Klerus und den Laienchristen zu vermitteln, ist ebenfalls kein Merkmal, das ein wirkliches Proprium darstellt. Wie für jeden Amtsträger und jeden Christen, ist das Zentrum auch des diakonalen Dienstes die Eucharistie.

Eine »Definition« des Diakonates könnte ungefähr so aussehen: »Der Diakon ist ein Amtsträger, der als Mitarbeiter des Bischofs und dessen Presbyteriums ein sakramentales Zeichen Christi bildet, des Dieners Gottes und der Menschen. Entsprechend seiner Weihestufe, handelt er in der Person Christi des Hauptes der Kirche in den Aufgaben der Lehre, der Heiligung und der Leitung.«

Die Heilige Dreifaltigkeit und Maria im Lichte des »Tagebuches« der heiligen Faustyna Kowalska († 1938)

Von Lucjan Balter SAC, Warschau

Theologen, die sich mit mystischen Erlebnissen befassen, teilen diese Erlebnisse in drei Kategorien ein: 1. die äußeren d. h. (gleichsam) durch Sinne wahrgenommenen Visionen (und Worte), 2. die vorstellungsartigen Visionen (und Worte) und 3. die geistigen Visionen (und Worte), die meistens als »die vollkommensten bezüglich der Natur und der Wirkungen gelten«¹. Während in den ersten beiden Erlebnisarten rein menschliche und gewissermaßen körperliche (sinnliche) Elemente vorkommen, haben wir es in den intellektuellen Erlebnissen mit der reinen (soweit dies möglich ist) Einsicht in die übernatürliche Wirklichkeit zu tun.

Faustyna begann ihr »Tagebuch« auf die Empfehlung ihres Beichtvaters M. Sopotko im Jahre 1934 zu schreiben. Nachdem sie (spontan) das erste Heft verbrannt hatte, unternahm sie diese Aufgabe erneut und hat sie bis zum Tode am 5. Oktober 1938 fortgesetzt. Sie hat sich nicht auf die Beschreibung ihrer mystischen Erlebnisse beschränkt, sondern auch die alltäglichen Arbeiten und Ereignisse geschildert. Besonders in den ersten Heften hat sie Erinnerungen aus vergangenen Jahren dargestellt. Zum größten Teil sind das also alltägliche und persönliche Notizen, die konkrete Ereignisse aus ihrem eigenen Leben und der nächsten Umgebung darstellen. Manche Notizen haben einen tieferen Sinn: sie enthalten eigene Überlegungen, Gedanken und Gebete. Manchmal erscheinen auch authentische mystische Erlebnisse, die ihr selbst nicht verständlich waren. Unter diesen Erlebnissen kann man Visionen und Worte finden, die jeder erwähnten Kategorie zugeschrieben werden können. Am schwierigsten zu verstehen und zu begreifen, sowohl für die Leser des Tagebuches als auch für seine Autorin, waren und sind zweifelsohne geistige Visionen und Worte, die »Gott meistens nach den sinnlichen und vorstellungsartigen Visionen erteilt«². Einen Schlüssel zum Verständnis kann uns die durch Faustyna erlebte Vision der eigenen Heiligsprechung geben. Sie entspricht klar der Heiligsprechung, die durch Papst Johannes Paul II. am Fest der Göttlichen Barmherzigkeit am 30. April 2000 vollzogen wurde.

1. Heiligsprechung

Schwester Faustyna, die ernsthaft erkrankt war an Tuberkulose, weilte seit einigen Monaten in der Heilanstalt in Pradnik bei Krakau. Am 23. März 1937 schrieb sie

¹ J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, S. 520. Vgl. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982, S. 205 ff.; S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, S. 455 ff.

² J. Bochenek, ebenda, S. 520.

diese bezeichnenden Worte: »Heute ist der siebte Tag der Novenne. Ich habe große und unbegreifliche Gnade bekommen; der barmherzige Jesus hat mir versprochen, daß ich dieses feierliche Fest erleben werde« (Nr. 1042). Aus dem Kontext geht hervor, daß Schwester Faustyna diese besondere Novenne um »schnelle Einführung des Festes« der Barmherzigkeit Gottes am Mittwoch vor Palmsonntag begonnen hat. Denn einige Sätze vorher schreibt sie:

»Das heiße Verlangen nach diesem Fest erhitzt meine ganze Seele. Im eifrigen Gebet um die Beschleunigung dieses Festes erfahre ich ein wenig Erleichterung. Ich habe eine Novenne für bestimmte Priester begonnen, damit Gott ihnen Erleuchtung und Inspiration gebe, damit sie sich um die Anerkennung des Festes bemühen und somit der Geist Gottes den Heiligen Vater inspiriere.

Die Novenne bestand aus einer Stunde der Anbetung vor dem Allerheiligsten. Ich habe Gott innig angefleht um die Beschleunigung dieses Festes und den Heiligen Geist um Inspiration einiger Personen gebeten. Die Novenne werde ich am Gründonnerstag beenden« (Nr. 1041).

Der Kardienstag, d. h. der siebte Tag der Novenne, wird zu einem »Tag, an dem mir Gott viele Gnaden erteilt hat« (Nr. 1043). Zunächst erscheint die Verheißung, daß Faustyna »die Feier dieses Festes erleben wird«. Diese Worte, menschlich gesehen, waren viele Jahre lang als unsinnig betrachtet. Faustyna hat nicht nur die Einführung des Festes nicht erlebt, sondern auch nicht andere Formen des Kultes der Barmherzigkeit Gottes. Sie ist am 5. Oktober 1938 gestorben. Außer den Priestern M. Sopocko und J. Andrasz hat zu dieser Zeit kaum jemand von diesem von Jesus gewünschten Fest Kenntnis genommen. Als sich nach dem 2. Weltkrieg der Kult der Barmherzigkeit Gottes zu verbreiten begann, hat der Apostolische Stuhl im Jahr 1959 jegliche durch Schwester Faustyna empfohlene Form des Kultes offiziell verboten³. In dem Augenblick, in dem sie diese Worte geschrieben hat, gab es noch nichts, außer dem im Frauenkloster in Wilno verborgenen Bild des Barmherzigen Jesus. Sie schreibt dagegen: »Der barmherzige Jesus hat mir versprochen, daß ich dieses feierliche Fest erleben werde.«

Der Beichtvater Sopocko hat sich tatsächlich um die Einführung des Festes in Polen und im Vatikan bemüht. Er war überzeugt, daß die mystischen Erlebnisse der Schwester Faustyna echt waren. Sein Verdienst war es, daß der Maler E. Kazimierowski das Bild des Barmherzigen Jesus nach den Hinweisen von Faustyna gemalt hat und daß das Bild drei Tage lang während des Triduums vor der Beendigung des Jubiläumsjahres (26.–28. April 1935) in der Kapelle in Ostra Brama (Wilno) öffentlich ausgestellt war. Später mußte das Bild – auf die Anordnung der kirchlichen Au-

³ Vgl. Kongregation des Heiligen Offizium, *Notificatio* (vom 6. März 1959), AAS 51 (1959) 271. Über den Inhalt der *Notificatio* schreibt P. Socha, *Rozwój nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego w nowej formie w Polsce i za granicą* in: *Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia* (Hg. L. Balter), Poznań 1991, S. 202–204 (195–215). Einige Monate zuvor (am 28. November 1958) schrieb dieselbe Kongregation an Primas von Polen Kardinal S. Wyszyński einen Brief, in dem sie die Verbreitung des Kultes der Barmherzigkeit Gottes in der von Schwester Faustyna vorgeschlagenen Form verbot. Den Bischöfen hat sie aufgetragen, aus den Kirchen die Bilder zu räumen, die nach den Vorlagen von Schwester Faustyna gemalt waren, und sie durch Bilder zu ersetzen, die den Gläubigen die göttliche Barmherzigkeit besser veranschaulichen könnten.

torität – im Kloster der Bernhardinerinnen untergebracht werden. Vor einer feierlichen Begehung des Festes der Barmherzigkeit Gottes konnte keine Rede sein, weil der Erzbischof R. Jałbrzykowski von der Authentizität der Visionen der Schwester Faustyna noch nicht überzeugt war. Schwester Faustyna wußte aus den Berichten vom Beichtvater Sopocko und aus eigenen inneren Erlebnissen um die Schwierigkeiten bezüglich der Verbreitung des Kultes der Barmherzigkeit Gottes.

Die nächste äußere Form des Kultes, nach dem Bild des Barmherzigen Jesus, soll das Fest der Barmherzigkeit Gottes sein. Es ist nicht verwunderlich, daß angesichts der Schwierigkeiten Schwester Faustyna eine besondere Novenne in dieser Intention begann. Mehr noch: nach der Beendigung der Novenne schreibt sie am Karfreitag: »Jesus empfiehlt mir eine Novenne vor dem *Fest der Barmherzigkeit* zu beten. Ich soll sie heute beginnen und beten um die Bekehrung der ganzen Welt und um Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes« (Nr. 1059). Sollen diese Worte bedeuten, daß das Fest schon begangen wird und daß Schwester Faustyna die Novenne vor diesem bereits existierenden Fest beginnt? Keine weiteren Notizen im *Tagebuch* suggerieren eine solche Interpretation. Das Fest der Barmherzigkeit Gottes wurde allmählich vom Papst Johannes Paul II. in verschiedenen Diözesen in Polen anerkannt und erst im Rahmen der Kanonisation am 30. April 2000 der ganzen Welt bekanntgegeben! Wenn also Schwester Faustyna die Einführung des Festes *erlebt hat*, dann geschah dies ausschließlich im geistigen oder eschatologischen Sinne: sie hat es erlebt als Person, die zur Ehre der Altäre der Weltkirche erhoben wurde.

Kommen wir aber zum mystischen Erlebnis vom Kardienstag 1937 zurück. Faustyna schreibt: »Plötzlich habe ich die Allgegenwärtigkeit Gottes empfunden. Ich habe den Heiligen Vater in der Kapelle in Rom gesehen und zugleich war ich in unserer Kapelle anwesend. Die Feierlichkeit des Papstes und der ganzen Kirche war mit unserer Kapelle und insbesondere mit unserer Kongregation verbunden; ich habe gleichzeitig an der Feier in Rom und bei uns teilgenommen« (Nr. 1044). Schwester Faustyna ist also gleichzeitig in Rom und Krakau anwesend, obwohl sie sich im Krankenhaus befindet. Man könnte sagen, Kardinal F. Macharski, der den Text kannte, organisierte die Kanonisationsfeier so, daß die Teilnehmer in Rom und in Krakau sich gegenseitig mit Hilfe der Fernsehübertragung sehen und hören konnten. Hat er aber wirklich Einfluß auf den Verlauf der Feier? Konnte er voraussehen, daß dies gelingen wird? Die besten technischen Mittel versagen ja manchmal! Woher sollte dies Schwester Faustyna wissen, die den Sinn der Vision – wie sie selber sagt – nicht verstanden hat? Sie bekennt ja klar und offen, daß sie gleichzeitig in Łagiewniki und in Rom gegenwärtig ist, obwohl sie Rom niemals gesehen hat.

»Weil diese Feier so eng mit Rom verbunden war, kann ich es nicht unterscheiden, obwohl ich darüber schreibe. Es ist aber so, wie ich es gesehen habe.« Die Unbeholfenheit dieser Feststellung bezeugt deutlich, daß Faustyna etwas so Großes und Erhabenes erlebt hat, daß sie nicht imstande war, dies in menschlicher Sprache auszudrücken. Alles vermischt und verschmilzt sich so, daß sie es nicht unterscheiden kann. Ihr ist aber bewußt, daß sie zugleich an zwei Orten anwesend ist und aktiv an diesem außergewöhnlichen Ereignis teilnimmt.

»In unserer Kapelle habe ich unseren Herrn Jesus in der Monstranz auf dem Altar gesehen.« Man kann sich vorstellen, daß die Organisatoren – der Vision aus dem *Tagebuch* folgend – dies gemacht haben. Wie kann man aber die Fortsetzung der Vision erklären, die menschliche Vorstellungskraft übersteigt? »Die Kapelle war feierlich geschmückt, und an diesem Tag durfte sie jeder betreten.« – Im Jahre 1937 galt noch in der Kapelle strenge Klausur, so daß nur Schwestern sie benützen durften. Erst während der Besatzungszeit durfte sie öffentlich zugänglich sein. Schwester Faustyna sieht dagegen, daß viele Leute hineingegangen waren und sogar zuwenig Platz drinnen war. »Die Menschenmenge war so groß, daß ich sie mit dem Auge nicht umfassen konnte. Alle haben mit großer Freude daran teilgenommen, und viele haben dies empfangen, was sie ersehnt haben. Die gleiche Feierlichkeit fand in einer schönen Kirche in Rom statt, wo der Heilige Vater mit der Geistlichkeit diese Feier begangen hat. Plötzlich habe ich den hl. Petrus gesehen, der zwischen dem Altar und dem Heiligen Vater stand. Was der hl. Petrus sagte, konnte ich nicht hören. Ich erkannte aber, daß der Heilige Vater seine Rede verstanden hat ...« – Außergewöhnlich ist diese Begegnung des hl. Petrus mit seinem Nachfolger. Vielleicht geht es darum, daß sich der Papst während der Kanonisation auf die von Petrus geerbte Autorität beruft, kraft derer er wirkt. Vielleicht fragt er Petrus als den himmlischen Torhüter, ob Faustyna wirklich im Himmel ist? Faustyna hört diese Worte nicht, aber merkt, daß sich die beiden verstanden haben. In diesem Augenblick erfolgt eine Retrospektion, als ob jemand zunächst den Brunnenboden sehen würde und danach dies, was unterwegs war:

»Dann haben einige Geistliche, die ich nicht kenne, mich untersucht und erniedrigt« (Nr. 1045). – Verschiedene Zeitebenen kommen hier zusammen. Es war das Jahr 1937, und Faustyna sieht das Jahr 2000. Zugleich sieht sie den ganzen Beatifikations- und Kanonisationsprozeß. Sie wird »untersucht und erniedrigt«. Vielleicht geht es darum, daß der Präfekt der Heiligenkongregation die im Kanonisationsprozeß untersuchte Kandidatin offiziell vorstellt und den Papst um Heiligsprechung bittet. Bezeichnend ist ihre Anmerkung, daß nicht sie untersucht wurde, sondern »eher das, was sie geschrieben hat«. – Zu der damaligen Zeit hat sie aber keine größeren Werke verfaßt. Das zitierte Fragment befindet sich in der Mitte des *Tagebuches*, das noch handgeschrieben war und niemand außer dem Beichtvater lesen konnte. Sie selber hat es heimlich geschrieben. Hier schreibt sie aber, daß einige ernsthafte Geistliche ihre Schriften untersucht haben! Die Anmerkung ist typisch für einen jahrelang dauernden Beatifikationsprozeß. Theologen, die das Tagebuch analysiert haben, haben tatsächlich ernsthafte Zweifel angemeldet⁴. »Ich habe aber gesehen, wie Jesus selbst mich verteidigt hat und ihnen die Einsicht gegeben hat, was sie nicht wußten ...«

⁴ I. Różycki, Dogmatiker und Professor von Kardinal K. Wojtyła, untersuchte das Tagebuch 20 Jahre lang. Zu Beginn war er sehr vorsichtig. Zum Schluß aber hat er sich in einem Augenblick dazu überzeugt und ein positives Gutachten geschrieben. Dieses Gutachten hatte entscheidenden Einfluß – meines Wissens – auf den Verlauf des Seligsprechungsprozesses von Schwester Faustyna. Vgl. Prof. Dr. I. Różycki, *Miłosierdzie Boże. Zasadnicze rysy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego*, Stockbridge 1984.

»Plötzlich habe ich gesehen, daß aus der heiligen Hostie zwei Strahlen, wie auf dem Bild, ausgegangen sind und die ganze Welt erfüllt haben. Dies geschah in einem Augenblick, dauerte aber gleichsam den ganzen Tag. Unsere Kapelle war den ganzen Tag von Menschenmengen belegt und der ganze Tag mit Freude erfüllt« (Nr. 1046).

»Und plötzlich habe ich den lebendigen Herrn Jesus auf unserem Altar gesehen, in der Gestalt wie auf dem Bild« (Nr. 1047). – Während der Kanonisation, sowohl in Rom als auch in Łagiewniki, hing hoch über dem Altar das Bild des Barmherzigen Jesus, und ein wenig unten die stehende Schwester Faustyna. Faustyna sieht aber nicht das Bild, sondern den »lebendigen« Jesus in der Gestalt aus dem Bild. – »Ich habe gespürt, daß die Schwestern und das Volk den Herrn Jesus nicht so gesehen haben, wie ich ihn sehe.« Es ist klar, daß Menschen nur das über allen Anwesenden dominierende Bild sehen konnten. »Jesus blickte mit großer Gnade und Freude auf den Heiligen Vater und einige Priester, auf die ganze Geistlichkeit, das Volk und unsere Kongregation.«

»Plötzlich wurde ich in die Nähe von Jesus entrissen und auf den Altar neben den Herrn Jesus gestellt« (Nr. 1048). – Menschlich gesehen war dieses Ereignis nicht zu vermuten. Nicht vor den Altar gestellt zu werden, sondern auf den Altar neben Jesus – das klingt wie Hochmut und Blasphemie! Ein normaler Mensch, eine unbedeutende Frau steht »auf dem Altar«! Wie? Wozu und warum? Man soll sich nicht wundern, daß bis zur Kanonisation, als Schwester Faustyna tatsächlich »auf den Altar« durch die Kirche gestellt war, diese Worte für die Leser befremdend und beunruhigend wirkten. Es sei denn, sie konnten darüber hinausschauen und sie als Ausdruck der unverständlichen, persönlichen Erlebnisse betrachten.

»...mein Geist wurde mit solch großem Glück erfüllt, daß ich es nicht begreifen und beschreiben kann. Tiefer Frieden und Ruhe erfüllte meine Seele. Jesus beugte sich über mich und sagte gnädig: *Was verlangst du, meine Tochter?* Ich antwortete: Ich möchte Preis und Ehre für deine Barmherzigkeit.« – Jesus antwortet ihr: *»Ehre bekomme ich bereits durch die Einsetzung dieses Festes; was verlangst du noch?«*

Es besteht kein Zweifel, daß diese Worte von Jesus erst jetzt verständlich sind und daß sie (zusammen mit dem Entrissen-Sein »in die Nähe von Jesus«) auf das Ereignis der Kanonisation am Weißen Sonntag verweisen. Denn Papst Johannes Paul II. sagte in der Predigt während der Kanonisationsmesse deutlich, daß er das in vielen Diözesen gefeierte Fest in der ganzen Kirche anerkennt bzw. auf die ganze Kirche erweitert. Menschlich gesehen ist dies unbegreiflich. Wie ist es tatsächlich? Faustyna schreibt als Erklärung:

»Ich erblickte die großen Menschenmengen, die die Barmherzigkeit Gottes verehrten, und sagte zum Herrn: Jesus, segne alle, die sich versammelt haben, um Dich und Deine Barmherzigkeit zu ehren. Jesus hat mit seiner Hand das Kreuzzeichen gemacht, der Segen widerspiegelte sich in den Seelen als Licht. Mein Geist ist in seiner Liebe versenkt. Ich fühle mich, als ob ich mich in Gott aufgelöst hätte und in Ihm verschwunden wäre.« – Besteht der Himmel tatsächlich im Verschwunden-Sein, im Aufgelöst-Sein in Gott? Kann überhaupt so etwas vorkommen, wie: sich in Gott hineinversenken und verschwunden sein? »Als ich zu mir gekommen bin, erfüllte tiefer

Frieden meine Seele. Mein Geist konnte viele Sachen verstehen, die vorher unverständlich waren.«

Am Ende ihrer Bekenntnisse fügt Faustyna hinzu: »Ich bin maßlos glücklich, obwohl ich die kleinste bin. Ich möchte nichts verändern von dem, was mir Gott gegeben hat. Nicht einmal mit einem Seraphim möchte ich tauschen, solche innere Selbsterkenntnis hat mir Gott gegeben. Meine innere Verbindung mit Gott ist derart, daß kein Geschöpf sie begreifen kann. Insbesondere die Tiefe seiner Barmherzigkeit, die mich umgibt. Ich bin glücklich mit dem, was ich bekomme« (Nr. 1049).

Im folgenden wird also dargestellt, wie Schwester Faustyna die Heilige Dreifaltigkeit und die Mutter Gottes mit ihren geistigen Augen gesehen hat.

2. Die Heilige Dreifaltigkeit

Die erste Erwähnung von der Heiligen Dreifaltigkeit erscheint auf den ersten Seiten des *Tagebuches* als eine Erinnerung: »Eines Tages habe ich über die Heilige Dreifaltigkeit und über das göttliche Wesen nachgedacht. Ich wollte unbedingt vertiefen und erkennen, wer ist Gott... In einem Augenblick wurde mein Geist gleichsam ins Jenseits entrissen; ich habe ein erblindendes Licht gesehen, aus dem gleichsam drei Lichtquellen ausgegangen waren, was ich nicht begreifen konnte. Aus diesem Licht sind Worte wie Blitze ausgegangen, die Erde und Himmel umkreisten. Ich konnte es nicht verstehen und wurde traurig. Plötzlich ist aus dem Meer des Lichtes unser geliebter Heiland ausgegangen. Seine Schönheit war unbegreiflich, und seine Wunden leuchteten. Aus dem Licht konnte man die Stimme vernehmen: *Wie Gott in seinem Wesen ist, kann niemand begreifen, weder Engel- noch Menschengestalt*. Jesus sagte zu mir: *Erkenne Gott durch die Betrachtung seiner Eigenschaften ...*« (Nr. 30).

In dieser Beschreibung haben wir eine rein menschliche Einleitung, die ihr »Ent-rissen-Sein ins Jenseits« und ihre dort erlebte Vision erklärt. Diese Vision gehört eher zu den oben genannten vorstellungmäßigen Visionen. Obwohl Faustyna das Gesehene nicht versteht, sieht sie doch ein »erblindendes Licht«, in dem sie »gleichsam drei Lichtquellen« erblickt. Es ist ein Hinweis auf die drei göttlichen Personen. Sie sieht auch »Worte«, die wie »Blitze« ausgehen und um Erde und Himmel kreisen. Sind das vielleicht die im Westen verschwiegene und in der östlichen Theologie beschriebene göttlichen Energien?⁵ P. Evdokimov⁶ erinnert daran, daß das »*Credo* Christus als »Licht aus dem Lichte« bezeichnet und die Taufe im Osten »Erleuchtung« genannt wird«. Evdokimov zitiert Worte des hl. Gregor von Nyssa und stellt fest, daß »der Geist die Unsichtbarkeit der göttlichen Natur zu sehen beginnt, indem er sich der Vision Gottes nähert«. Vielleicht geschieht etwas Ähnliches im beschriebenen Erlebnis der Schwester Faustyna? Sie beginnt »die Unsichtbarkeit der

⁵ Vgl. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, S. 59ff; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, passim; F. Courth SAC, *Bóg Trójjednej Miłości*, Poznań 1997, S. 250 ff.

⁶ *Prawosławie*, Warszawa 1964, S. 126.

göttlichen Natur zu sehen«, schaut »ein erblindendes Licht, aus dem gleichsam drei Lichtquellen« ausgehen und hört die Empfehlung: Erkenne Gott durch die Betrachtung seiner Eigenschaften ...

Es ist wertvoll, die von P. Evdokimov zitierte Feststellung von Gregor Palamas hinzuzufügen: »Der an Göttlicher Energie Teilnehmende wird gewissermaßen selbst zum Licht«⁷. Denn 1934 schreibt Schwester Faustyna im *Tagebuch* Worte ihres persönlichen Gebets zu Gott: »Gott in der Heiligen Dreifaltigkeit, ich möchte Dich lieben, wie noch keine menschliche Seele Dich geliebt hat. Obwohl ich nichtig und klein bin, habe ich die Anker der Hoffnung tief in Deine Barmherzigkeit hineingesenkt, mein Gott und Schöpfer. Trotz meines Elends befürchte ich nichts und hoffe, daß ich den Lobgesang der ewigen Ehre singen werde. Keine Seele, auch die elendste darf daran zweifeln. Jede kann große Heiligkeit erlangen, denn groß ist die Kraft der göttlichen Gnade. Wir sollen nur keinen Widerstand gegenüber dem Wirken Gottes leisten« (Nr. 283). Ist das nicht so, daß Faustyna selber zum Licht wird, indem sie sich mit dem ewigen dreifaltigen Licht eint? Im März 1936 schreibt sie: »Du Heilige Dreifaltigkeit, du Ewiger Gott, ich möchte in der Krone Deiner Barmherzigkeit leuchten wie ein kleiner Stein, dessen Schönheit vom Strahl Deines Lichtes und Deiner unbegreiflichen Barmherzigkeit abhängig ist. Die ganze Schönheit befindet sich in meiner Seele. Sie gehört Dir; ich selbst bin nur Nichtigkeit« (Nr. 617).

Kommen wir aber zur ersten Vision der Heiligen Dreifaltigkeit zurück. Faustyna sah damals Jesus, der »aus dem Meer des Lichtes ausging«. Am 2. August 1934 hat sie eine andere Vision beschrieben: »Am Freitag nach der Kommunion wurde ich im Geiste vor den göttlichen Thron hingestellt. Vor dem göttlichen Thron sah ich die himmlischen Kräfte, die ununterbrochen Gott preisen. Hinter dem Thron sah ich das für das Geschöpf unzugängliche Licht; nur das menschengewordene Wort darf dort als Mittler hineingehen. Als Jesus in das Licht hineingegangen war, hörte ich Worte: *Schreib, was Du hörst: Ich bin der Herr in meinem Wesen (...) Wenn ich Geschöpfe ins Dasein rufe, ist das die Tiefe meiner Barmherzigkeit.* In diesem Augenblick sah ich mich wieder in unserer Kapelle, wie vorher, in der Kniebank« (Nr. 85).

Neben dem »Dreifaltigen Licht« erscheint die »Dreifaltige Heiligkeit«. Das geschieht nicht mehr in einer Vision, sondern in der Reflexion von Schwester Faustyna und ihrem Gebet. Am letzten Septembertag 1937 schreibt Schwester Faustyna folgendes Gebet: »Ewige Liebe, Tiefe der Barmherzigkeit, Dreifaltige Heiligkeit, aber eine Gottheit. Für alle hast Du einen liebenden Schoß und verachtest niemanden, wie ein guter Vater. Du, göttliche Liebe, lebendige Quelle, ergieße Dich über uns, Deine unwürdigen Geschöpfe; möge unser Elend die Bäche Deiner Liebe nicht hindern. Für Deine Barmherzigkeit gibt es keine Grenzen« (Nr. 1307).

Charakteristisch ist, daß in Faustynas Reflexion über die Dreifaltigkeit im Vordergrund die Person Gottes des Vaters steht, die manchmal (wie im zitierten Fragment) als Verkörperung der ganzen Heiligen Dreifaltigkeit auftritt. Nur selten kann man Worte finden, die unmittelbar auf den Heiligen Geist hinweisen. Faustynas Aufmerksamkeit richtet sich auf den »an Barmherzigkeit reichen« Vater und Jesus, der

⁷ Ebenda, S. 131.

als die eingefleischte göttliche Barmherzigkeit betrachtet wird. In einer früheren Notiz (aus dem Jahre 1934) erscheint eine bemerkenswerte Reihenfolge im Gebet. Zunächst wendet sich Faustyna an Maria und widmet sich ihr selbst: »Maria, meine Mutter und Königin, Dir gebe ich meine Seele und meinen Leib, mein Leben und meinen Tod, und alles, was danach geschieht. Alles lege ich in Deine Hände, o meine Mutter; beschütze meine Seele mit deinem jungfräulichen Mantel und schenke mir Gnade der Reinheit des Herzens, der Seele und des Leibes. Schütze mich mit Deiner Kraft vor allen Feinden, besonders vor denen, die ihre Bosheit unter der Maske der Tugend verstecken. Du schöne Lilie, Du bist ein Spiegel für mich, o meine Mutter« (Nr. 79).

Gleich danach betet Faustyna zu Jesus: »Jesus, Du göttlicher Gefangener der Liebe (...) Du verbirgst Deine unbegreifliche Majestät und kommst zu mir armem Wesen; Du, König der Ehre, obwohl Du Deine Schönheit verbirgst, kann das Auge meiner Seele den Vorhang durchdringen. Ich sehe die Engelschöre, die Dich ohne Unterlaß lobpreisen und alle himmlischen Kräfte, die Dich anbeten und ohne Unterlaß sprechen: Heilig, Heilig, Heilig (...) O Jesus, ich möchte brennen wie ein reines Opfer, vernichtet vor dem Thron deiner Verborgenheit« (Nr. 80). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die dreifache Anrufung: *Heilig*, die aus Suplikationen (Bittgebet: Heiliger Gott, Du Heiliger Starker Gott, Du Heiliger und Unsterblicher...«) herkommt, im *Tagebuch* oft wiederholt wird. Sie bezieht sich üblicherweise auf Gott den Vater oder auf Personen der Heiligen Dreifaltigkeit. Faustyna verbindet sie deutlich mit Jesus als dieser Person, die ihr am nächsten ist und durch die man zu den beiden göttlichen Personen gelangen kann.

Erst nach dem Hinwenden zu Maria und Jesus, richtet Faustyna ihr Gebet an die Heilige Dreifaltigkeit: »Du Heilige Dreifaltigkeit, Untrennbare, sei gepriesen, Du Einziger Gott, für dieses Geschenk und Testament der Barmherzigkeit.« Unmittelbar danach kommt Faustyna zu Jesus zurück. Sie möchte ihm Sühne für die Gotteslästerer bringen, indem sie in Stille Unannehmlichkeiten und Demütigungen annimmt. Sie will auch »in ihrer Seele den nie endenden Lobgesang« singen, der »nur Gott, ihrem Schöpfer und Herrn bekannt ist« (Nr. 81). Und wieder ist Jesus, und nicht Gott, der Vater, als Schöpfer und Herr betrachtet.

Die Heilige Dreifaltigkeit erscheint auch in der Beschreibung einer Vision aus dem Jahre 1933, während einer Novenne für »das Vaterland«. Am Ende der täglich gebeteten Allerheiligenlitanei hat Faustyna plötzlich »großes Licht und in ihm Gott, den Vater« gesehen. Leider schreibt Faustyna kein Wort über das Aussehen Gottes, des Vaters. Im Gegensatz dazu beschreibt sie vielfach und detailliert das Aussehen der Mutter Gottes. In diesen Beschreibungen fehlt es nicht an Details aus dem Hintergrund, aus der Umgebung usw. In der Vision der Heiligen Dreifaltigkeit stellt sie nur fest, daß sie Gott, den Vater, im Licht gesehen hat. Dann fügt sie hinzu: »Zwischen diesem Licht und der Erde sah ich Jesus am Kreuz, so daß Gott (Vater) die Wunden Jesu sehen mußte, wenn Er auf die Erde blicken wollte. Ich habe verstanden, daß Gott die Erde wegen Jesus segnet« (Nr. 60). Passen diese Worte nicht zum letzten Dokument der Glaubenskongregation »Dominus Jesus« (am 6. August 2000), das die Einmaligkeit (*ephapax*) des Heils- und Vermittlungswerkes Jesu Chri-

sti betonte⁸? In dieser Vision ist wieder der Heilige Geist gleichsam abwesend: Er verschwindet gänzlich im Licht Gottes. Es ist seine Eigenart: vollkommene »Entäußerung« seiner selbst.

Daß Er aber faktisch anwesend ist, bezeugt die besondere Andacht von Schwester Faustyna zum Heiligen Geist. Gemäß dem kirchlichen Brauch bereitet sich Faustyna auf die »monatlichen Exerzitien« (4. Juli 1937) vor, indem sie intensiv »mit großer Sorgfalt und lange« zum Heiligen Geist betet, damit er ihr »das Licht geben möge und sie auf besondere Weise leite« (Nr. 1174). Ein anderer Beweis stellt ein eigenartiges und überraschendes geistiges Erlebnis von Schwester Faustyna am Weißen Sonntag, also am Fest der Barmherzigkeit Gottes dar, am Ende des Erlösungsjubiläums (28. April 1935). Faustyna schreibt: »Plötzlich sah ich unzugängliches Licht wie eine Wohnung aus Kristall, gewoben aus den Lichtwellen, unzugänglich für Geschöpfe und Geister. Drei Türen (führten) zum Licht – in diesem Augenblick kam Jesus in der Gestalt wie auf dem Bild durch die zweite Tür in das Licht hinein. Es ist ein dreifaches Licht, das unbegreiflich ist: Unendlichkeit« (Nr. 420).

Wir hatten bereits drei »Lichter« oder »dreifaches Licht« und »dreifache Heiligkeit«. Nun erscheinen »drei Türen«, die zu diesem Licht führen, wobei die zweite Tür zu Jesus gehört. Daraus kann man schließen, daß die »erste Tür« Tür des Vaters ist, und die »dritte« die des Heiligen Geistes.

Die Person des Heiligen Geistes erscheint sehr deutlich noch in der anderen »Vision« der Heiligen Dreifaltigkeit. Faustyna hat dies im September 1935 beschrieben. Während der heiligen Messe, kurz vor der Wandlung »wurde mein Geist mit Gott verbunden; in einem Augenblick sah ich die unbegreifliche Größe und Heiligkeit Gottes. Zugleich erkannte ich die Nichtigkeit, die ich selber bin. *Deutlicher als früher* erkannte ich Drei göttliche Personen: Vater, Sohn und Heiligen Geist. Ihr Wesen, ihre Gleichheit und Majestät sind gleich. Meine Seele spürte die Drei, mit Worten kann ich es aber nicht ausdrücken (...) Wenn jemand mit *einer der drei* Personen verbunden ist, ist er mit der ganzen Heiligen Dreifaltigkeit verbunden, weil ihre Einheit unzertrennbar« ist. Das war eine Vision oder – wie Faustyna hinzufügt – eine Erkenntnis, die »meine Seele mit unfaßbarem Glück erfüllte, weil Gott so groß ist« (Nr. 472). In dieser Vision steht im Vordergrund die Einheit der göttlichen Personen, d. h. die ihnen gemeinsame Größe, Heiligkeit, Unbegreiflichkeit usw. Man sieht nicht ihre auf Personen bezogene Spezifik, die auch durch die damaligen Theologen im Westen verschwiegen war.

Faustyna sagt, daß diese Vision bis zum Ende der hl. Messe dauerte und daß sie das alles nicht mit ihren »Augen, wie früher, sondern rein innerlich, auf eine rein geistige Art und Weise und von den Sinnen unabhängig gesehen hat« (eben da). Vielleicht hatte diese Vision ihre Grundlage in den Konferenzen und Lehren, die durch die Spirituale und Prediger den Schwestern und Laien vermittelt wurden. Tatsache ist es, daß Faustyna die Einheit der göttlichen Personen betont und Jesus oft den Ti-

⁸ Früher schrieb zu diesem Thema u. a. H. Bürkle, Jak można przybliżyć azjatyckiej mentalności »ephapax« zbawienia w historycznym Chrystusie?, *Communio* 9 (1989) Nr. 4, S. 54–64; H. Bürkle, Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii (AMATECA 3), Poznań 1998.

tel ihres Schöpfers und Herrn zuschreibt. Der nahe, unmittelbare Kontakt mit Jesus (und seiner irdischen Mutter) erlaubt ihr, sich den unerschöpflichen Quellen der göttlichen Barmherzigkeit zu nähern, die für die ganze Heilige Dreifaltigkeit gemeinsam ist. Hier ein Gebet, geschrieben im September 1935:

»O mein Jesus, Du weißt, Du weißt es allein, daß mein Herz keine andere Liebe kennt außer der Liebe zu Dir. Meine ganze jungfräuliche Liebe in dir versunken auf ewig, o Jesus. Ich spüre gut, wie Dein göttliches Blut in meinem Herzen fließt (...) Ich spüre, daß Du in mir mit dem Vater und dem Heiligen Geist wohnst. Oder besser: ich spüre, daß ich in Dir lebe, o unbegreiflicher Gott. Ich spüre, daß ich in Dir wie ein Tropfen im Ozean zerfließe. Ich spüre, daß Du draußen und in meinem Inneren bist, ich spüre, daß Du in allem bist, was mich umgibt; in allem, was mir begegnet ...« (Nr. 478).

Die Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit zeigt sich in einer Vision in Januar 1937, als Faustyna mit Angst über Worte nachdachte: »Ich möchte Dich vermählen.« Sie überlegte »welche Art von Vermählung das sein sollte« (Nr. 912). Sie betrachtete Gott als eine Einheit. Sie schrieb, ohne die Personen zu unterscheiden:

»Im Geist habe ich drei göttliche Personen gesehen. Ihr Wesen war aber eins. Er ist allein, einzigartig, aber in drei Personen. Keine ist kleiner oder größer; es gibt keinen Unterschied in Schönheit und Heiligkeit, weil sie eins sind. Eins, absolut eins. Seine Liebe versetzte mich in die Erkenntnis und verband mich mit ihm. Als ich mit einer göttlichen Person verbunden war, war ich mit der zweiten und dritten Person verbunden. Wenn wir uns mit einer Person verbinden, verbinden wir uns mit zwei anderen Personen, wie mit der ersten. Sie haben nur einen Willen. Sie sind ein Gott, obwohl in drei Personen. Wenn sich der Seele eine der drei Personen schenkt, wird die Seele aufgrund dieses einen Willens mit drei Personen verbunden und mit dem Glück erfüllt, das aus der Heiligen Dreifaltigkeit kommt. Dieses Glück ernährt die Heiligen. Das Glück, das aus der Heiligen Dreifaltigkeit kommt, beglückt alles, was geschaffen wurde ...« (Nr. 911). Am 27. November 1936 schrieb Faustyna: »Im Geiste war ich heute im Himmel. Ich sah die unbegreifliche Schönheit und das Glück, die uns nach dem Tod erwarten. Ich sah, wie alle Geschöpfe ununterbrochen Gott ehren und lobpreisen; ich sah, wie groß ist das Glück in Gott, das auf alle Geschöpfe fließt und sie beglückt. Aus diesem Glücklich-Sein kommt alle Ehre und Lobpreis zu der Quelle zurück. Die Geschöpfe gehen in die Tiefe Gottes hinein, betrachten das innere Leben Gottes – des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Diese Liebe können sie nie begreifen oder ergründen. Diese Quelle des Glücks ist unveränderlich in ihrem Wesen, aber immer neu sprudelt das Glück für das ganze Geschöpf« (Nr. 777).

Noch zwei Notizen aus dem Tagebuch sind erwähnenswert. Am Heiligen Abend 1937 schrieb Schwester Faustyna: »Ich habe tiefer die drei göttlichen Personen kennengelernt, die wir auf Ewigkeit betrachten werden, und nach Millionen Jahren werden wir erkennen, daß wir unsere Betrachtung erst begonnen haben. Wie groß ist Gottes Barmherzigkeit, daß er dem Menschen Anteil an seinem göttlichen Glück schenkt« (Nr. 1439). Aus dieser einfachen Feststellung der bescheidenen Ordensschwester kann man die außergewöhnliche Tiefe der Verbundenheit mit dem dreieinigen Gott erkennen. Sie betont sehr oft, daß in ihm sich die Gerechtigkeit mit der

Liebe und Barmherzigkeit verbindet, wobei die barmherzige Liebe immer vorherrscht.

Die zweite Notiz klingt ähnlich. Am 18. März 1937 schrieb Faustyna, daß sie eine »gewisse Gnade erkannte, die sie in große Nähe und Verbundenheit mit dem Herrn hineinführt. Der Herr läßt mich sie durch innere Erleuchtung erkennen. Er läßt mich seine Größe und Heiligkeit erkennen, und wie er zu mir kommt (...) Diese Gnade hat mich in die Glut der Liebe Gottes hineingezogen; ich habe seine Dreifaltigkeit und die absolute Einheit seines Wesens erkannt. Diese Gnade ist so unterschiedlich von anderen Gnaden, so geistig, daß meine undeutliche Beschreibung sie nicht auszudrücken vermag« (Nr. 1020).

Dieses Wort von Schwester Faustyna erinnert an das Gebet vom hl. Augustin, das er am Ende seiner jahrelangen und mühseligen Überlegungen über das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit geschrieben hat: »Ich wollte mit der Kraft meines Geistes das sehen, was ich glaubte. Lange habe ich nachgeforscht, lange gearbeitet. Herr, mein Gott, meine einzige Hoffnung, erhöre mein Gebet, daß ich nicht müde werde und aufhöre Dich zu suchen. Gib, daß ich eifrig Dein Gesicht suche, gib mir Kraft zur Suche (...) Befreie mich vom langen Reden. Aus diesem Grund leide ich in der Seele, die vor Dir armselig ist und vor Deiner Barmherzigkeit flüchtet. (...) Wenn wir zu Dir kommen, möge die Fülle von Worten aufhören (vgl. 1 Kor 13, 8), die wir aussprechen, ohne Dich zu berühren. Du wirst alles in allem sein (1 Kor 15, 28) und wir werden ohne Ende das Eine sprechen, indem wir Dich in der Einheit ehren und in Dir eins werden (Joh 17, 21), Du Herr, einziger Gott, Heilige Dreifaltigkeit«⁹.

3. Mutter Gottes

Zwischen Maria und Faustyna besteht eine tiefe, spezifische Verbundenheit wie zwischen einer ergebenen und geliebten Tochter und der besten Mutter. Maria bringt Faustyna näher zu Jesus, unterrichtet sie, bereitet sie auf die kommenden Ereignisse vor und zeigt ihr echte mütterliche Liebe. Faustyna aber spricht mit ihr, bittet um Rat, gibt sich ihr hin und vertraut sich ihr an¹⁰. Maria bringt Faustyna zu Jesus und zeigt ihr das neugeborene Kind, besonders in der Weihnachtszeit. Sie zeigt ihr auch den Gekreuzigten. Bemerkenswert ist die Notiz vom November 1935. Faustyna sah zunächst das Bild des barmherzigen Jesus in »einer kleinen Kapelle«. In einem Augenblick sah sie, daß »aus dieser kleinen Kapelle ein großer und schöner Tempel wurde. In diesem Tempel sah ich die Mutter Gottes mit dem Kind auf dem Arm. In einem Augenblick verschwand das Jesuskind. Ich habe das lebendige Bild des ge-

⁹ Augustinus, *De Trinitate*, XV, XXVIII, 51.

¹⁰ Mehr schrieb ich dazu in: *Matka Boża w życiu bł. Faustyny Kowalskiej*, in: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego*. Jasna Góra 18–23 sierpnia 1996 r. (Hg. J. Wojtkowski – S. C. Napiórkowski OFMConv), Lublin 1998, S. 169–180.

kreuzigten Jesu gesehen. Die Mutter Gottes sagte mir, daß ich mich wie sie verhalte: trotz der Freude soll ich immer auf das Kreuz schauen« (Nr. 561).

Das für unser Thema wichtigste Erlebnis war zweifelsohne das Erlebnis von Schwester Faustyna am Fest der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes 1935. Sie schreibt, daß sie während der Messe »ein Geräusch der Kleider« hörte und »die Mutter Gottes im außergewöhnlichen, schönen Licht sah«. Das Kleid hatte eine blaue Schärpe. Maria sagte: »Du machst mir große Freude, wenn Du die Heilige Dreifaltigkeit für die mir gegebenen Gnaden und Privilegien lobpreist.« Danach ist sie verschwunden (Nr. 564). Aus diesen Worten kann man schließen, daß Faustyna in der Tat die Heilige Dreifaltigkeit verehrte, da diese Vision während der Messe stattfand, d. h. während des Opfers Christi, das immer Gott dem Vater im Heiligen Geist dargebracht wird. Sie hat aber auch Gott für Maria gepriesen, weil an dem Tag das Fest der Unbefleckten Empfängnis gefeiert wurde. Deswegen hat sie Worte der Dankbarkeit von Maria gehört. Diese Worte besitzen eine theologische und zugleich mariologische Tiefe.

Ich erwähnte oben den von Faustyna gepflegten Brauch, vor den Exerzitien zum Heiligen Geist zu beten. Sie erinnert an Exerzitien im November 1932 in Walendow. Sie beschreibt Schwierigkeiten mit der Abreise von Warschau, um an den Exerzitien teilzunehmen. Während einer kurzen Anbetung des Allerheiligsten erschien ihr Jesus und versicherte ihr, daß sie abfahren wird, aber erst am nächsten Tag. Faustyna begann zu überlegen, »wie das geschehen soll«. Sofort hat sie diese »Überlegungen« abgelehnt und ihre Zeit »dem Gebet um den Heiligen Geist« gewidmet (Nr. 167). Nachdem sie in Walendow, gemäß der Versprechung Jesu, angekommen war, ging sie zu Jesus, »um Hinweise zu bekommen, wie sie sich während der Exerzitien verhalten soll« (Nr. 168). Sie hat viele Hinweise erhalten. Sie hat ihre Freude zum Ausdruck gebracht, daß »Jesus ihr so viel Wohlwollen entgegenbrachte und zu ihr kam« (Nr. 169). Am nächsten Tag morgens begann sie die Exerzitien. Sie versucht als »erste in der Kapelle zu sein«. Vor der Meditation hat sie noch Zeit für das Gebet »zum Heiligen Geist und zur Heiligen Mutter«. Sie bittet die Mutter Gottes, daß sie ihr »Gnade der Treue in der inneren Inspirationen« erbittet. Sie möchte auch »treu den Willen Gottes erfüllen« (Nr. 170). In diesem Bericht gibt es keine Verwechslung der Aufgaben und Rollen der göttlichen Personen und Maria. Jesus, der Heilige Geist und Maria unterstützen Faustyna gemäß ihrem persönlichen Wesen.

Aus allen Berichten der Schwester Faustyna über Maria kann man schließen, daß diese Visionen meistens einen sinnlichen oder vorstellungsmäßigen Charakter hatten, die Visionen der Heiligen Dreifaltigkeit dagegen eher einen rein geistigen Charakter. In den Begegnungen von Faustyna mit der Mutter Gottes konnten also menschliche und zugleich weibliche Elemente erscheinen (und sind tatsächlich erschienen). In den mystischen Visionen des dreieinigen Gottes dagegen dominiert der Zustand der höchsten Erhebung, typisch für tiefe mystische Erfahrungen. Kann man daraus schließen, daß Maria Faustyna zu der Heiligen Dreifaltigkeit führt und zum Ergründen ihres Geheimnisses? Ich glaube, daß man am besten die Antwort auf diese Frage dem Leser dieser Ausführungen überlassen kann.

4. Zum Schluß

Bemerken wir folgendes: die katholische Kirche hat am Weißen Sonntag im Jubiläumsjahr etwas erlebt, was – so vermutet man – weitere Erlebnisse hervorrufen wird. Einige Monate vor ihrem Tod hat Schwester Faustyna bezeichnende Worte geschrieben, die sie während ihres Gebets für Polen gehört hat¹¹: *Polen habe ich besondere Liebe geschenkt, und wenn es meinem Willen gehorsam wird, werde ich es in Stärke und Heiligkeit erheben. Aus diesem Land wird ein Funke ausgehen, der die Welt auf mein endgültiges Wiederkommen vorbereiten wird.* Diese Worte kann man im Kontext der anderen, im Tagebuch oft wiederholten Aussagen Jesu über das Ende der Welt und seine Wiederkunft sowie im Kontext der großen Bedeutung des Kultes seiner Barmherzigkeit in solcher geschichtlichen Situation lesen: »Schreib diese Worte: bevor ich als gerechter Richter komme, werde ich zuerst als König der Barmherzigkeit kommen« (Nr. 83); »Die Seelen gehen verloren trotz meines bitteren Leids. Ich gebe ihnen die letzte Rettungschance: das ist das Fest meiner Barmherzigkeit. Wenn sie meiner Barmherzigkeit nicht huldigen, werden sie auf Ewigkeit verloren gehen. Du, Sekretärin meiner Barmherzigkeit, schreib und sage es den Seelen von meiner großen Barmherzigkeit, denn nahe ist der erschreckende Tag, Tag meiner Gerechtigkeit« (Nr. 965); »Heute sende ich dich zu der ganzen Menschheit mit meiner Barmherzigkeit. Ich möchte die verletzte Menschheit nicht bestrafen, sondern sie heilen, indem ich sie an mein barmherziges Herz festdrücke. Die Strafen verwende ich, wenn sie mich dazu zwingen; meine Hand ergreift unwillig das Schwert der Gerechtigkeit; vor dem Tag der Gerechtigkeit schicke ich den Tag der Barmherzigkeit« (Nr. 1589); »Du wirst die Welt auf meine endgültige Wiederkunft vorbereiten« (Nr. 429).

Im Kontext dieser Worte kommt spontan die Frage auf: Bezieht sich nicht der Funke, der aus Polen ausgegangen ist, auf den Papst Johannes Paul II., der alles mögliche tut, um die Welt zu Jesus und zu den unerschöpflichen Quellen seiner Barmherzigkeit zu führen? Oder bedeutet der Funke den aus Polen stammenden Kultus der Göttlichen Barmherzigkeit, der als letztes Rettungsbrett für die Welt dargestellt wird? Oder vielleicht bedeutet der Funke das vom Papst eingeführte Fest, mit dem Italiener dies alles assoziiert haben?

Diese Fragen bleiben hier ohne Antwort, weil sie für das Thema nicht relevant sind. In diesem Beitrag ging es nur um die Darstellung der Tiefe und der Schwierigkeiten mit dem Verständnis der geistigen Erlebnisse von Schwester Faustyna, die besonders mit der Heiligsten Dreifaltigkeit, aber auch mit Maria, verbunden sind.

Übersetzung: Zenon Hanas SAC

¹¹ Schwester Faustyna betete oft für Polen. Denn sie spürte die nahe Gefahr. Am ersten Freitag in September 1936 schrieb sie: »Am Abend sah ich die Mutter Gottes mit entblößter Brust und vom Schwert durchbohrt. Sie beschützte uns vor einer schrecklichen Strafe Gottes. Gott will uns bestrafen, ist aber dazu nicht imstande, weil wir von der Mutter Gottes geschützt werden. Schreckliche Angst überfiel meine Seele. Ununterbrochen bete ich für Polen, mein teures Polen, das so wenig Dankbarkeit für die Mutter Gottes zeigt. Wenn die Mutter Gottes nicht da wäre, würden uns unsere Bemühungen nichts nützen. Meine Gebets- und Opferanstrengungen habe ich vervielfacht. Ich sehe aber, daß ich nur ein Tropfen bin gegenüber den Wellen des Bösen. Wie kann ein Tropfen die Wellen verhindern?« (Tagebuch, Nr. 686).

Praktizierte Interdisziplinarität am Beispiel der Rezeption von Hans Urs von Balthasars »Theodramatik«,

*|| Zu den Akten der Jahrestagungen 1997 und 1998
der philologischen Sektionen der Görres-Gesellschaft**

Von Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Ein Erkenntniszuwachs in den Naturwissenschaften ist nur noch von höchst spezialisierten Forschungsprojekten zu erwarten. Auch in den Human- und Geisteswissenschaften wird die Forschungsarbeit immer mehr spezialisiert. Doch setzt sich daneben die Erkenntnis durch, dass die Ergebnisse der Spezialforschungen vernetzt werden müssen. Interdisziplinarität wird zu einem Gebot der Stunde. Die »Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft« hat den interdisziplinären Austausch zu ihrem Programm gemacht. Als Beispiel darf der Band gelten, der die Akten von zwei Jahrestagungen vereint, die von den Sektionen für Deutsche, Englisch-Amerikanische und Romanische Philologie veranstaltet worden sind. Wie der Titel des Bandes signalisiert, standen »Theodramatik und Theatralität« im Mittelpunkt, wobei Theodramatik im allgemeinen die »Einbeziehung des Numinosen in das Spiel auf der Bühne« (Kapp, S. 9) meint und mit Theatralität ein »(post-)moderner Schlüsselbegriff« (Haas S. 18) der literaturwissenschaftlichen (Binnen-?)Diskussion aufgerufen wird. Beide Symposien dienten dem interdisziplinären Gespräch zwischen Literatur- und Theaterwissenschaft und Theologie. Dabei erwies das Werk des Basler Gelehrten Hans Urs von Balthasar (1905–1988) einmal mehr seine vermittelnde und befruchtende Kraft zwischen der Welt der Literatur und Theologie. Könnte man sich in dieser Hinsicht überhaupt einen kompetenteren Brückenbauer vorstellen als ihn? Von seinem akademischen Curriculum her war er als Schüler des Zürcher Literaturwissenschaftlers Robert Faesi (1883–1972) Germanist ex professo (1928 Dr. phil.) und als Übersetzer Romanist aus Passion. Nachdem er beruflich die Wende zum geistlichen Stand vollzogen hatte (1929 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1936 Priesterweihe) und die Theologie zu seinem Lebensauftrag wurde, verleugnete er nie seine germanistische Herkunft¹, sondern brachte diese Mitgift in seine reiche theologische Produktion ein. Es ist nur zu begrüßen, wenn namhafte Literaturwissenschaftler nun das Werk Balthasars für sich und ihre Disziplin zu entdecken beginnen und in ei-

* Kapp, Volker/Kiesel, Helmuth/Lubbers, Klaus (Hrsg.): Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar (Schriften zur Literaturwissenschaft Bd. 14), Berlin: Dunker und Humblot 2000, 288 S., ISBN 3-428-10242-8, DM 104,00.

¹ In einem 1976 veröffentlichten Gespräch mit Michael Albus sagt Balthasar: »Ich bin von Haus aus Germanist« (Geist und Feuer, in: H.U. von Balthasar, Zu seinem Werk, Freiburg 2000, 103).

nen direkten »Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar« (vgl. den Untertitel des Bandes) treten wollen.

Die zwölf Beiträge – nach der orientierenden Einleitung von Volker Kapp – bilden zwei Teile. Die ersten vier Arbeiten setzen sich aus unterschiedlichen Blickrichtungen mit Balthasars »Theodramatik«² auseinander. Der umfangreichere zweite Teil mit acht Spezialuntersuchungen befasst sich mit ausgewählten Beispielen des europäischen Theaters, die für den Problembereich Theodramatik relevant sind.

Manfred Tietz behandelt den Gedanken des Welttheaters im spanischen Barock. Selbstverständlich steht das Fronleichnamsspiel »El Gran Teatro del Mundo« von Pedro Calderón de la Barca (1600–1681) im Vordergrund. Unter Berufung auf neuere Forschungsergebnisse der Hispanistik, die auch das Wissen um die damalige Aufführungspraxis betreffen, übt Tietz an Balthasars Darstellung der Welttheateridee bei Calderón ebenso Kritik wie an seiner Neuübersetzung des Stücks, die für die Einsiedler Festspielaufführung von 1960 geplant war. Balthasar ist damals kurzfristig nach dem Tod von Reinhold Schneider († 6. 4. 1958) eingesprungen, der ursprünglich den Auftrag zur Neuübersetzung erhalten hatte. Doch die »Gesellschaft der Geistlichen Spiele« in Einsiedeln konnte sich mit Balthasars Text nicht anfreunden und blieb bei der alten Eichendorff-Version. Tietz pflichtet dem Urteil von Dietrich Briesemeister bei, »dass von Balthasar das barocke – das aber heißt das spektakulär in Szene gesetzte – auto sacramental Calderóns in ein modernes ›Lesedrama‹ umgewandelt und so das Original weitgehend verfehlt hat« (S. 133). Zu dem angesprochenen Komplex kann ich aus eigenen Studien ergänzend hinzufügen, dass Balthasar selbst z.B. im Hinblick auf seine Umgestaltung der Figur des Armen nachträglich Bedenken gekommen sind. So schreibt er am 5. Januar 1960 in einem Brief an seinen Freund Gustav Siewerth (1903–1963), dem er das Sigillum-Bändchen³ geschenkt hatte: »Dank für alles, was Sie über das Welttheater gesagt haben, ich hoffe es bald auf einer Bühne zu sehen, vielleicht in München. Der ›Arme Mann‹ bringt freilich einen schrillen Ton hinein, der mir wohl nicht ganz geglückt ist. [...] Am liebsten würde ich ihm wieder die alte Naivität von Calderóns Bettler zurückgeben.«

Der Epoche des Barocktheaters ist auch die Studie von Hartmut Laufhütte zugeordnet. Er stellt das Drama »Psyche« des Nürnberger Literaten Sigmund von Birken (1626–1681) vor, der zu seinen Lebzeiten in hohem Ansehen stand, aber »infolge im 18. und frühen 19. Jahrhundert vollzogener literaturhistorischer Präferenzverschiebungen und Kanonbildungen« (S. 139) zu den nahezu vergessenen Barockautoren zählt. Wie die Jesuiten dem Schultheater eine hohe pädagogische Valenz beimaßen, so tat es auch der Nürnberger Lutheraner in seinem erbaulich-unterhaltsamen Spiel, das er als allegorische Inszenierung der gesamten Heilsgeschichte verstand.

Dieter Borchmeyer referiert über »Die Festspielidee zwischen Hofkultur und Kunstreligion«. Der instruktive Essay konfrontiert Goethe und den Weimarer Hof

² H.U. von Balthasar., Theodramatik Bd. 1: Prolegomena, Einsiedeln 1973; Bd. II/1: Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976; Bd. II/2: Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978; Bd. III: Die Handlung, Einsiedeln 1980; Bd. IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983.

³ Calderón de la Barca, Das Große Welttheater. Übertragen und für die Bühne eingerichtet von Hans Urs von Balthasar (Sigillum 16) Einsiedeln: Johannes Verlag 1959.

mit Richard Wagner, der sich in Bayreuth ein eigenes Festspielhaus erbaut, während sein königlicher Mäzen Ludwig II. die Wagnersche Festspielidee total missversteht. Ein intelligentes Zitat aus einem Brief Cosima Wagners an den Leibarzt Otto Eiser vom 20. Februar 1878 bringt den Unterschied zwischen Calderóns Fronleichnamsspiel und dem Parsifal auf den Punkt: »Calderón hat kirchliche Dogmen mit seinem Genius für das Volk dramatisiert, und Parsifal hat mit keiner Kirche, ja mit keinem Dogma etwas gemein, denn in ihm wird das Blut zu Brot und Wein, während in der Eucharistie es umgekehrt ist. Parsifal knüpft an das Evangelium an, und sein Dichter gestaltete und schuf weiter, jedes Bestehende unbeachtend. Der Dichter der Autos ging stets von einem bestehenden Glauben und Lehrsatz aus und ließ den durch allegorische Figuren in ihrem gewiss wunderbar lebendigen Handeln beweisen« (S. 182).

Die restlichen Fallstudien gehören dem 20. Jahrhundert an. Rainer Zaiser setzt sich mit Pirandellos Stück »Sei personaggi in cerca d'autore« auseinander. Indem er Luigi Pirandellos (1867–1936) Position mit der poststrukturalistischen Philosophie von Jacques Derrida (geb. 1930) gewissermaßen radikalisiert, soll die Ambivalenz, letztlich die Selbstaufhebung der Metapher des Welttheaters zutage treten. Die Berufung auf den Vater, der negativen Theologie, nämlich Dionysius Areopagita (um 500), sollte aber nicht übersehen, dass bei ihm die Negation nur eine Phase innerhalb eines dynamischen Dreischritts ist, der in der Positivität der »eminentia« sein Ziel erreicht. Insofern klafft zwischen dem Verständnis der negativen Theologie bei Derrida und ihrem christlichen Verständnis ein gewaltiger Hiatus. Als Corrigendum ist S. 205 Anm. 58 ein Übersetzungs- oder Druckfehler zu notieren: *travagli spirituali* sind »geistige Qualen«, aber nicht »geistige Quellen«.

„Und tront (sic!) der Ewige noch auf seinem Thron?«: mit diesem Zitat betitelt Irene Pieper ihre subtile Untersuchung zu Else Lasker-Schülers (1869–1945) posthumer »theatralischer Tragödie« »IchundIch«. In der in vielerlei Hinsicht parodierten Tragödie verarbeitet die Dichterin in ihrem Jerusalemer Exil den Holocaust und die anderen grässlichen Folgen des Nazi-Regimes. Als Hauptfiguren agieren Faust und Mephisto, die immer deutlicher als zwei Teile einer Person erscheinen. Ihre Gespräche kreisen um den Deus absconditus und seine Weltregierung. Pieper hält als Ergebnis fest: »Die Menschheitsthemen von der Gerechtigkeit Gottes in der Welt, vom versöhnten Dasein in Glaube und Liebe werden angesichts der für die Poetin stets beschränkenden Existenz auf dem Erdenstern, vor allem aber angesichts der nationalsozialistischen Bedrohung und der Gefährdung jeglicher Zuflucht der Jüdin wie ihres Volkes zur Anzweiflung der Möglichkeiten von Dichtung überhaupt. Wenn die Herzensbühne unter diesem Gewicht aufgegeben werden muss, scheitert der Erprobungsraum des Welttheaters« (S. 225).

Dietrich Briesemeister äußert sich über die Beziehung zwischen Hans Urs von Balthasar und Reinhold Schneider. Er stützt sich ausschließlich auf das veröffentlichte Werk der beiden, vor allem auf die große Monographie, die Balthasar zum 50. Geburtstag des Dichters veröffentlicht hat⁴ und die in zweiter, überarbeiteter Aufla-

⁴ H.U. von Balthasar, Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk, Köln/Olten: Jakob Hegner 1953.

ge im Johannes-Verlag Einsiedeln herauskam: »Nochmals: Reinhold Schneider, Freiburg 1991«⁵. Ausführlich geht Briesemeister auf das Portugalerlebnis Schneiders (Portugalreisen 1928/29 und 1955/56) ein und auf die Werke, die sich diesem Erlebnis verdanken⁶. Die überaus reiche Korrespondenz zwischen beiden, die im Reinhold-Schneider-Nachlass bei der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe verwahrt wird, ist leider nicht berücksichtigt. Die Korrespondenz bestätigt die Vermutung Briesemeisters, dass Balthasar sein Buch über Schneider »in verhältnismäßig kurzer Zeit zu Papier« (S. 232) gebracht hat. Dem ersten Hinweis begegnet man in einem Brief Balthasars an Schneider vom 8. Juni 1951. Dort werden bereits Kapitelüberschriften mitgeteilt, die aber dann noch Änderungen erfahren haben. Auf einer Postkarte vom 17. September 1951 (Poststempel) heißt es: »Ich werde nun sehr bald an das Schreiben über Sie gehen.« Am 16. Dezember 1951 (Poststempel) folgt die Mitteilung: »Nun bin ich am Schreiben, suche Präzision und Kürze, damit es auch gelesen wird.« Am 16. Januar 1952 (Poststempel): »Ich bin am Kapitel der Heiligen. [...] Aber $\frac{2}{3}$ des Ganzen sind immerhin fertig.« Und am 5. Februar 1952 (Poststempel) kann er bereits nach Freiburg schreiben: »Das Buch (d.h. das Manuskript) ist fertig, ich muss es Ihnen gleich freudig melden.« In diesem Zusammenhang ist die den Nachlass betreffende Mitteilung Briesemeisters zu berichtigen: Das erste Schriftstück aus der Korrespondenz Balthasar an Schneider datiert vom 2. Juni 1943, nicht 1942 und die Behauptung, dass in Karlsruhe aus der Korrespondenz Schneiders mit Balthasar keine Schriftstücke nachgewiesen sind (vgl. S. 244), muss auf einer Fehlinformation beruhen. Bei meinem Besuch in der Landesbibliothek Karlsruhe im September 2000 ist mir eine Mappe mit 8 handschriftlichen Briefen, 1 Karte (hsch.), 14 Briefen (masch., Fotokopie), 3 Briefen (masch. Durchschlag) von Schneider an Balthasar aus dem Zeitraum vom 10. Mai 1946 bis zum 6. August 1953 vorgelegt worden. Das gesamte Konvolut des Briefwechsels würde auf jeden Fall ein sorgfältiges Studium verdienen, wobei die von den Nachlassbearbeitern vorgenommene chronologische Nummerierung der Schriftstücke öfters revidiert werden muss. Eine Edition dieses Briefwechsels würde unseren Kenntnisstand substantiell bereichern und auch die Tiefe dieser Beziehung erahnen lassen, heißt es doch auf einer undatierten (von anderer Hand hinzugefügt: 6. 3. 1952) Briefkarte Balthasars an Schneider: »Eigentlich wäre ich jetzt sehr dankbar für ein langes Gespräch – unter uns –, denn wir sind nun doch, so glaube ich, durch Bande des Auftrags verknüpft und dürfen nicht ausweichen, wo der Auftrag sich ineinanderschmilzt.«

Joseph Jurt belegt seine These, dass im Ringen um das Tragische der moderne Roman Funktionen übernehmen kann, die bislang dem Drama vorbehalten waren, mit Beispielen aus dem Schaffen von Georges Bernanos (1888–1948), André Malraux (1901–1976) und Louis-Ferdinand Céline (1894–1961).

Der letzte Beitrag in diesem zweiten Teil stammt aus der Feder von Thomas Kühn. Er analysiert den Gedenkgottesdienst für die tödlich verunglückte Prinzessin

⁵ Vgl. dazu meine Rezension in dieser Zeitschrift: FKTh 8 (1992) 234–236.

⁶ R. Schneider, *Das Leiden das Camões oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht*, Hellerlau 1930; ders., *Portugal. Ein Reisetagebuch*, München 1931; ders., *Das Erdbeben. Drei Erzählungen*, Leipzig 1932.

Diana, der am 6. September 1997 in Westminster Abbey zelebriert und via Satellitenübertragung von über 2,5 Milliarden Zuschauern weltweit an den Bildschirmen mitverfolgt worden ist. Die scharfsinnige Analyse deckt die »theodramatischen Surrogate« in diesem Gottesdienst auf und reflektiert sie vor dem Hintergrund der politischen und gesellschaftlichen Spannungen, die dieser Tod hervorgerufen hat. Auch diese Analyse ist von den »Prolegomena«, also dem ersten Band von Balthasars »Theodramatik«, angeregt. Übrigens stellen die »Prolegomena« (Einsiedeln 1973) das am häufigsten zitierte Werk im ganzen Band dar⁷. Kühn macht eine m.E. zutreffende Beobachtung, wenn er eingangs feststellt, dass der Basler Theologe zwar die theologische Valenz des Theaters erkannt und daraus sein »dramatisches Instrumentar« für sein Offenbarungs- und Heilsverständnis gewonnen hat, aber die dramatische Valenz der Liturgie (als *ludus sacer, theatrum sacrum*) weniger beachtet hat. Diese von Balthasar vernachlässigte »Leerstelle« (S. 268) wird für Kühn zum Ausgangspunkt der Überlegungen. Drei Rollenträger und somit auch Produzenten der Surrogate macht er namhaft. Der englische Premier Tony Blair als Lektor von 1 Kor 13 übernimmt die Rolle des versöhnenden Hohenpriesters. »Blair spielt den Part des Mittlers, des Arztes, der die entstandenen Wunden zwischen Königin und ihren Untertanen, repräsentiert durch die tote Prinzessin des Volkes, heilt« (S. 274). An zweiter Stelle steht der Soft-Rock-Sänger Elton John als »Exponent der Massenunterhaltung und Massengefühle« (S. 277), der mit seinem recycleten Song »Candle in the Wind« – ursprünglich als »Good bye, Norma Jean« Marilyn Monroe gewidmet – Diana zu einer modernen säkularisierten Heiligen kanonisiert. Und schließlich der Bruder Earl Charles Spencer, der »in der Rolle des Leichenredners... jedoch einen kaum verhüllten Angriff auf die königliche Familie und deren Bild in der Öffentlichkeit« (S. 279) lanciert. Alle drei nutzen ihre Auftritte innerhalb des offiziellen Trauergottesdienstes für innerweltliche Absichten und Zwecke, sie spielen ihre Rollen im Rahmen der überkommenen Liturgie, die aber in säkularisierter Form nur noch »theodramatische Surrogate« hervorbringen kann. Die Liturgiewissenschaft wird aus dieser Studie Nutzen ziehen. Corrigendum: S. 281 6. Zeile von oben lies »die«, statt »das«.

Dem weit ausladenden zweiten Teil, dessen acht Beiträge den Bogen vom spanischen *siglo d'oro* bis in die Gegenwart spannen, stehen die vier Beiträge des ersten Teils gegenüber, die sich direkt mit Balthasars »Theodramatik« (vier Bände in fünf, Einsiedeln 1973–1983) befassen. Das Feld der interdisziplinären Arbeit wird von zwei Literaturwissenschaftlern, einem Philosophen und einem Theologen abgesteckt. Der Zürcher Germanist und Präsident der Hans Urs von Balthasar-Gesellschaft Alois M. Haas focussiert Balthasars Analyse des Rollenbegriffs, der in den

⁷ Einer der Herausgeber des Bandes, der Kieler Romanist Volker Kapp, hat schon 1974 eine umfassende Besprechung der »Prolegomena« veröffentlicht: Ästhetik und Dramatik. Zu den Prolegomena der »Theodramatik« von Hans Urs von Balthasar, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch. Neue Folge Bd. 15, Berlin 1974, 260-272. Sein Resümee lautet: »Balthasars Versuch, Ästhetik und Dramatik aufeinander zu beziehen, (gewinnt) höchste Aktualität. Er stellt das Christliche als eine Möglichkeit hin, ästhetische Qualität des Daseins mit politisch engagierter Mitmenschlichkeit zu verbinden. In seiner Konzeption schließen sich Ästhetik und Dramatik nicht aus, wie heute allenthalben zu hören ist, sondern ergänzen sich« (a.a.O., 272).

(christologischen) Sendungsbegriff übergeführt wird. Haas sieht im Werk des Basler Theologen eine »fruchtbare Provokation« (S. 28) für die Literaturwissenschaft und formuliert pointiert: »Literatur meint gemeinhin sich mit 'vorletzten' Dingen zu befassen. Das ist der Fall, aber so, dass die letzten Dinge sich immer auch in den 'vorletzten' artikulieren. Anders geht es nicht« (S. 27). Corrigendum S. 31: Das Erscheinungsjahr des im Literaturverzeichnis angeführten Titels von Raymund Schwager ist 1986, nicht 1968; entsprechend sind in den Anmerkungen des Textteils die den Titel betreffenden Angaben zu korrigieren (S. 20, 22, 25, 26, 27).

Stephan Grätzel untersucht den philosophischen Hintergrund der »Theodramatik«, die er als »das Dokument eines Kampfes gegen ideologische Fixierungen der Existenz und ein Ringen um Humanität« (S. 34) charakterisiert. »Hier wird der Mensch von seinem Drama her gesehen, in dem das menschliche 'Paradox' ausgespielt wird« (ebd.). Das Paradox aber liegt darin, dass das Absolute im Relativen erkannt werden muss, oder mit einer anderen Formel gesagt: das Ganze nur im Fragment zu haben ist. Die Annahme des Dramas unserer Existenz in seiner horizontalen wie vertikalen Erstreckung ist eine Grundforderung an uns. Grätzel liest die »Theodramatik« von der »Apokalypse der deutschen Seele« her und kann so überzeugende Zusammenhänge aufzeigen⁸. In der »Apokalypse der deutschen Seele« hat Balthasar – verdichtet im Prometheus – und Dionysos-Prinzip – das Drama der Selbstherrlichkeit des Menschen enthüllt, das er im »absoluten Wissen« Hegels gipfeln sieht. Die »Theodramatik« dagegen situiert den Menschen im dialogischen Mit- und Zueinander der unendlichen und der endlichen Freiheit. Die empfangene endliche Freiheit ist eine Gabe der göttlichen Liebe, die alle Gnosis übersteigt (vgl. Eph. 3,19).

Dem »ernsten Spiel« der göttlichen Liebe gilt die Studie von Martin Bieler, der einen kurzen Abriss von Balthasars Trinitätstheologie vorlegt. Die Stationen seines Reflexionsweges könnte man mit einer mehr traditionellen Terminologie so markieren: Trinität und Schöpfung, von der ökonomischen zur immanenten Trinität, von der immanenten zur ökonomischen Trinität. Schließlich wird ein in der Fachdiskussion umstrittenes Theologumenon Balthasars reflektiert: seine Rede von einer innergöttlichen Kenose, die ihn von einem Drama in der Trinität sprechen lässt. Da es bei dieser Diskussion letztlich um die Frage zwischen einer Philosophie der Liebe und einer Philosophie des Seins geht, ist der Hinweis auf den Philosophen Ferdinand Ulrich, der mit Balthasar in geistigem Austausch stand, eine erhellende Verständnishilfe.

Der Romanist Volker Kapp würdigt vor dem historischen Hintergrund des Konfliktes zwischen Kirche und Theater, bei dem erstere eine Altlast aus der römischen

⁸ H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Bd. I: *Der deutsche Idealismus*, Salzburg 1937; Bd. II: *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg 1939; Bd. III: *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg 1939. Die Neuauflage dieses Frühwerkes als Studienausgabe unter Leitung von Alois M. Haas: *Johannes-Verlag-Einsiedeln, Freiburg* 21998, lässt hoffen, dass weitere Forschungen in dieser Richtung folgen werden. Schon in meiner Dissertation habe ich auf das Desiderat hingewiesen, dass einmal ein Germanist die Goethe-Rezeption Balthasars untersuchen möge; vgl. M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg 1981, 166 (»Der Gestaltbegriff in der Erblickungslehre«).

Antike mit sich geschleppt hat, die epochale Bedeutung von Balthasars Konzept. Die Frage des Autors (S. 10 Anm. 2), ob bei der Reform des Kirchenrechts der Can. 140 des CIC (1917), der den Klerikern die Teilnahme an unziemenden »spectacula, choreae et pompae« verboten hatte, abgeschafft worden sei, kann unter Hinweis auf den allgemeiner formulierenden Can. 285 § 1 des neuen Codex (1983) beantwortet werden. Dort heißt es: »Die Kleriker haben sich gemäß den Vorschriften des Partikularrechts von allem, was sich für ihren Stand nicht geziemt, völlig fernzuhalten.« Kapp macht auf eine wichtige Quelle des Basler Theologen aufmerksam, wenn er an die Zusammenarbeit mit der Mystikerin Adrienne von Speyr (1902-1967) erinnert, ohne die die »Passiologie«, vornehmlich in der spezifischen Gestalt der »Karsamstagstheologie« nicht zu verstehen ist. Engagiert wirbt er für den interdisziplinären Dialog, indem er die Fachkollegen auf die auch literaturwissenschaftlich relevanten Arbeiten Balthasars hinweist und an die Theologen appelliert, dessen Auseinandersetzung mit der Welt des Theaters nicht als nebensächlich abzutun. Es wäre in der Tat fatal, »wenn die Philologen seine [Balthasars] Beschäftigung mit Theodramatik der Kompetenz der Theologen und die Theologen seine Sichtung der Dramenliteratur den Philologen zuweisen würden. Was nämlich das Originelle seines Ansatzes ausmacht, die Verbindung von Literatur- und Theaterwissenschaft mit Theologie, würde dann zum Vorwand genommen, um auf jegliche ernsthafte Auseinandersetzung mit seinem Denken zu verzichten« (S. 84). Corrigendum: S. 94 6. Zeile von oben lies: 1928.

Jeder der zwölf Beiträge enthält ein Literaturverzeichnis. Ein Namensregister erschließt den ganzen Band. Eine kurze Notiz zu den einzelnen Autoren würde gerade für den nicht-fachlichen Leser eine wünschenswerte Zusatzinformation bedeuten.

Alois M. Haas fordert die Kollegen zu einer »integralen Lektüre dieser gewaltigen theologischen Summe« (S. 29) auf, anstatt sich sogleich »– in Partiallektüren – kritisch zu verzetteln« (ebd.). In dieser Hinsicht dürfen wir Theologen einen kleinen Vorsprung für uns beanspruchen, denn seit etwa 1970 ist die theologische Rezeption der Werke Balthasars in vollem Gange. So durfte der Theologe bereits 1976 in einem Gespräch konstatieren: »Es gibt jetzt vielleicht 20 Dissertationen, die laufen oder schon erschienen sind. In Frankreich und in Italien wird ziemlich alles übersetzt«⁹. Inzwischen haben die Übersetzungen noch andere Sprachräume erreicht und die Zahl der theologischen Dissertationen wächst schätzungsweise jedes Jahr um ein Dutzend und mehr. Um dem monumentalen Oeuvre des Basler Universalgelehrten einigermaßen entsprechen zu können, bedarf es einer interdisziplinären Forschung. Nachdem sich bereits ein theologischer, philosophischer und biographischer Zweig der Balthasar-Forschung etabliert haben, wäre es an der Zeit, wenn auch ein literaturwissenschaftlicher Zweig sich an der konzertierten Aktion beteiligen würde. Einige Protagonisten, die diesen Zweig engagiert vorantreiben können haben sich auf den beiden Tagungen der Görres-Gesellschaft auf jeden Fall schon einmal zu Wort gemeldet.

⁹ H.U. von Balthasar, Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Michael Albus, in: ders., Zu seinem Werk, Freiburg 2000, 104.

Konziliengeschichte

Fischer, Joseph Anton – Lumpe, Adolf: Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicænums (Konziliengeschichte, hrsg. v. Walter Brandmüller, Reihe A: Darstellungen), Paderborn: Ferdinand-Schöningh-Verlag 1997, XXVIII u. 531 S., ISBN 3-506-74674-X, DM 174,00.

Vorliegender Band zur Konziliengeschichte besteht aus ursprünglichen Einzelabhandlungen von J. A. Fischer, die dann A. Lumpe überarbeitet (Literaturnachtrag) und zu einem geschlossenen Ganzen zusammengefügt hat. Darüber hinaus hat A. Lumpe wichtige eigene Forschungsbeiträge geleistet. Über die Anteile der beiden Autoren vgl. das Vorwort von W. Brandmüller.

Gleichsam als Vorspann wird das so genannte Apostelkonzil besprochen; die Quellen (Gal 2,1ff; Apg 15,1ff) werden auf Divergenzen und Konvergenzen hin untersucht. Datiert wird es zwischen den Jahren 44–48. Zu Recht wird mehr von einem präsynodalen Ereignis gesprochen, dem wahrscheinlich ein zweites Treffen folgte, auf dem zur Förderung eines Ausgleichs zwischen Juden- und Heidenchristen die so genannte Jakobusklauseln erlassen wurden. – Anschließend werden die antimontanistischen Synoden untersucht: Nach der Charakterisierung und Datierung der Bewegung des Montanus, ihrer mündlichen und schriftlichen Bekämpfung durch die Großkirche folgen Berichte über antimontanistische Synoden im 2. Jh. Sie werden zu Recht für unzuverlässig erklärt. Die ersten sind die in Antiochien unter Serapion, dann eine in Karthago (220), in Ikonium (um 230) und Synoda (um 235). Vor allem ging es neben dem überspannten Eschatologismus und der Nichtunterscheidung zwischen sittlicher Verpflichtung und freiwilligem guten Werk um die Frage der Gültigkeit der Taufe. In Schreiben Tertullians und des Alexandriners Dionysius begegnen zum ersten Mal die Termini Concilium/synodus. Hinsichtlich der Gültigkeit der Taufe ging es nicht nur um die Frage der Ketzertaufe, sondern auch um die Orthodoxie des Trinitätsglaubens.

Des Weiteren wird der Frage nach Synoden im Zusammenhang mit dem Osterfeststreit im 2. Jh. nachgegangen. Tatsächlich sind zu diesem Thema schon zu dieser Zeit in den verschiedensten Gegenden der Christenheit Synoden abgehalten worden. Der ganze Streit wird nach Inhalt und Ablauf umsichtig beschrieben. Kurz werden die zweifelhaft bezugten Synoden gegen Noet behandelt. Den Abschluss des ersten Teiles bildet ein Überblick über weitere angebliche Synoden.

Der zweite Teil untersucht die Synoden des dritten christlichen Jahrhunderts. Zunächst wurden die Synoden gegen Origenes, die sich z. T. wohl auch auf seine Lehre bezogen haben dürften, und dann die mit ihm dargestellt. Zum Letzteren gehörten die Synoden gegen Beryll von Bostra, gegen die arabischen Thnetopsychiten. Das wiedergefundene Gespräch des Origenes mit Herakleides ist nach J. A. Fischer kein Teil der Synode, obwohl die Thematik dieselbe war.

Ausführlich (S. 151–323) werden die Synoden in Nordafrika und Rom dargestellt, so die Synode unter Agrippinus und andere, indirekt überlieferte Synoden. Die Synode von Karthago im Jahr 251 behandelte das Schisma des Felicissimus und die Lapsi-Frage. Diesbezügliche Beschlüsse haben den einzelnen Bischöfen Halt und Sicherheit bei ihren von der Sache her schwierigen Entscheidungen gegeben. Eine römische Synode unter Cornelius kam zu denselben Ergebnissen. Die beiden Kirchen tauschten ihre Beschlüsse aus und konsultierten sich. Häretische Bischöfe konnten durch diese Gemeinsamkeit ferngehalten werden. 252 trat in Karthago wieder ein Konzil zusammen; Fragen der Lapsi-Rekonziliation und der Taufe Neugeborener zum möglichst frühen Zeitpunkt standen auf der Traktandenliste. 253 entschied die Synode, dem Lapsi in Hinblick auf eine bevorstehende Verfolgung die Zurüstung durch die Pax und die Eucharistie zuteil werden zu lassen. Die Synode von 254 setzte sich mit den in der Verfolgung gefallenen, abgesetzten spanischen Bischöfen auseinander. Rom hatte sie rehabilitiert. Hier kündigt sich bereits ein Konflikt zwischen Rom und Karthago an. 255 beginnt die Auseinandersetzung über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Dieser Ketzertaufstreit kam dann 256 insofern auf den Höhepunkt, als das Synodalschreiben an den römischen Bischof gerichtet wurde, im klaren Wissen, dass Rom keine Wiedertaufe vorzunehmen pflegte. Die andere Frage bezog sich auf abgefallene Kleriker oder außerhalb der Kirche Geweihte: Sie sollen in den Laienstand versetzt bleiben. Zu einem Bruch mit Rom wollte es Cyprian jedoch nicht kommen lassen. Im Herbst desselben Jahres tagte die Synode noch einmal: Die Argumente der einzelnen Vertreter der Wiedertaufe werden aufgeschlüsselt; so besteht eine gute Information. Papst Stephan hat möglicherweise daraufhin die Gemeinschaft mit Cyprian abgebrochen. Stephan berief sich auf Mt 16,18 und widersprach damit Cyprians Überzeugung vom gleichen Rang aller Bischöfe. Erwähnt sei, dass neben Rom auch Alexandrien und einige Afrikaner die Gültigkeit

der Ketzertaufe anerkannten. Augustin verhalf dann dieser Position zur Anerkennung, doch blieb im Osten die Frage noch lange ungeklärt.

Nach diesen nordafrikanischen Synoden wird eine antiochenische (Novatianismus!) erörtert, ebenso nicht voll gesicherte Synoden in Arsinoe (gegen den Chiliasten Nepos) und in Rom (die beiden Dionysii). Breiteren Raum nehmen die antiochenischen Synoden zu Paul von Samosata ein. Ihm wurde die Leugnung der Gottheit Christi, aber auch verschwenderische Lebensführung vorgeworfen. Mit Paul wurde zum ersten Mal ein Bischof von einer Synode abgesetzt. Die Mehrheit des Volkes scheint jedoch zu ihm gehalten zu haben. Diese Synoden wurden wegweisend für Nikaia. Weitere Synoden im dritten Jahrhundert müssen als legendär gelten.

Aus dem vierten Jahrhundert wurde zuerst die Synode von Cirta (305?) behandelt. In der Verfolgung des Diokletian wurde die theologische Lage insofern verworrener, als nicht nur Laien abgefallen sind, sondern Kleriker/Bischöfe – die Traditores heiliger Bücher waren meistens Kleriker. Nach der seit Cyprian herrschenden Theologie kann jedoch kein Sakrament spenden, wer den Heiligen Geist verloren habe. Man überließ das Urteil Gott und bestellte dann einen Bischof für Cirta, nämlich einen Subdiakon Silvanus, der auch Traditor gewesen sein soll. Diese Bischöfe gehörten in die Weihe-Genealogie zu den später überstrengen Donatisten! Im Jahr 306 wurde in Alexandrien eine Synode in Hinblick auf das durch den rigoristischen Melitius hervorgerufene Schisma abgehalten.

Des Weiteren werden die Synoden im donatistischen Zusammenhang untersucht und dargestellt. Da nach afrikanischer Auffassung die Lapsi ihr Amt verwirkt hatten und die Traditoren dazu gehörten, ferner auch beschränkte Rigoristen auf Traditoren schnüffelei gingen, hatten es manche Bischöfe, auch wenn sie keine Traditoren waren und nur häretische Bücher auslieferten, sehr schwer. Solche Schnüffler waren oft auch Leute, die sich im übertriebenen Eifer nach dem Martyrium drängten, was besonnene Bischöfe jedoch ablehnten. Die erste Synode, gleichsam eine »donatistische«, um 308/10, warf Caecilian von Karthago – zu Unrecht! – eine Weihe durch einen Traditor-Bischof vor. Die nordafrikanischen Bischöfe dieser Synode lehnten Caecilian ab, während die außer-afrikanischen ihn anerkannten. Sie vertraten, wie schon bei der Frage der Ketzertaufe, das Ex-opere-operato-Prinzip. Kaiser Konstantin hielt Caecilian für den rechtmäßigen Bischof. Auf eine Beschwerde der Gegenpartei hin wurde eine Synode unter dem Vorsitz von Miltiades nach Rom einberufen,

die 313 stattfand und zu der Miltiades noch weitere 15 italienische Bischöfe hinzuzog. Die mageren Quellen über die teilnehmenden Personen (Donatusfrage!) und den Verlauf werden umsichtig beurteilt, mit der Anerkennung des Caecilianus als Bischof als Ergebnis.

Breiten Raum nimmt die nach dem Ende der Christenverfolgung abgehaltene Synode von Ancyra (314?) ein. Inhalt, Text, Übersetzungen und divergierende Teilnehmerlisten werden ausführlich behandelt. Die Thematik befasst sich mit dem Bußwesen, vor allem mit den Lapsi, aber auch mit Fragen der Ehe, des Zölibats, der Taufe, der Landbischöfe (Lumpe kritisiert zu Recht die Bezeichnung »Chorbischöfe«) und der Veräußerung von Kirchengut. Mehr sittliche als dogmatische Fragen wurden entschieden.

Die Synode von Neocaesarea (zw. 314 und 320) befasst sich nicht mehr mit den Lapsi – diese Frage war nicht mehr aktuell –, aber mit dem Bußwesen und der Ordnung des Klerus (Altersvorschrift für Weihe, Zahl der Diakone in einer Stadt, die Landpresbyter); auch zur Geschichte des Katechumenats oder zur Frage nach der Wirkung der Taufe einer Schwangeren (Ist das Kind mitgetauft?) wird Stellung bezogen. Im Anschluss wird noch die Historizität weiterer angeblicher Synoden untersucht und verneint.

Dieser Band der Konziliengeschichte verdient schon deshalb Anerkennung, weil der Befund aus fragmentarischen Nachrichten erhoben werden musste. Erst seit Cyprian besitzen wir Synodalakten, später sind die Beschlüsse in den so genannten Canones überliefert worden, wobei allerdings die Überlieferung nicht immer zuverlässig ist. Richtig dürfte das Urteil sein, dass erst Ende des 2. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit dem Montanismus und im Osterfeststreit von einer synodalen Tätigkeit gesprochen werden kann, die allerdings in Hinblick auf Teilnehmer, Vorsitz und geographische Grenzen noch nicht rechtlich fixiert war – keineswegs fielen die Sprengel der Teilnehmer mit den Grenzen der römischen Provinzen zusammen. Neben sittlich-disziplinären Fragen (Bußwesen, Ordnung des Klerus, Landbischöfe) wurden auch streng dogmatische Fragen erörtert (Ketzertaufe – Weihe; Gotteslehre und Christologie: Beryll v. Bostra; Paul v. Samosata).

Der Umstand, dass J. A. Fischer seine Untersuchungen schon in Einzeldarstellungen untersucht hatte, die jetzt in einem Band erscheinen, führte zu gewissen Wiederholungen bei allgemeinen Hinweisen, doch insgesamt bietet dieser Band einen sehr lebhaften Einblick in das Leben und die theologischen Themen der ca. 140 Jahre vor dem Kon-

zil von Nikaia. Es ist anschauliche Kirchengeschichte auf hohem Niveau.

Bei dem Versuch, die Stellung nationaler Bischofskonferenzen theologisch aufzuwerten, wird heute auf das Vorbild altkirchlicher Synoden verwiesen. Zweifellos hatten sie eine notwendige »überdiözesane« Ordnungsfunktion. Abgesehen davon, dass es sich im Altertum nicht um nationale Einheiten handelte, zeigt jedoch gerade dieser Band auch die Grenzen der synodalen Strukturen, vor allem wenn Synoden gegen Synoden stehen, wie beim Osterfeststreit, beim Ketzertaufstreit und bei den Auseinandersetzungen mit dem Donatismus. Hier wird die Notwendigkeit einer übergreifenden ordnenden Instanz bewusst. Für das Ende der Untersuchungszeit kündigt sich als solche Instanz schon der Kaiser an, der jedoch bald wegen seiner arianisierenden Neigungen und politischen Interessen suspekt wurde. Das allgemeine Konzil als Gesamtrepräsentanz entpuppte sich allein bald als zu schwach, wie sich am Beispiel der »Räubersynode« von Ephesus, aber auch an Chalkedon zeigen lässt. Immer mehr wird sich im 4. u. 5. Jh. das Petrusamt als Ordnungsinstanz herauschälen, eine Tendenz, die schon klar bei Cyprian beginnt. Das synodale Element allein ist für die Leistung und Ordnung der Kirche zu schwach.

In einem Punkt scheint möglicherweise die Interpretation der Kanones von falschen Voraussetzungen auszugehen, nämlich bei jenen Texten, die von der Ehe bzw. Ehelosigkeit von Klerikern handeln. Lumpe nimmt, unter Berufung auf F. X. Funk, S. 472, bei der Interpretation eines Kanons an, dass ein Verheirateter oder seinen Heiratswillen vor der Weihe Deklarierender zum Diakon geweiht werden könne, aber ein Geweihter nicht mehr heiraten dürfe. Der Auffassung widersprechen jedoch u. a. S. Heid (Zölibat in der frühen Kirche, Paderborn 1997), der zwischen dem späteren (und heutigen)

Ehelosigkeitszölibat und dem frühkirchlichen Enthaltensamkeitszölibat (der jungfräulich lebenden, verwitweten oder verheirateten Kleriker) unterscheidet, wie auch Petrus verheiratet war und seine Frau (vgl. Lk 18,29) »verlassen« hat. Bei den Klerikern, die mit ihrer Frau zusammen lebten, musste jedoch die (in der Regel nicht kontrollierbare) Enthaltensamkeit glaubwürdig erscheinen. Die Glaubwürdigkeit hielt man bei einem, der nach dem Tod seiner Frau wieder geheiratet hat, nicht gegeben (vgl. 1 Tim 3,12). Je nach der Voraussetzung ergeben sich nun verschiedene Interpretationen mancher Canones, wie hier am Beispiel von can. 8 der Synode von Neocaesarea aufgezeigt werden soll. Dieser bestimmt, dass ein Laie, dessen Frau Ehebruch begangen hat, nicht mehr in den Kirchendienst aufgenommen werden könne und ein Kleriker, dessen Frau ehebrüchig wurde, diese entweder entlassen oder aus dem Kirchendienst ausscheiden müsse (vgl. S. 498 f). Lumpe sieht die Begründung im Ehrverlust des mit der Ehebrecherin verbundenen, an sich unschuldigen Mannes. Bei der Annahme des Enthaltensamkeitszölibats ergibt sich jedoch folgende Auslegung: Da nicht nur der Kleriker, sondern auch seine Frau enthaltsam leben musste, wäre die Enthaltensamkeit der Frau im Fall der Weihe ihres dazu verpflichteten Mannes nicht glaubwürdig erschienen. Der bereits geweihte Mann wurde aber vor die Alternative gestellt, die ehebrüchige Frau zu entlassen, um selbst glaubwürdig zu erscheinen, oder – gerade wenn der Ehebruch mit der Enthaltung des Mannes zusammenhängt – aus dem Kirchendienst zu scheiden, um dann voll mit der Frau zusammenzuleben. Heids Untersuchung ist im gleichen Jahr wie vorliegender Band zur Konziliengeschichte erschienen; insofern konnte seine Interpretation noch nicht berücksichtigt werden. Man sieht: Die Fragen kommen nicht zur Ruhe.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Spiritualität

Sonnenfeld, Alfred: *Du kannst es schaffen. Gott auf der Spur*, Köln: Adamas-Verlag 2000, 126 S., ISBN 3-925746-838-8, DM 16,80

Der Vf., promovierter Mediziner und Theologe und Lehrbeauftragter für Ethik an der medizinischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin, geht auf der Basis des christlichen Menschenbilds von der Sehnsucht des Menschen nach Heiligkeit und Gemeinschaft mit Gott aus. Dabei versucht er die verschiedenen negativ vorbelasteten Worte wie Heiligkeit, Sünde, Askese, Tugend zu entstauben

und ihre anthropologische Bedeutung herauszuarbeiten. Gerade der Versuch, etwa seitens einer Psychotherapie im Sinne S. Freuds, die menschliche Existenz rein immanent, ohne Transzendenzbezug zu deuten, schlägt fehl. Die Einsicht in die Störungen, die Anamnese selbst, ist noch keine Heilung. Ohne Vertrauen auf die Gnade läuft das menschliche Bemühen Gefahr zu verkramphen. Innerstes Motiv allen Bemühens muss die Liebe sein.

In vier Kapiteln (Alltagsschwierigkeiten als Chancen, keine Selbstfindung ohne Selbsterkenntnis, Charakterbildung und Persönlichkeitsentfal-

tion, Laueit und Fiasko) wird eine Fülle menschlich existenzieller und theoretischer Fragen nicht nur aufgeworfen, sondern zielorientiert eingeordnet. Das Buch ist lebensnah, zielt auf das Wesentliche und ist zugleich mit seinen vielen anschaulichen Beispielen und treffenden Zitaten leicht lesbar und immer anregend. Die Verbindung von Einfachheit, Lebensnähe und Wesentlichkeit ist in der Regel nur zu erreichen, wenn Probleme und Schwierigkeiten nicht nur theoretisch angedacht worden sind, sondern der Wille bestand, sie auf das Ziel des Menschen hin, nämlich die Heiligkeit, konkret einzuordnen.

Das Buch ist Menschen mit existenziellen Fragen zu empfehlen. Es eignet sich wegen seiner leichten Eingängigkeit und gedanklichen Tiefe ebenso als Leitfaden für Gruppendiskussionen.

Das Buch ist Menschen mit existenziellen Fragen zu empfehlen. Es eignet sich wegen seiner leichten Eingängigkeit und gedanklichen Tiefe ebenso als Leitfaden für Gruppendiskussionen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Dogmatik

Miralles, Antonio: *I sacramenti Cristiani. Trattato generale*, Rom 1999, 413 S., ISBN 88-8333-010-2, € 28,40.

Nicht nur der Umfang dieser Allgemeinen Sakramentenlehre, sondern auch die gediegene Arbeitsweise des Verfassers lassen vermuten, dass hier alle Themen umsichtig beleuchtet werden. Im 1. Kap. (13–78) wird, ausgehend von Christus und seiner Kirche, die göttliche Heilsoökonomie in Hinblick auf die Sakramente dargestellt. Das Schlüsselwort bildet Mysterion. Es begegnet selten in der LXX und bedeutet dann vor allem im NT das in Jesus Christus erschlossene Heilsgeheimnis Gottes. Das ntl. Verständnis ist vom AT beeinflusst, keineswegs vom griechischen Mysterienwesen. Mysterion, das Heilsgeheimnis Gottes, bezieht sich im Wesentlichen auf den Kreuzestod Christi (vgl. 1 Kr 2,7) und dann auf das ekklesiale Grundereignis der Einfügung von Juden und Heiden in den Leib Christi. Die Kirche ist nicht nur ein Mysterium, das dem Mysterium Christi entspringt, sondern offenbart zugleich diesen verborgenen Heilsratschluss Gottes (vgl. Eph 3,4,9ff). Ohne dieses Wort zu gebrauchen, wird in 1 Joh 1,1ff das Geheimnis mehr von inkarnatorischer Perspektive her erörtert. So verlängert sich das Geheimnis Christi in der Kirche. Vf. zeigt die Kirche als die Manifestation des Geheimnisses Christi, das im österlichen Geheimnis gründet, aber durchaus am irdisch-vorösterlichen Jesus anknüpft, vor allem dann am Letzten Abendmahl. Die Heilssendung der Kirche beginnt dann mit Ostern, wobei Taufe und Eucharistie hervorgehoben werden. Vf. gelingt es in klarer und schlüssiger Weise zu zeigen, das sacramentum nicht nur das lateinische Äquivalent für Mysterium ist, sondern die Mitte Christi, der Kirche und der Einzelsakramente identisch sind.

Im 2. Kap. (79–145) wird der geschichtliche Weg der theologischen Fassung des Sakramentsbegriffs nachgezeichnet. Bei den Vätern ab dem 2. Jahrhundert wird »Mysterion« auch im Sinn der ab-

gelehnten Mysterienkulte gebraucht, wird aber dann auf Taufe und Eucharistie bezogen. In der westlichen Kirche wurden das Vokabular und auch die Inhalte (Zeichen, Charakter) verhältnismäßig früh und exakt erfasst. Vf. verfolgt dann die begriffliche und inhaltliche Vertiefung bis ins 12. Jahrhundert, um dann die mehr systematischen Definitionen bis herauf zur Neuzeit darzustellen. Dabei wird auch das modifizierte Verständnis bei Luther und Calvin, K. Barth und auch der Orthodoxen dargelegt. Im katholischen Verständnis wird, so der Vf., seit dem 12. Jahrhundert stärker das Zeichenmoment hervorgehoben.

Das 3. Kap. (147–181) gilt dem Verhältnis Christus – Sakramente und dem sakramentalen Kosmos. Die Notwendigkeit der Einsetzung durch Christus, der theologische Aufweis (Riconducibilità dei sacramenti a Christo prima della sua Ascensione al cielo) und die Frage der Vollmacht der Kirche über die Sakramente (salva substantia!) werden ausführlich erörtert. Dann wird der inneren Ordnung des siebenfältigen sakramentalen Kranzes nachgespürt, wobei die Eucharistie den Höhepunkt bildet.

Das 4. Kap. handelt vom äußeren Geschehen, dem Zeichen und dem Wort, die ein einziges Ganzes bilden, von der Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des Zeichens und von der sinnvollen Zuordnung der liturgischen Einzelmomente (Anamnese, Epiklese, Wortverkündigung). Wird hier vom sacramentum tantum gehandelt, so erörtert das 5. Kap. den Gehalt des Sakraments: Zunächst die Unterscheidung res et sacramentum und res tantum. Das schwierige Thema wird auf alle Sakramente hin untersucht, ebenso die verschiedene Zeichenhaftigkeit der Sakramente (signum commemorativum, demonstrativum, profeticum). Die Sakramente werden damit aus einer nur augenblicklichen Wirkung herausgenommen und in einen heilsgeschichtlichen Rahmen gestellt, ebenso wird der kultische Charakter und der Zusammenhang von Glaube und Sakrament herausgearbeitet.

Dem Gehalt der Sakramente, der *res sacramenti*, wendet sich dann die Aufmerksamkeit zu: Der eigentliche Gehalt ist die Gabe des Heiligen Geistes, die Gabe des Auferstandenen; dann die heiligmachende Gnade, die Christus gleichgestaltet. Anschließend werden Geschichte und Natur des sakramentalen Charakters behandelt. Sehr ausführlich wird das sonst selten besprochene Mitwirken des Heiligen Geistes sowohl beim objektiven Geschehen als auch im einzelnen Empfänger des Sakraments dargelegt. Schließlich wird der Zusammenhang von der heilswirksamen Bedeutung der Menschheit Christi und der Wirkung der Sakramente herausgestellt. Die Menschheit Christi ist Instrument des ewigen Sohnes und setzt ihre Wirkung in den Sakramenten fort. Die Frage stellt sich dann, welcher aktive, über die Hinweisfunktion hinausgehende kausative Anteil am Heilsgeschehen den geschöpflichen »Anteilen« zuzuerkennen ist. Hier wird einmal die Rolle des Spenders hervorgehoben, der über den Leib des Empfängers auch seine Seele anspricht, allerdings kann nur Gott das Innerste des Menschen erreichen. Was die Wirkungsweise der Sakramente betrifft, vertritt Vf. die physische Weise, doch werden fairerweise ca. 10 andere Erklärungen referiert.

Das 6. Kap., das vom Spender und Empfänger der Sakramente handelt, scheint zunächst Altbekanntes zu wiederholen, doch werden die theologischen Grundsätze auf einzelne Fälle (Gültigkeit bei fehlendem Glauben oder Heiligkeit; bei fehlender Intention zu tun, was die Kirche tut; die Pflicht zur Sakramentenspendung, die Verweigerung der Sakramente, die bedingungsweise Spendung; die Spendung an getaufte Nichtkatholiken) hin in einer Weise angelegt, dass sie »entstaubt« erscheinen. Angesichts mancher Eigenwilligkeiten heutiger Priester kann man durchaus fragen, ob sie noch tun, was die Kirche tut, und deshalb ihre »Sakramente« nicht ungültig sind.

Neue Inhalte sind von einer allgemeinen Sakramentenlehre weniger zu erwarten; sie sind bekannt. Zudem ist das Urteil berechtigt, dass dieser Abschnitt der Sakramententheologie meistens ein Schattendasein führt. Man empfindet ihn oft als zwar notwendigen, aber höchst abstrakten und theoretischen Vorspann oder Durchgang zur Theologie der Einzelsakramente, die persönlich empfangen und erfahren werden können und einen Sitz im Leben der Gläubigen und in der Pastoral haben. Vorliegendes Werk kann nicht nur als Vorspann verstanden werden. Es zeigt eine unerwartete Fülle, die großen Zusammenhänge, die heute nicht selten zum Schaden der Pastoral der Einzelsakramente vergessen werden, und stellt sie in den größeren

Rahmen der Ekklesiologie und der Liturgie. Wer nicht nur schnell abrufbares Wissen erwartet, wird von der Lektüre viele und fundierte Anregungen erhalten.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Müller, Gerhard Ludwig: *Priestertum und Diakonat. Der Empfang des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Johannes Verlag Freiburg, 2000, 192 S., ISBN 389411360X, DM 31,00.

Auch wenn mit dem Apostolischen Schreiben »*Ordinatio sacerdotalis* über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe« (22. 5. 1994) die Frage seitens des kirchlichen Lehramtes definitiv geklärt ist, sind doch, zumal angesichts der verbreiteten Intransigenz der theologischen Bestreiter dieser Wahrheit, weitere theologische Verständnismühnungen um diesen für die Kirche lebenswichtigen Befund nicht zu entbehren. Eine solche leistet das vorliegende Buch, das früher erschienene systematische Beiträge des Verfassers zum Thema in teilweise überarbeiteter und ergänzter Form zusammenfaßt. Der gewählte Titel mit der Einfügung dieser Wahrheit in den Zusammenhang von Schöpfungstheologie und Christologie läßt bereits die offenerbarungsgemäße theologische Grundlage erkennen, auf der die in vier Teilen entfaltete Beweisführung aufruht.

Nach einer einführenden Orientierung bezüglich des Standes der Diskussion (I) befaßt sich der zweite Teil in mehr eristischer Art mit einem theologischen Versuch, welcher in einem gewissen »Strategiewechsel« die Aufmerksamkeit von der Forderung der Priesterweihe der Frau ablenken und auf das scheinbar anspruchlosere Postulat allein nach dem Diakonat der Frau richten möchte (D. Reininger). Hierzu stellt der Verfasser zunächst die historische Unstimmigkeit richtig, derzufolge die in der Alten Kirche teilweise vorkommende »Diakonissenweihe« eine sakramentale Weihe gewesen sein sollte. Es bleibt aber nicht nur bei der Feststellung der historischen Brüchigkeit dieser Behauptung (die z.B. auf die Berufung solch zweifelhafter Zeugnisse der Sekundärliteratur angewiesen ist wie das des reformierten Theologen Jacques Basnage [† 1723], der das Konzil von Nikaia im Sinne einer den Diakonen zugesprochenen Konsekrationsvollmacht völlig abwegig interpretiert), sondern die Gedankenführung erbringt den Nachweis, daß die hier in den Vordergrund gerückten pastoralen und berufsethischen Gründe gänzlich unzureichend sind, eine dogmatische Frage zu entscheiden. Die

Hauptbeweislaster trägt der dritte Teil, in dem die Entscheidung von »Ordinatio sacerdotalis« theologisch begründet und in etwa auch dem Glaubenden einsichtig gemacht wird. Die Begründung hat ihr Zentrum in der Feststellung, daß die »Person des Bezeichneten zur »Substanz des Weihesakramentes« gehört (S. 71 ff.), ähnlich wie die Unterschiedenheit von Mann und Frau ein Wesensmerkmal des Ehesakramentes darstellt. Aber der so Bezeichnete ist zugleich mit der Symbolkraft der Darstellung des Verhältnisses Christi zu seiner (von der Frau symbolisierten) Kirche ausgestattet. Damit geht die Beweisführung folgerichtig auf die in der Schöpfung begründete Relationssymbolik der Geschlechter ein, die in der Menschwerdung Gottes im männlichen Geschlecht bestätigt und in seinem Verhältnis zur bräutlich-fraulichen Kirche konkretisiert wurde.

Dieser an sich immer schon herangezogene Grundsatz wird hier mit einem neuen Gewicht ausgestattet, indem nämlich die anthropologische Geschlechtsdifferenz als »Urzeichen menschlicher Kommunikation« interpretiert wird, das auch bei der Menschwerdung Christi und der Repräsentation seiner Person durch den Priester seine in der Schöpfung begründete Bedeutung behalten sollte. Damit ist weder dem Mann ein Privileg zuerkannt noch der Frau ein solches genommen; es ist vielmehr nur das Urzeichen schöpfungsgemäßer menschlicher Kommunikation auch in der Heilsordnung zur Geltung gebracht. Der Verdacht einer Benachteiligung der Frau wird nochmals zurückgewiesen, insofern durch die Realsymbolik der Kirche als der Braut Christi das weibliche Geschlecht in seiner unersetzlichen Bedeutung für die Kommunikation (wie zwischen Christus und der Kirche so auch) zwischen dem männlichen Amtspriester und dem Allgemeinen Priestertum der Gläubigen, an dem die Frau ihren eigentümlichen Anteil hat, hervorgehoben wird. Die Frau stellt »durch die weibliche Art ihres Menschseins die Kirche in ihrer Gemeinschaft mit Christus dar« (S. 147). Der sich aus dieser »weiblichen Art« ergebende werthafte Beitrag der Frau zur korrelativen Wirklichkeit der Kirche wird an anderer Stelle auch im einzelnen ausgeführt. Die Bewährung dieses Grundgedankens an der Lehre des hl. Thomas wie die eigene Behandlung des Diakonats (IV) sind zusätzliche Beiträge, die das Ganze abrunden.

Eine Gesamtbeurteilung des ausgezeichneten Werkes wird in Absicht der Weiterführung des theologischen Gesprächs u. a. die Frage stellen, ob der erwähnte Grundgedanke von der »Leiblichkeit als Urzeichen menschlicher Kommunikation«, der an sich für jede Kommunikation unter Menschen

gilt (auch für die zwischen Gleichgeschlechtlichen) nicht nach der Seite des Eigentümlichen und Besonderen der geschlechtsspezifischen Kommunikation erweitert werden könnte, die ja nicht nur Kommunikation überhaupt meint, sondern eine solche in Ergänzung, in leiblich-geistiger Verwiesenheit und in Polarität. Dazu wären dann Gedanken einer philosophischen Anthropologie aufzunehmen, die auch den traditionellen, ins Metaphysische hinabreichenden Begründungen (vgl. Ph. Lersch, F. J. J. Buytendijk, G. Simmel, Teilhard de Chardin) wieder eine Stelle einräumen könnten. So würde der naturhaft-schöpfungsgemäßen Grundlegung der Symbolik größeres Gewicht zuteil.

Leo Scheffczyk, München

Müller, Gerhard Ludwig (Hrsg.): Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden, Echter Verlag Würzburg 1999, 512 S., ISBN 3-429-02138-3, DM 58,00.

Angesichts der besonders durch die Vorgänge in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, aber auch durch die protestantische Frauenordination in die katholische Kirche hineingetragene Diskussion um das Frauenpriestertum, die auch durch den endgültigen Entscheid Johannes Pauls II. in dem Apostolischen Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis« (22. 5. 1994) nicht verstummt ist, bietet die vorliegende Text- und Quellenausgabe einen willkommenen dokumentarischen Traditionsbeweis für die von der Kirche vertretene Offenbarungswahrheit von der alleinigen Zulassung von Männern zum Weihesakrament. Diese Sammlung von Zeugnissen der Dogmengeschichte zum genannten Thema, die auf der verdienstvollen Arbeit Josephine Mayers (Monumenta de viduis, diaconissis, virginibusque tractantia: Florilegium Patristicum tam veteris quam mediaevi auctores complectens, hrsg. von B. Geyer und J. Zellinger, Bonn 1938) aufbaut, läßt an Umfang und Ausführlichkeit kaum etwas zu wünschen übrig. Sie beginnt (nach einem Geleitwort des Erzbischofs von München und Freising und einem problemorientierten Vorwort des Verfassers über den »aktuellen Fragestand«) mit einer vom Offenbarungscharakter dieser Lehre geforderten Grundlegung in der Heiligen Schrift selbst und einer Anführung einschlägiger neutestamentlicher Texte, die dankenswerterweise (wegen der vielfach auch anderslautenden Interpretationen) jeweils mit einem entsprechenden exegetischen Kommentar versehen sind. Dem häufig schon an die Adresse des Neuen Testaments gerichteten Einwand einer von

diesem vertretenen Minderung der Stellung der Frau in der Kirche begegnet der Herausgeber in den Unterabschnitten dieser ersten Abteilung des Werkes mit Texten über die »Frauen als Adressaten der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu«, über »Dienst und Mitarbeit von Frauen am Aufbau der Kirche« wie mit Beweisstellen über »Mann und Frau in Ehe und Familie«. Sie vermögen den Beweis zu erbringen, daß von einer Diskriminierung der Frau im Neuen Testament keine Rede sein kann, obgleich die Grenzziehung zum Priestertum und Diakonats eindeutig ist (Problemhaltige Stellen wie Röm 16,7 oder 1 Tim 3,11 werden entsprechend gewürdigt und ausgelegt). Da aber die Heilige Schrift im katholischen Verständnis sich nicht selbst interpretiert, sondern der passiven wie aktiven Tradition der Kirche als Interpretationsinstanz bedarf, kommt dem in vier Abschnitten gegliederten Beweis aus der kirchlichen Überlieferung wie aus den lehramtlichen Dokumenten von der Patristik bis zum Zweiten Vatikanum das Hauptgewicht der Dokumentation zu. Die Vielzahl der Dokumente aus der Zeit der Kirchenväter, von Synoden, Konzilien, Katechismen, Päpstlichen Schreiben und bischöflichen Erlassen (die häufig in vom Herausgeber erstellten Übersetzungen dargeboten werden), sind in der Anfangszeit häufig gegen häretische Strömungen gerichtet, die, wie die gnostischen Sekten, eine sogenannte Priesterweihe von Frauen kannten; sie befassen sich aber auch mit den zu gewissen Zeiten und in einzelnen Teilkirchen geübten Bestellung von »Diakonissen«, welche jedoch kaum einmal den Status einer sakramentalen Weihestufe erlangten. So stark diese Dokumente auch abwehrend und apologetisch gehalten sind und so sehr sie sich damit begnügen, auf die positive Setzung Christi und das paulinische Verbot der Frauenpredigt in der Gemeinde (1 Kor 14,34) zu verweisen, so repräsentieren sie doch eine ursprüngliche und ungeschmälert weitergehende Glaubenstradition, die in ihrer Geltung für die unterschiedlichsten Kulturen und Menschheitsepochen den heute üblichen Einwand der kirchlichen Bedingtheit dieser Begrenzung faktisch widerlegt. Unter die »offiziellen Dokumente« dieses zweiten Hauptteils werden am Ende auch Texte aus dem Bereich der »aktuellen Diskussion seit dem II. Vatikanischen Konzil« einbezogen, welche u. a. die moderne Strömung des Feminismus (S. 206ff.) kritisch beurteilen, aber auch gegen relativistische Tendenzen bezüglich der obersten Lehrgewalt der Kirche gerichtet sind (S. 208–213). Aus diesem Genus der offiziellen Lehrdokumente scheinen allerdings die theologischen (nicht uninteressanten) Reflexionen Kardinal Martinis über die Nichtordination von Frauen wie

die Einlassung des Bischofs Kamphaus (mit einer Option für den Diakonats der Frau) ein wenig herauszuspringen.

Sie bilden faktisch den Übergang zum dritten Hauptteil des Werkes, der mit dem schlichten Titel »Theologentexte« versehen ist, aber eine ungemein reiche Fracht theologischer Gedanken zum Thema von Clemens v. Rom (um 96 n. Chr.) bis hin zu modernen Vertretern der theologischen Wissenschaft zutage fördert. In ihnen wird (schon seit dem Mittelalter) das Streben deutlich, die offenbarungsgemäße kirchliche Lehre auch mit Konvenienzgründen zu festigen. Wenn diese für moderne Ohren auch nicht immer überzeugend klingen (so etwa in der Patristik bei Origenes, in der Frühscholastik bei Hildegard v. Bingen, in der Hochscholastik bei Thomas und Bonaventura, [obgleich deren sakramental-symbolische Begründung nicht bedeutungslos ist]), so wecken sie doch Verständnis dafür, daß der Offenbarungsbefund und die sich auf ihn stützende Lehre der Kirche nicht mit den dazu herangeführten Konvenienzgründen identisch sind, sondern ihre eigene unverwechselbare Beweiskraft besitzen, die aus dem Glauben kommt. Immerhin vermögen solche Bemühungen der theologischen Vernunft die Nichtwidersprüchlichkeit der kirchlichen Lehre und Praxis zu bezeugen, wie sie immer auch die Fähigkeit besitzen, die aus der Psychologie, der Soziologie und dem modernen Demokratismus hergeholten Gegenründe zu entkräften; dies gelingt ihnen schon deshalb, weil die genannten Gegenargumente meistens die Ebene des Theologischen, auf der die Frage steht und stehen bleiben muß, nicht erreichen. So sind dann auch manche der herangeführten Zeugnisse (wie etwa das von François Hallier [† 1659] oder das von Aimé-Georges Martimort [S. 423–432]) erstaunlich aktuell und theologisch tiefgründig.

Auf ein völlig anderes und gegensätzliches Feld lenkt der Herausgeber den Blick des Betrachters mit der Anfügung des vierten abschließenden Teiles, der »vom Empfänger des geistlichen Amtes in Aussagen der Reformatoren und als ökumenische Herausforderung« (S. 453–474) handelt. Hier wird zwar das Zeugnis der Reformatoren ein wenig eilfertig abgehandelt (S. 455–458), was mit der eindeutigen Ablehnung des katholischen Weihepriestertums als »Erfindung des Papstes« zu begründen ist. Weil die darauf folgenden Dokumente vor allem vom weitergehenden Auseinanderdriften der Konfessionen in der Amtsfrage durch die Ordination von Frauen bei Lutheranern und Anglikanern bestimmt ist, wäre die Anführung von Zeugnissen der Reformatoren wie auch der Lutheraner der Neuzeit zur Frage der Frauenordination auf-

schlußreich gewesen, insofern sie den gewaltigen Traditionsbruch offenlegen. Beispielfhaft bezeugt dies in der Vergangenheit die reformierte Kirche Schottlands, die den katholischen Priestern nicht nur die Legitimität ihres Amtes absprach, sondern sie auch der »Abscheulichkeit« anklagte, Frauen als Spenderinnen der Nottaufe zuzulassen (S. 458). Die aus der Orthodoxie und aus der anglikanischen Kirche herangezogenen Zeugnisse bekunden nahezu die Unüberbrückbarkeit der Gegensätze bezüglich der Frauenordination wie auch die theologische Verlegenheit der Anglikaner. Diese Fakten, denen die grundsatzfesten authentischen Erklärungen der katholischen Kirche gegenüberstehen,

scheinen nicht nur eine »ökumenische Herausforderung« zu erbringen, sondern eine wirkliche Aporie im ökumenischen Gespräch.

Es ist das Verdienst dieses Werkes, den nicht leicht zu erhebenden Schrift- und Traditionsbeweis für die offenbarungsgemäße Lehre und Praxis der Kirche bezüglich des männlichen Priestertums in nahezu lückenloser Ausführlichkeit und mit wissenschaftlicher Exaktheit erbracht zu haben. Auch wenn nicht zu erwarten ist, daß damit die ideologischen Einwände der Gegenseite zum Schweigen gebracht werden, so werden sie doch auf Dauer diesem Erweis von Wahrheit und Kraft nicht standhalten.

Leo Scheffczyk, München

Theologie und Naturwissenschaft

Junker, Reinhard – Scherer Siegfried: *Evolution – Ein kritisches Lehrbuch*, Gießen: Weyel Lehrmittelverlag 41998, 328 S., 425 Abb., ISBN 3-921046-10-6, DM 39,80.

Kardinal Ratzinger hielt im September 1999 einen Vortrag an der Universität Sorbonne in Paris über die geistigen Ursachen der Krise des Christentums in Europa. Er führte dabei aus: »Diese ganze generelle Skepsis gegenüber dem Wahrheitsanspruch in Sachen Religion ist dann zusätzlich untermauert durch die Fragen, die die moderne Wissenschaft den Ursprüngen und Inhalten des Christlichen gegenüber aufgerichtet hat: Durch die Evolutionstheorie scheint die Schöpfungslehre überholt, durch die Erkenntnisse über den Ursprung des Menschen die Erbsündenlehre; die kritische Exegese relativiert die Gestalt Jesu und setzt Fragezeichen gegenüber seinem Sohnesbewußtsein; der Ursprung der Kirche in Jesus erscheint zweifelhaft und so fort.« Später im Vortrag fährt er fort: »Jedenfalls führt an dem Disput über die Reichweite der Evolutionslehre (...) kein Weg vorbei (...) Niemand wird die wissenschaftlichen Beweise für die mikroevolutiven Prozesse ernstlich in Zweifel ziehen können. Reinhard Junker und Siegfried Scherer sagen dazu in ihrem *kritischen Lehrbuch* über die Evolution: »Solche Vorgänge (mikroevolutive Prozesse) sind vielfach aus natürlichen Variations- und Ausbildungsprozessen bekannt (...)« Sie sagen dementsprechend, man könne Ursprungsforschung mit Fug und Recht als die Königsdisziplin der Biologie bezeichnen (...) Innerhalb der Evolutionslehre selbst deutet sich das Problem an beim Übergang von der Mikro- zur Makroevolution, zu dem Szathmáry und Maynard Smith, beide überzeugte Anhänger einer umfassenden

den Evolutionstheorie, immerhin erklären: »Es gibt keinen theoretischen Grund, der erwarten lassen würde, daß evolutionäre Linien mit der Zeit an Komplexität zunehmen; es gibt auch keine empirischen Belege, daß dies geschieht.« Soweit der Kardinal.

Die im Herbst 1998 erschienene bereits 4. Auflage des Buches »Evolution – Ein kritisches Lehrbuch« hat also schon seinen Weg nach Rom gefunden. In den Voraufgaben trug das Buch den Titel »Entstehung und Geschichte der Lebewesen«.

Dieses Buch wurde von Prof. Dr. Siegfried Scherer, Mikrobiologe an der Universität München und zugleich 1. Vorsitzender der Studiengemeinschaft Wort und Wissen, und Dr. Reinhard Junker, hauptamtlicher Mitarbeiter bei der Studiengemeinschaft Wort und Wissen, unterstützt durch neun weitere Naturwissenschaftler verschiedenster Fachdisziplinen, verfaßt. Es setzt sich aus naturwissenschaftlicher Sicht kritisch auseinander mit den gängigen Vorstellungen zur Entstehung der Lebewesen durch Evolution.

Nach der Evolutionstheorie sollen die ersten lebenden Zellen »von selbst« vor Milliarden Jahren in der »Ursuppe« durch Zusammenlagerung und Interaktion zwischen einfachen organischen Molekülen entstanden sein. In einem anschließenden, Äonen währenden Prozeß sollen sich im blinden Spiel von zufälligen Erbgutänderungen und anschließender Selektion durch »survival of the fittest« allmählich alle heute vorhandenen Lebewesen »entwickelt« haben – einschließlich des Menschen.

Papst Pius XII. hat in seiner Enzyklika *Humani Generis* festgestellt, daß trotz des offenbaren Widerspruchs zwischen der Evolutionstheorie und dem Schöpfungsbericht der Genesis der Katholik die Evolutionstheorie für wahr halten *könne*, wenn

nur bestimmte Mindestannahmen bezüglich der Erschaffung des Menschen gewahrt blieben. Zwar hat die katholische Kirche die Mission, bis ans Ende der Zeiten für die *Wahrheit* einzutreten, in erster Linie jedoch im Bereich des Glaubens und der Moral. Die Naturwissenschaften sind nicht das eigentliche Feld, auf dem das kirchliche Lehramt tätig werden soll.

Es mag überraschen, aber aus Sicht des Rezensenten sollte katholische Skepsis gegenüber der Evolutionstheorie sich primär gar nicht einmal am richtig oder falsch verstandenen Wortsinn einiger Zeilen im Alten Testament festmachen, mögen sie auch an einer so zentralen Stelle wie dem Schöpfungsbericht stehen. Vielmehr ist es so, daß in Jesus Christus Gott selber uns Sein Wesen offenbart hat. Im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu sehen wir, daß Gott barmherzig, gütig, gerecht ist, daß sein Wesen die Liebe ist. Wiederholt berichten die heiligen Evangelien, daß Christus alle Kranken und Leidenden heilte. In der Bergpredigt sagt Er, daß nicht ein kleiner Spatz vom Himmel fiel, ohne daß Gott davon wisse. Es scheint nur schlecht vorstellbar, daß ein solcher Gott bei der Erschaffung der Geschöpfe sich einer Jahrmilliarden währenden *Evolution* bedient haben sollte, denn Evolution geht notwendig einher mit Gewalt, Schmerz und Tod.

Bei konsequent evolutionistischem Denken wird auch das menschliche Verhalten als evolutionär entstanden angesehen. Beispielsweise erscheint dann die Neigung besonders des Mannes, Ehebruch zu begehen, als »Erhöhung der sexuellen Fitneß« und »evolutionär sinnvoll« (wer mit mehreren Frauen Kinder zeugt, hat eine größere Chance, seine Gene an spätere Generationen weiterzugeben). Die traditionelle Lehre vom ursprünglich guten Menschen, der erst seit dem Sündenfall dem Hang zum Bösen unterliegt, der Konkupiszenz, ist damit unvereinbar, wie es der Präfekt der Glaubenskongregation andeutet.

Die so oft gehörte Behauptung, es sei für den katholischen Glauben *gleichgültig*, ob Gott die Lebewesen direkt oder durch die Evolution indirekt geschaffen habe, kann daher leider nur als eine oberflächliche Ausflucht angesehen werden. Daß ein Katholik die Evolution für wahr halten *kann*, ändert nichts daran, daß sie mit dem Glauben nur schlecht vereinbar ist. Eine Analogie vermag das vielleicht zu verdeutlichen: Ein Katholik *kann* als Soldat an einem Krieg teilnehmen. Das ändert aber nichts daran, daß insgesamt ein Krieg nur schlecht mit dem christlichen Glauben vereinbar ist.

Das Anliegen von Scherer und Junker läßt sich mit ihren eigenen Worten so beschreiben: »Das Denken in evolutionären Kategorien hat sich so fest etabliert, daß man grundsätzliche Einwände gar

nicht mehr erwartet ... Evolutionskritische Befunde sind, wenn überhaupt, meist nur in spezieller Fachliteratur festgehalten und erreichen den nicht spezialisierten Leser selten. Daraus ergibt sich ein *Hauptanliegen* dieses Buches: Weithin unbekanntes Deutungsprobleme und offene Fragen der Evolutionslehre werden systematisch und umfassend thematisiert.«

Es werden sämtliche wichtigen Argumente gegen die Evolutionstheorie angeführt. Darüber hinaus legen die Autoren Wert auf die Erarbeitung von Alternativmodellen, die die vorhandenen Daten z.B. bezüglich der Fossilüberlieferung in einem schöpfungstheoretischen Kontext erklären können.

Im 1. Abschnitt wird besprochen, was Naturwissenschaft ist, wie sie methodisch vorgeht und welche Ergebnisse sie liefern kann. Dann folgt eine historische Einführung in die Entwicklung des Evolutionsgedankens.

Der folgende Abschnitt behandelt Artdefinition und Taxonomie. Es wird das für eine schöpfungstheoretische Biologie grundlegende Grundtyp-Konzept eingeführt sowie der Unterschied zwischen Mikro- und Makroevolution erläutert: Ein Grundtyp ist identisch mit einer geschaffenen Art. Er umfaßt alle biologischen Arten, die untereinander direkt oder indirekt durch Kreuzung verbunden sind, z.B. gehören Wolf und Hund zum selben Grundtyp.

Mikroevolution ist Spezialisierung innerhalb eines Grundtyps ohne Entstehung qualitativ neuer Eigenschaften. Züchtung ist ein Beispiel dafür. Solche Spezialisierung ist sinnvoll, damit sich Lebewesen an ändernde Umweltbedingungen anpassen können. Sie ist begründet im vorhandenen genetischen »Bauplan« einer Art: Innerhalb gewisser Grenzen können Beine länger oder kürzer sein, das Fell dichter oder lockerer, der Lauf schneller oder langsamer oder anderes. Mikroevolution ist streng zu scheiden von Makroevolution, das ist die Entstehung qualitativ neuer Strukturen, z.B. eines Flügels mit Federn anstelle eines Beines. Makroevolution geht einher mit Entstehung neuer Gene – bis heute ist kein Beispiel für echte Makroevolution bekannt.

In den folgenden 4 Abschnitten werden die gängigen evolutionistischen Theorien einer Prüfung unterzogen.

2 Abschnitte sind der »Kausalen Evolutionsforschung« gewidmet, das heißt den molekulargenetischen Mechanismen, die der Evolution zugrunde liegen sollen. Diese scheinen Evolution nicht zu ermöglichen.

Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit »Ähnlichkeiten«. Die Ähnlichkeit von Lebewesen untereinander ist offensichtlich; im evolutionistischen Kontext wird sie als Folge gemeinsamer Vorfahren in

terpretiert. Die meisten heute angenommenen evolutionären Stammbäume beruhen fast völlig auf Ähnlichkeiten, nicht auf Fossilien. Im schöpfungstheoretischen Rahmen wird angenommen, daß die Ähnlichkeit der Lebewesen untereinander auf denselben Schöpfer hinweist – wie z.B. in der Technik Produkte desselben Herstellers untereinander ähnlich sind.

Der letzte dieser 4 Abschnitte, die sich mit den gängigen evolutionären Theorien befassen, behandelt die Fossilien. Nach einer knappen Einführung in die Grundlagen der Paläontologie, der Wissenschaft von den Fossilien, wird untersucht, inwieweit fossile Arten als Vorstufen und Zwischenglieder für heute lebende Arten belegt sind. Der Entstehung der Menschheit ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Schlußfolgerung ist, daß Fossilien bei weitem nicht als Belege für eine Evolution dienen können, weder im Tier- und Pflanzenreich noch bei Menschen.

Ein letzter Abschnitt ist mit »Grenzüberschreitungen« betitelt. Er geht auf das Leib-Seele-Problem ein und versucht eine Interpretation der bekannten Daten, besonders der Fossilien, in schöpfungstheoretischem Kontext.

Gegenüber den 3 Voraufagen ist das Buch insgesamt erweitert und verbessert. Geologische Fragestellungen werden nur noch insoweit besprochen, als sie für das Verständnis der Fossilüberlieferung notwendig sind. Von seinem Niveau her ist das Buch auf Personen mit einem gewissen Kenntnisstand und Interesse für Biologie zugeschnitten, beispielsweise Abiturienten oder Studenten und Absolventen naturwissenschaftlicher Studiengänge.

Es sei erwähnt, daß die Studiengemeinschaft Wort und Wissen zwei andere Publikationsreihen herausbringt, eine für fachliche Laien, eine andere für Fachleute. Dieses Werk steht gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden.

Rezensent hält »Evolution – Ein kritisches Lehrbuch« bezüglich Aufbau, Gliederung, Formulierung und Abbildungen für didaktische »Spitzenklasse«.

Das Autorenteam setzt sich aus Fachleuten ver-

schiedener Disziplinen zusammen. Das Buch enthält bewußt nur sehr wenige eigentlich religiöse Aussagen, da es auf rein naturwissenschaftlicher Ebene argumentieren will, keine von diesen ist für einen Katholiken nicht akzeptabel (das ist bei den Positionen der evangelikal ausgerichteten Studiengemeinschaft Wort und Wissen nicht unbedingt der Fall, was aber hier nicht thematisiert werden soll). Bis auf eine Ausnahme sind alle Autoren evangelischer Konfession: Prof. Dr. Roland Süßmuth, Tübingen, hat die Unterkapitel über »Mikroevolution bei Bakterien« und »Fossile Mikroorganismen« geschrieben. Die Aufnahme am Büchermarkt war so gut, daß die 10.000 Exemplare umfassende 4. Auflage fast erschöpft ist und für den Herbst 2001 eine 5., weiter verbesserte Auflage vorbereitet wird. Weniger gut war die Aufnahme in der Fachwelt: es ist eher erschütternd, wie wenig sachlich biologische Fachzeitschriften das Buch rezensieren, da werden den Autoren (abstruse) theologische Vorstellungen unterstellt, die sie im Buch ausdrücklich ablehnen, es wird als »Wolf im Schafspelz« diskreditiert, Sachargumente werden gar nicht zur Kenntnis genommen oder Argumentationsmuster unterstellt, die gar nicht vertreten werden ...

Dem Buch »Evolution – Ein kritisches Lehrbuch« ist auch unter Katholiken eine weite Verbreitung zu wünschen, auch wenn seit neuester Zeit eine deutschsprachige Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie aus katholischer Sicht vorliegt, die auch in extenso auf philosophische und theologische Aspekte eingeht. Es ist zu hoffen, daß vermehrt Katholiken sensibilisiert werden, daß die Evolutionstheorie weder gleichgültig für die katholische Religion ist – und folglich im Umkehrschluß andere als rein naturwissenschaftliche Motive zu ihrer breiten Akzeptanz beitragen könnten! – noch ein Zweifel an ihr absolut undenkbar ist. Vielmehr sind gerade katholische Naturwissenschaftler aufgerufen, sich kritisch mit Schwachpunkten der Evolutionstheorie zu befassen – denn wer soll diese, sollte sie wirklich falsch sein, jemals falsifizieren wenn nicht Christen?

Wolfgang B. Lindemann, Straßburg

Moraltheologie

Horster, Detlef: *Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung*, Hamburg: Junius Verlag 1999, 629 S., ISBN 3-88506-285-2, DM 98,00.

Bereits im Titel drückt sich die »Marschrichtung« des Vf. aus, der christliche Lebensformen als überholt ansieht, zahlreiche philosophische Moral-konzepte vorstellt und in seine Überlegungen ein-

bezieht. Der Vf. beruft sich auf die Entstehung der Soziologie im 19. Jahrhundert, die eine Antwort auf die Entzweiung von Individuum und Gemeinschaft zu ermitteln suchte (24). Der Soziologie ist die Aufgabe zugefallen, den durch den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit aufgekomenen Sinnverlust und die Orientierungslosigkeit der Individuen »zu klären und Abhilfe zu schaffen« (264).

Eine postchristliche Moral sieht der Vf. bereits

bei Immanuel Kant, der die Begründungsbasis »Gott« durch die »Vernunft« ersetzt. In deutlicher Anlehnung an Niklas Luhmann geht der Vf. von einer funktional differenzierten Gesellschaft aus und weist an zahlreichen Stellen darauf hin, dass »die Religion ihre gesellschaftlich identitätsstiftende Kraft verloren habe« (37). Gleichwohl will sich Horster gegen eine rein subjektivistische Auffassung von Moral wenden, wenn er darauf verweist, dass uns das moralische Gefühl zeigt, dass es eine Moral geben muss, die trotz Individualisierung und möglicher Prioritätensetzung Einzelner für alle als verbindlich angesehen wird (40). Entgegen einer rein rechtspositivistischen Position will sich Horster gegen eine radikale Trennung von Recht und Moral wenden (42).

Den ersten Teil seiner zweiteiligen Abhandlung überschreibt der Vf. mit dem Titel »Bestandsaufnahme«. Hier werden folgende Themen in einzelnen Kapiteln vorgestellt und diskutiert: Weibliche Moral, Postmoderne, Kommunitarier, Universalisten, Sozialmoralische Ansätze, Motivations- oder Affekttheorien, Strebens- und Glücksethiken, Biomoral. In den einzelnen Kapiteln stellt der Vf. repräsentative Vertreter der einzelnen Theorien vor und versucht, deren Ansätze gegeneinander abzuwägen. Der Vf. ist bestrebt, besonders den von ihm gewählten Titel seiner Schrift (Postchristliche Moral) zu umschreiben und zu begründen. Bei den »Universalisten« Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas tritt an die Stelle der Offenbarung das Verfahren, der Diskurs.

Im zweiten Teil seiner Schrift, den der Vf. »Eine postchristliche Moralkonzeption« betitelt, beginnt er mit einer Klärung des Begriffs »Autonomie«. Reich genährt vom Gedankengut von N. Luhmann und zahlreichen weiteren Soziologen, sind die eigenen spezifischen Ausführungen des Vf. nur schwer zu erkennen, weswegen der zweite Teil im Wesentlichen als eine Fortsetzung und Vertiefung des ersten Teils angesehen werden kann. An unzähligen Stellen wird von der »funktional differenzierten Gesellschaft« und vom »postchristlichen Zeitalter« gesprochen. An das Ende seiner Schrift stellt der Vf. »Anwendungsfragen« (Aktive Sterbehilfe, Gentechnologie etc.), die auf einer »säkularen« Basis einer Lösung zugeführt werden sollen.

Der Wert der Arbeit kann darin erblickt werden, dass sie für den interessierten Soziologen einen Überblick über zahlreiche moralphilosophische Ansätze bietet. In der Schrift mögen im Weiteren zahlreiche plausible Argumente aufgeführt werden, warum christliches Gedankengut in zahlreichen entwickelten Ländern auf der wissenschaftlichen Ebene häufig keine große Rolle mehr spielt. Doch versagt die Publikation in jeder Hinsicht darin, den

Stellenwert von Religion zu klären. Es besteht kein Anlass zu der Vermutung (oder Behauptung), dass im 21. Jahrhundert der Stellenwert der Religionen geringer zu veranschlagen wäre als in früheren Jahrhunderten. An keiner Stelle weist der Vf. darauf hin, dass der von ihm gezeichnete Weg, der sich durch einen radikalen Ausschluss von neuzeitlichem Gedankengut mit christlichem ausdrückt, eine Fiktion darstellt.

Ziel des Vf. ist es gewesen, eine umfassende Moralkonzeption vorzulegen, die der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur entspricht (13). Wer jedoch, wie der Vf., dem Christentum jegliche Bedeutung (und Berechtigung) in unserer Zeit abspricht und von einer »postchristlichen Moral« spricht, ohne sich zuvor auch nur annähernd mit der christlichen Philosophie auseinander gesetzt zu haben, der bleibt lediglich den engen Grenzen seiner eigenen Disziplin (der Soziologie) verhaftet, die – das zeigen die Ausführungen des Vf. nur zu deutlich – immer ein Kind ihrer Zeit gewesen ist. Eine wissenschaftliche Disziplin, welche die Bedeutung der Religion (hier des Christentums) auf einer rein funktionalen Ebene ansiedelt, hätte nicht den Namen Soziologie im umfassenden Sinne verdient, sondern lediglich die Bezeichnung »postchristliche Soziologie«. Es wäre ehrlicher gewesen, wenn der Vf. seine Schrift mit dieser Bezeichnung überschrieben hätte.

Clemens Breuer, Augsburg

Nothelle-Wildfeuer, Ursula/Glatzel, Norbert (Hg): Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos. Vektor Verlag: Grafenschaft 2000. 672 S., ISBN 3-929304-37-6; geb. DM 68,00.

Mit der vorliegenden Festschrift wird der langjährige Ordinarius für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität geehrt, der es im besten Sinne versteht, vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung der Christlichen Soziallehre die zeitgemäße Auslegung seines Faches voranzutreiben.

Die Festschrift gliedert sich in folgende Kapitel, die sich teilweise thematisch mit dem verpflichtenden Lehrangebot decken, das zur Christlichen Sozialethik gehört: I: Grundlagen der Sozialethik; II. Aktuelle Fragen der Gesellschaft; III. Politische Ethik; IV. Ethik der Völkergemeinschaft; V. Wirtschaftsethik; VI. Umweltethik; VII. Medizinische Ethik; VIII. Sozialgeschichtliche Konkretionen.

Unter dem Kapitel »Grundlagen der Sozialethik«

befinden sich exegetische, dogmatische, liturgische und sozialetische Beiträge, die von jeweiligen Fachvertretern erstellt worden sind. Norbert Glatzel geht in seinem Beitrag dem Begriff »Soziale Gerechtigkeit« nach, der zwar in der wissenschaftlichen Literatur erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts auftaucht, doch in seiner inhaltlichen Bedeutung die Christliche Sozialetik seit jeher beschäftigt hat. Namhafte Vertreter der Christlichen Sozialetik (Höfner, Gundlach, Nell-Breuning, Utz, Messner etc.) haben sich mit dem Begriff auseinandergesetzt und Präzisierungen vorgenommen.

Im religionssoziologischen Beitrag von M. Schramm wird darauf hingewiesen, daß es bei der Nachfrage nach Religion neben dem caritativ-diaconischen Gebiet, vor allem um »das Mystische« geht.

Interessante Beiträge liegen zu weiteren Themen vor: »Caritas im Übergang. Auswirkungen der Transformation des Wohlfahrtsstaates in Deutschland« (K. Hilpert), »Zur Diskussion der Sonntagsruhe« (E. Jünemann). In seinem Beitrag »Politik möglich machen? Defizitanzeigen zur kirchlichen politischen Ethik« umreißt B. Sutor bislang ungelöste Fragen im Verhältnis von Kirche und Politik, wobei er die Frage stellt, wer denn gemeint sei, wenn es heißt, daß die Kirche Politik möglich machen solle? Während die »klassischen« Träger katholisch-sozialer Bewegungen personell schwach geworden sind, haben die neu (nach dem II. Vatikanischen Konzil) errichteten Räte vielfach ihren Platz im Öffentlich-Politischen noch nicht gefunden.

Internationale Gedanken werden unter dem Kapitel »Ethik der Völkerverständigung« vorgetragen, die sich vornehmlich auf den europäischen Bereich beschränken. A. Rauscher betont die gemeinsamen Grundlagen der europäischen Tradition und Kultur, die wesentlich in den anthropologischen Grundannahmen (dem Menschen als Bild Gottes, der unantastbaren Menschenwürde, den Grundrechten etc.) bestehen. Von besonderem Interesse dürfte der Beitrag von A. V. K. Findeis sein, die unter dem Titel »Menschenrechte/ Frauenrechte in der multikulturellen Gesellschaft Indiens« ihre Forschungen und Erfahrungen als Professorin in Bombay darlegt. Wenngleich zahlreiche Vorschriften der Gleichberechtigung von Mann und Frau in Indien vorliegen, bleibt diese Forderung in der Realität häufig weit dahinter zurück. Die scharfe Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich ist ein großes Problem in der frauenrechtlichen Diskussion; auch gehören engagierte Frauenrechtlerinnen nahezu ausschließlich zur privilegierten Oberschicht.

Die wirtschaftsethischen Beiträge beginnen mit einem grundsätzlichen Artikel von H.-J. Höhn, der

in seinem Beitrag »Markt ohne Grenzen? Thesen zum Profil christlicher Wirtschaftsethik« zunächst darauf hinweist, daß die modernen Sozialsysteme vornehmlich von ökonomischen Gesichtspunkten geleitet werden, ja, daß der Ökonomie überhaupt die Funktion eines sozialen Leitsystems zugewachsen ist. Selbstkritisch fragt Höhn, ob das Marktprinzip einen ethisch-normativen Gehalt in sich trägt? Ein besonderes Defizit des Marktprinzips liegt darin, daß dieses ausschließlich für marktfähige Subjekte Vorteile bietet. »Indem er [der Markt] die unterschiedlich verteilten Startchancen gerade nicht ausgleicht, behandelt der Markt Ungleiche gleich.« Demgegenüber gehört zur Wirtschaftsethik die Betonung, daß es soziale Fragen gibt, die gerade nicht ausschließlich mit Mitteln der Ökonomie gelöst werden können: »Hier geht es um das, was allem Funktionalen vorausgeht und ihm erst seinen Sinn gibt.«

Entgegen der Vorstellung, soziale Belange lassen sich allein mit ökonomischen Mitteln lösen, weist R. Marx darauf hin, daß die individuelle moralische Verantwortung ebenso für die Wirtschaftsethik von Bedeutung ist: »Aufgabe der christlichen Sozialetik ist es, sich bei wirtschaftlichen Aktivitäten auf die Seite derer zu stellen, die von der Diskussion um gesellschaftliche Belange ausgeschlossen sind.« Umweltethische Aspekte werden von einigen Bonner Kollegen des Jubilars (F.-L. Hossfeld, M. Honecker, W. Kluxen) begeistert. Interessante medizinische Beiträge liefern die Professoren Höver (Pränataldiagnostik), Spieker (Abtreibungsstatistik) und Isensee (Organtransplantation). Drei sozialgeschichtliche Konkrektionen von Bonner Kollegen (J. Wohlmuth, G. Adriányi, N. Trippen) bilden den Abschluß der Festschrift, die als ein gelungenes Werk angesehen werden kann und dem Jubilar Ansporn sein wird, auch in Zukunft sein vielfältiges Engagement im Dienst der Kirche und der Wissenschaft fortzuführen.

Clemens Breuer, Augsburg

Götz, Christoph: Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (= Studien der Moraltheologie, Bd. 15). Lit-Verlag: Münster 2000, 633 S., ISBN 3-8258-4830-2; DM 79,80.

Vorliegende Schrift hat der Verfasser im Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation eingereicht. Sie gliedert sich im wesentlichen in drei Kapitel: 1. Zur Frage der Zuständigkeit des kirchlichen Lehr-

amtes in Fragen der medizinischen Ethik; 2. Einzelfragen medizinischer Ethik; 3. Tragende Motive und Wesenszüge der lehramtlichen Aussagen.

Im ersten Kapitel geht der Verf. auf die Bedeutung von »fides et mores« aus biblischer und dogmatischer Sicht ein. Er resümiert, daß das kirchliche Lehramt Unfehlbarkeit im Bereich der natürlichen Sittenordnung dort beansprucht, wo dies der Schutz des »depositum fidei« erforderlich mache, also ein enger Bezug zur Glaubenshinterlage gegeben sei (31). »Mores« wird somit eng an »fides« gebunden. Nachfolgend führt der Verf. eine Graphik zu Verlautbarungsformen des päpstlichen Lehramtes an, die er im wesentlichen von W. Beinert übernimmt. Dokumente des Papstes werden von Dokumenten päpstlicher Kongregationen und Räte unterschieden. Entschieden weist der Verf. den an den Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 herangetragenen Vorwurf zurück, dieser würde ein »Moralbuch« sein. Indem in dem Katechismus die Frage nach dem Menschen von der Frage nach Gott nicht getrennt wird, trete vielmehr eine enge Verbindung von Glaubens- und Morallehre zutage, die beispielsweise auch die Enzyklika »Evangelium vitae« kennzeichne.

Ausführlich geht der Verf. auf die Enzyklika »Evangelium vitae« ein und kommt zu dem Schluß, daß die Lehrgewißheit dieses Schreibens mit den marianischen Dogmen von 1854 und 1870 vergleichbar sei. Mit Kardinal Lehmann kommt der Verf. zu dem Urteil: »Es ist ein neuer Typ der höchsten Lehrverkündigung, worüber der differenzierte Gebrauch der traditionellen Sprache von Dogmatisierungsprozessen nicht hinwegtäuschen darf.« (67).

Im zweiten Kapitel behandelt der Verf. zentrale aktuelle Fragen um den Lebensbeginn und das Lebensende. Die Fortpflanzungsmedizin, der Umgang mit menschlichen Embryonen, die Präimplantationsdiagnostik, der Streit um die Beratungsregelung in Deutschland, der Suizid, die Todesstrafe und die Euthanasie werden thematisch skizziert und die Auffassung des kirchlichen Lehramtes vortragen. Daneben werden weitere medizinische Problemfelder (Organtransplantation, Gentechnik, Drogenmißbrauch, Sterilisation, Behinderung) angesprochen.

In einem dritten Kapitel wird der Versuch unternommen, »tragende Wesenszüge der lehramtlichen Aussagen« zu benennen. An erster Stelle nennt der Verf. die Betonung der »Heiligkeit des Lebens«, die gleichsam als Fundamentaloption anzusehen ist. Bereits diese Option enthält zwingend theologische Momente, da biblische Aussagen (Gottebenbildlichkeit des Menschen etc.) mit einbezogen werden. Der Verf. konfrontiert sodann diese Option mit den Aussagen von P. Singer, der das Argument von der Heiligkeit des menschlichen Lebens in jeder Hinsicht verwirft. Es werden Argumente aufgeführt, die die Unzulänglichkeit der Thesen von Singer beinhalten. Gleichwohl gibt der Verf. zu bedenken, daß das Argument von der Heiligkeit des Lebens im strengen Sinne nicht einzelne normative Aussagen zum Lebensschutz begründen kann (300), weswegen er nachfolgend naturrechtliche Aspekte betrachtet und einer Prüfung unterzieht. In wohlwollender Weise kommt der Verf. zu dem Schluß, daß es für die bleibende Bedeutung des Naturgesetzes spreche, daß ihre Lehre – trotz aller Mißverständnisse, Diskussionen und Streitigkeiten – einen festen Platz in der philosophischen und theologischen Diskussion behauptet habe.

Im Schlußteil seiner Arbeit gelangt der Verf. zu der Auffassung, daß das päpstliche Lehramt »in allen medizinethischen relevanten Teilfragen eine konsequente am Wert des menschlichen Lebens orientierte und vom christlichen Glauben her entscheidend inspirierte Ethik vertritt.« (325). Viele Mißbrauchspraktiken – so der Verf. – wären nicht von einer derart tragischen und beängstigenden Aktualität, »hätte man sich in Wissenschaft, Forschung und medizinischer Praxis mehr an einer wertgebundenen Ethik orientiert, wie sie etwa vom päpstlichen Lehramt vertreten wird.«

Eigene Erwähnung verdient der Anhang, in welchem der Verf. auf über 250 Seiten kirchliche Quellentexte (seit dem II. Vatikanischen Konzil) thematisch zusammengestellt hat. Die Texte zeugen zum einen von der Vielfalt der Themen, zu denen sich das päpstliche Lehramt geäußert hat und zum anderen von der konsequenten Haltung bezüglich der unbedingten Anerkennung und Schutzwürdigkeit jedes einzelnen Menschen.

Clemens Breuer, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Lucjan Balter SAC, ul. Kilinskiego 40, PL-05-850 Ozarów Maz
Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstraße 2, D-86486 Bonstetten

Kreuz Christi, Titulus Crucis und das Heilige Grab in neuesten Publikationen

Von Stefan Heid, Neuss

Das Kreuz Christi, der Golgota und das Heilige Grab erleben in den letzten Jahren ein beachtliches Interesse seitens der Forschung, und ein Ende ist noch nicht in Sicht. Dabei wird keineswegs nur Altes neu aufgewärmt; die hier vorgestellten Monographien enthalten vielmehr neben der Vertiefung vorgebahnter Wege auch bemerkenswerte Neuansätze, die, sieht man von zuweilen populär gehaltenen Ausführungen ab, eine gelehrte Überprüfung und Rezeption verdienen. Das besondere kritische Interesse des Rezensenten gilt der Frühzeit der Auferstehungskirche (Grabeskirche) und ihrer *loca sancta*.

Hesemann, Michael: Die Jesus-Tafel. Die Entdeckung der Kreuz-Inschrift. Mit einem Vorwort von Carsten Peter Thiede, Freiburg/Basel/Wien: Herder-Verlag 1999, 355 S., ISBN 3-451-27092-7, DM 39,80. (= Hes.)

Thiede, Carsten Peter/D'Ancona, Matthew: Das Jesus-Fragment. Kaiserin Helena und die Suche nach dem Kreuz, München: Ullstein-Verlag 2000, 263 S., ISBN 3-550-07146-9; DM 39,90. (= Th.)

Die Publikationen von Hesemann und Thiede/d'Ancona sind ungleiche Zwillinge¹. Beide Autoren haben sich nicht nur fachlich ausgetauscht, haben denselben journalistischen Zugriff, dasselbe Hauptthema – die mutmaßliche Echtheit des in Rom aufbewahrten Kreuzestitels –, sondern vertreten auch in gewissem Umfang deckungsgleiche Thesen. Thiede hat sich von Hesemann für die Thematik interessieren lassen, dessen Manuskript ihm vorlag. Hesemann hat intensiv recherchiert, sich an den entscheidenden Diskussionspunkten von Fachleuten beraten lassen, deren oft mündliche Aussagen er präzise einarbeitet, und so einen aner kennenswerten Forschungsbeitrag geleistet. Thiede/d'Ancona hingegen – der eigentliche Autor ist Thiede – haben in evidenter Eile geschrieben; nur so ist die hohe Zahl von Fehlern und der Gesamteindruck von Oberflächlichkeit zu erklären. Über das Ziel hinaus schießt ihr proselytenhafter Eifer, Wissenschaftskritik im Sinne eines »Revisionismus« (Th. 16) gegen die »theologische Orthodoxie« (Th. 14) zu betreiben.

Beide Bücher sehen sich als Anwalt der in ihren Augen zu Unrecht belächelten Helena»legende«, auf deren Historizität sie ihre geschichtliche Rekonstruktion aufbauen: Kaiserin Helena findet im Jahr 326 das Kreuz Jesu und die Schrifttafel (»Jesus von Nazareth, König der Juden«) an den Heiligen Stätten Jerusalems. Bei dieser

¹ Bei Thiede/d'Ancona handelt es sich um eine von Thiede überprüfte Übersetzung aus dem Englischen. Siehe jetzt auch M. Hesemann, Die stummen Zeugen von Golgatha. Die faszinierende Geschichte der Passionsreliquien Christi (Kreuzlingen/München 2000) 29–62.

Vorentscheidung, die Helenalegende als Quelle ernstzunehmen, nicht bei den Forschungen zum Titulus selbst, liegt m.E. der Schwachpunkt ihrer Ausführungen. Denn die erst spät vorliegende Legende (Ende 4. Jh.) wird nie eine solide Grundlage für die Historizität der Kreuz- und Titelauffindung sein. Für die Kreuzauffindung reicht die Quellenlage zwar durchaus noch weiter, nicht jedoch für die Herkunft jenes Titels, den Egeria um 381–384 in Jerusalem sieht und für uns erstmalig erwähnt (peregr. 37,1). Daß ein Titel in Santa Croce in Gerusalemme seit frühester Zeit, also von Helena her, aufbewahrt worden sei, bleibt eine Vermutung, da die Quellen allenfalls von einer Kreuzreliquie seit konstantinischer Zeit in Santa Croce sprechen² (Hes. 246f).

Trotz dieser Einschränkungen ist die vorrangige Absicht beider Autoren, den Titulus Crucis, der in Santa Croce in Gerusalemme in Rom aufbewahrt wird, dem allgemeinen Interesse zugänglich zu machen, durch die Singularität des Objekts gerechtfertigt. In beide Bücher wird aber auch sehr viel hineingepackt, was mit dem Titulus (nur Hes. 241–295 und Th. 97–140; das beste Foto bei Hes. Tafel IX) wenig zu tun hat. Da macht sich zuweilen ein Mangel an nüchterner Text- und Quellenkritik bemerkbar, und gerade an den kritischen Punkten meiden Thiede/d'Ancona präzise Belege (z. B. fehlt der Beleg für das vor 270 datierte Staurogramm [Th. 171]). Auch wenn die bisherigen Publikationen Thiedes zuweilen mit Mut, lobenswerter Entdeckerfreude und klugen Überlegungen gewürzt waren, so wurde doch hier die Suppe durch allzu deutliche Voreingenommenheit versalzt. Insgesamt wird man auf Thiede/d'Anconas Buch verzichten können, während Hesemanns Beitrag durchaus von argumentativem Gewicht, zitationsfähig und besonders auch Bildungshungrigen im Lehrberuf zu empfehlen ist, auch wenn manches Fragezeichen zu setzen ist.

Thiede/d'Ancona erlauben sich »eine Fülle von intellektuellen Möglichkeiten« (Th. 194): Weil das in Silchester gefundene Chi-Rho-Bleisiegel schon vor Konstantin von einem Christen als Amtssiegel getragen worden sein könnte, muß man dies auch annehmen; während der diokletianischen Christenverfolgung warf der Besitzer es dann hastig weg, wo es schließlich von der Archäologie entdeckt wurde (Th. 163f. 193). Eine Kritzelei auf einem um 70 n. Chr. gebräuchlichen Krug in Betsaida ließ noch Zweifel, ob es wirklich ein Kreuz sei. Da entsann sich Bargil Pixner, früher einmal in der Nähe ein Steinchen mit einem Kreuzchen aufgestöbert zu haben, das er nun auch ins 1. Jh. datieren möchte: So haben wir derweil zwei Kreuze im 1. Jh. (Th. 187f). Weil Thiede/d'Ancona einen Papyrus ausmachen, der angeblich ein trinitarisches Delta in einem Theta kennt, sei ein Delta des nicht entzifferten tachygraphischen Lederfragments P. Mur. 164 ebenso trinitarisch zu deuten (Th. 174–181). Weil aber nunmehr der christliche Charakter des Schriftstücks erwiesen ist, muß man auch das Chi-Rho auf selbigem Schriftstück als Christogramm lesen. Die Palme »hochgradig fachwissenschaftlicher« Logik (Th. 192) erringen sich Thiede/d'Ancona mit dem Hinweis auf einen Punkt nach dem Christogramm: Denn daraus ersehen sie, daß es sich beim Chi-Rho um das Kürzel für Christos als letztem Wort eines Satzes handeln müsse (Th. 182). Es ist gewiß nicht nötig darauf hinzuweisen, daß Interpunktionen in griechischen Handschriften kaum Regeln erkennen lassen.

² Lib. Pont. 34,22; Theodoret h. e. 1,18,6; S. de Blaauw, Jerusalem in Rome and the cult of the cross: R. L. Colella u. a. (Hrsg.), Pratum Romanum, FS R. Krautheimer (Wiesbaden 1997) 64f.

Gerade auch für die Geschichte des Titulus spekulieren Thiede/d' Ancona viel, bauen turmhohe Hypothesen auf und entwerfen so ihr Werk. Wozu die Behauptung, Pilatus habe auf den Titel Iesus Nazarenus ... entsprechend seinen amtlichen Akten an den Kaiser schreiben lassen (Th. 119), wenn »kein einziges kaiserlich-römisches Archiv auf uns gekommen« ist (Th. 226, Anm. 61)? Warum rekonstruieren sie minutiös den Überlieferungsweg des Titulus, wo (fast) nichts darüber bekannt ist? Es stimmt auch nicht, daß Ambrosius von einem in Rom aufbewahrten Titel wußte (Th. 121, vgl. 228). Müssen wir darüber nachdenken, ob Josef von Arimatäa oder ein Familienmitglied Jesu den Titel aufbewahrt hat (Th. 104, 144f, ebenso Hes. 286)? Müssen wir wissen, wie der Titel die jüdischen Kriege überstanden haben könnte (Th. 104f)? Die »Zisterne«, in der man den Titel versteckt habe (Th. 105f, ebenso Hes. 242, 275), ist erklärungsbedürftig, was Datierung, Ort und Nutzung betrifft (vgl. Krü. 90–94).

Der Leser wird belehrt – wegen des Euro? –, Konstantin sei der erste europäische Idealist und habe eine eigene einheitliche Währung entworfen (Th. 45); aber nur weil Konstantin den neuen Solidus prägen ließ, hat er nicht schon eine europäische Einheitswährung geschaffen. Mußten Kirchenapsiden ab einer gewissen Zeit verbindlich nach Jerusalem ausgerichtet werden (Th. 163) oder nicht doch nach Osten³? Hatte Konstantin seine berühmte Vision »zu Anfang des Jahres 312« (Th. 166) oder nicht eher im Oktober? Laktanz' Beschreibung dieser Vision ist »ausführlich« und zugleich »kurz und bündig« (Th. 166)? »De mortibus persecutorum« ist »rund zwei Jahre« vor der Zeit des Laktanz als Prinzerzieher verfaßt (Th. 167)? Ist *summum supplicium* die »höchste Strafe« (Th. 25) oder nicht vielmehr die »Todesstrafe«⁴? Sueton hielt »mit Sicherheit« wegen des Kreuzes das Christentum für einen Aberglauben (Th. 25), oder sagt Sueton nicht vielmehr gar nichts über das Kreuz? »Heutzutage gilt Paulus allgemein als eigentlicher Begründer des Christentums« (Th. 30), oder war es nicht doch eher Jesus von Nazaret? Konstantin ließ das Christogramm auf die Schilde der Soldaten malen (Th. 51), oder nicht vielmehr das Staurogramm (Laktanz)? In Nizäa versammelten sich 2000 Bischöfe (Th. 55), oder nicht doch eher 200⁵? Welches »Dogma von der christlichen Einheit« wollte Konstantin in Nizäa »in seinem Reich einführen« (Th. 55)? Die Behauptung, daß die Ereignisse der Evangelien zur Zeit Konstantins »nur drei Jahrhunderte« zurücklagen, so daß die Pilger den Eindruck zeitlicher Unmittelbarkeit hatten (Th. 60), ist ein hübscher Millenniumssubjektivismus. Ein Sarkophag im Lateranmuseum aus der Mitte des 4. Jh. mit einer Darstellung der Kreuzigung (Th. 31) wäre sensationell. Konstantin wollte Jerusalem als ein »neues Rom« herstellen (Th. 68, richtig 62), oder nicht doch als »neues Jerusalem«? Am Hl. Grab erwarteten die frühen Christen die Parusie (Th. 75)⁶, oder nicht doch am Ölberg? Kyrill war kein Kirchenhistoriker von Rang (Th. 75), er war überhaupt keiner. Egeria berichtet nicht von einem Kirchweih- bzw. Kreuzauffindungsfest am 3. Mai, sondern am 14. September (Th. 79, richtig 121). Helena hat einen auf ihre Person gerichteten Kult gestiftet (Th. 82)? Der Evangelist Johannes berichtet, der Titulus sei »zusammen mit Jesus vom Kreuz abgenommen worden« (Th. 99)? Was soll heißen, »mit allergrößter Wahrscheinlichkeit ist auch Jesus auf diese Weise gestorben« (Th. 27), d. h. wie der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar? Wurden Jesus auch die Nägel seitlich in die Fersen getrieben, wo doch das Turiner Grabtuch eine andere Kreuzigungsart annehmen läßt?

³ U. M. Lang, *Conversi ad dominum*. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau: *Forum Katholische Theologie* 16 (2000) 81–123.

⁴ H.-W. Kuhn, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit: *ANRW* 2,25,1 (1982) 745–749.

⁵ Zur Symbolik der 318 Bischöfe von Nizäa siehe H. Gelzer u. a. (Hrsg.), *Patrum Nicaenorum Nomina* (Stuttgart/Leipzig² 1995).

⁶ Thiede/d' Ancona bieten keine Belege. Es gibt solche, aber evtl. erst für das 5. Jh. Für Hesych. Hieros. int. in Ioel. 2,1 (M. Stark: *JbAC* 37 [1994] 40,56–59) scheint sich das Gericht am Golgota abzuspielen. [Ps]Ephr. Syr. serm. III 2,309/24 (CSCO 321 SSyr 139, 26f): Christus kommt aus dem Osten mit Kreuzvexill und Triumphwagen, den er auf dem Golgota abstellt. Als genuiner Ort der Wiederkunft Christi dürfte aber stets der Ölberg gegolten haben.

Man ist überrascht, wenn Thiede/d'Ancona behaupten: »Die Anfänge dieses Zeichens, des Kreuzes, sind ein lange vernachlässigtes Thema der abendländischen Geschichte, das hier zum ersten Mal seit langem und auf neuestem Kenntnisstand in deutscher Sprache dargestellt wird« (Th. 11). Zum einen behandeln Thiede/d'Ancona nicht im Ansatz, was sie versprechen. Denn die Behauptung: »Das Kreuz Christi wurde von Anbeginn des neuen Glaubens an verehrt, als Erscheinung wahrgenommen und bildlich dargestellt« (Th. 190), bleibt fadenscheinig, wie die abschließende Auflistung der angeblichen »archäologischen und papyrologischen Belege« allzu deutlich macht (Th. 193f)⁷. Zum anderen wäre es angemessen gewesen, die z.T. lebenslange Forscherleistung anderer zu würdigen: E. Dinkler/E. Dinkler-v. Schubert, Art. Kreuz I (vorikonoklastisch): Reallexikon zur Byzantinischen Kunst 5 (1995) 1–219; M. Mrass, Art. Kreuzigung Christi: ebd. 284–356. Beide extrem dichten Artikel werden für viele Jahrzehnte Maßstab jeder Forschung über das Kreuz und die Kreuzigung Jesu sein. Ferner sei der Anlaß des Buches gewesen, daß abgesehen von einem abgestandenen Helena-Roman »kaum etwas über die Kaiserin geschrieben worden ist« (Th. 36). In der Anmerkung liest man aber, daß in jüngster Zeit mehrere Monographien über Helena verfaßt wurden. Thiede/d'Ancona meinen natürlich, daß bisher keine Monographie geschrieben wurde, die alles, was die Helenalegende behauptet, für historisch nimmt. Aber selbst das stimmt nicht, weil St. Borgehammar in diesem Punkt bereits alles sehr viel gründlicher gesagt hat, als es jetzt Thiede/d'Ancona tun, die freilich nun auch die Historizität der Titel-Aufindung durch Helena behaupten.

Hesemann leitet die Kapitel jeweils mit einer fiktiven, romanhaften Erzählung ein (in Fettdruck), die zum Miterleben des historischen Geschehens einladen und zur Anschaulichkeit der jeweils folgenden historischen Ausführungen beitragen will. Man entdeckt manches interessante Detail, z. B. daß man mit grausamem Realismus einen Schiffsmast mit einem Gekreuzigten verglich: Wie das an die Segelstange gebundene Segeltuch im Wind, so krümmt sich der an das Patibulum gebundene oder genagelte Gekreuzigte unter seinen Qualen, wenn er auf den Kreuzesbaum gehoben wird (Hes. 104f)⁸. Man möchte damit das Graffito eines Gekreuzigten an der Wand einer Schenke in der Nähe des Amphitheaters von Pozzuoli (Puteoli) vergleichen: Es zeigt einen Gekreuzigten, dessen Körper wie ein Segel (oder in eine Tierhaut eingehüllt ist, wie Hes. 106 meint?) am Mastbaum ausgespannt ist (Abbildung bei U. M. Fasola, Petrus und Paulus in Rom [Rom 1980] 112). Entgangen sind Hesemann zwei wichtige Publikationen: V. Messori, Gelitten unter Pontius Pilatus? Eine Untersuchung über das Leiden und Sterben Jesu (Köln 1997); S. de Blaauw, Jerusalem in Rome and the cult of the cross: R. L. Colella u. a. (Hrsg.), Pratum Romanum, FS R. Krautheimer (Wiesbaden 1997) 55–73. Die SPES PUBLICA-Münze stammt erst aus den 20er Jahren des 4. Jahrhunderts (Hes. 119 verwechselt sie wohl mit dem Ticineser Multiplum); das Labarum durchstößt daher eher die Schlange Licinius als Maxentius (vgl. Eus. Caes. vit. Const. 2,46,2). Die magischen Gemmen stammen wohl nicht, wie bislang oft angenommen, aus dem 3. Jahrhundert (Hes. 105), sondern sind gefälscht⁹. Die Ausführungen zum Gekreuzigten von Giv'at ha-Mivtar folgen in mehreren Details einem überholten Forschungsstand (Hes. 177/9)¹⁰.

Aus historischer Sicht wird man die Frage nach der Authentizität des römischen Titulus offenhalten¹¹; es fehlt ein eklatantes Indiz für ein Falsifikat. Die bizarren Ei-

⁷ Zuverlässiger sind hierfür E. Dinkler/E. Dinkler-v. Schubert, Art. Kreuz: LCI 2 (1970) 562/90, hier 571f.

⁸ Vgl. H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Basel 1984) 316f; ders., Symbole der Kirche (Salzburg 1964) 374f.

⁹ M. Mrass, Art. Kreuzigung Christi: RBK 5 (1995) 285f.

¹⁰ H.-W. Kuhn, Art. Kreuz II: TRE 19 (1990) 715. 717.

¹¹ Hes. 292 kündigt eine Publikation von M.-L. Rigato an: M. L. Rigato, Il titolo della croce. Gesù il Nazoreo il re dei Giudei (Gv 19,19) – perchè Nazoreo e non Nazareno?: L. Padovese (Hrsg.), Turchia – la chiesa e la sua storia 6, Atti del IV simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo (Roma 1994) 41–74.

genheiten zusammen mit dem antiken Eindruck der dreisprachigen Schriftzüge lassen an einer plumpen Fälschung zweifeln und tragen eher die Handschrift des wirklichen Lebens. Erhalten ist nur ein Fragment, aber man kann erkennen, daß seine Inschrift ungeachtet stilistischer und orthographischer Abweichungen Joh 19,19 folgt, und zwar in der Reihenfolge Hebräisch-Griechisch-Lateinisch. Die Tafel verrät römische Machart (weiße Tünche, Einritzung und schwarze Ausmalung der Buchstaben) (Hes. 275 f; Th. 106 f). Dem konkreten Auftrag des Pilatus und kaum einer Fälschungssituation entspricht es, wenn die griechische Sprachzeile das Lateinische z. T. transkribiert statt übersetzt (aus lat. *Nazarinus* wird griech. *Nazarenos* statt *Nazoraios*). Deshalb fallen in der griechischen Zeile auch die nach Joh 19,19 erforderlichen, aber im Lateinischen fehlenden Artikel weg. Die Übernahme des lateinischen Sprachcharakters könnte sich daraus erklären, daß der Römer Pilatus als amtlichen Text allein die lateinische Formulierung vorgab, an der sich der Schreiber dann auch für das Griechische und Hebräische orientieren mußte (Hes. 267 f. 288 f; Th. 128 f). Das in *Nazarenos* für *oy* verwendete Kürzel ist bis ins 1. Jh. und dann erst wieder in byzantinischer Zeit (ab Ende 5./6. Jh.) gebräuchlich (Hes. 281. 289; Th. 129). Wenn aber Sozomenós bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts den römischen Titel gesehen haben sollte, müßte man an eine Fertigung in römischer Zeit, mithin in der Zeit Jesu denken.

Hesemann behandelt all das unter Berufung auf namhafte Forscher, die er befragt hat, und gibt den wichtigen Hinweis auf den aus der Nähe von Gaza gebürtigen Sozomenós (Hes. 276): Dessen Beschreibung des angeblich von Helena gefundenen Titels stimmt nämlich in drei Details mit dem römischen Titel überein: (1) weiße Grundfarbe, (2) Schriftabfolge Hebräisch-Griechisch-Lateinisch, (3) Textfassung genau nach Joh 19,19 (also ohne die Abweichungen des Titels). Punkt 3 kann dem entsprechenden Evangelientext entnommen sein. Punkt 2 kann schwerlich nur auf Evangelienlektüre basieren, da einige Evangeliiare zwar in Joh 19,20 diese Reihenfolge bringen, gleichzeitig aber in Lk 23,38 eine andere Reihenfolge der Schriftzeilen bieten (Codex Alexandrinus, Koine). Punkt 1 beruht auf Autopsie, und dieser Augenschein wird den Ausschlag gegeben haben, daß Sozomenós die Sprachenfolge nach Joh 19,20 und nicht nach Lk 23,38 wählte. Somit ist durchaus damit zu rechnen, daß der römische Titel in der Mitte des 5. Jahrhunderts existierte; es dürfte sich dann um keinen anderen Titel gehandelt haben als um jenen, den Egeria für die Jahre 381–384 in Jerusalem bezeugt, leider ohne nähere Angaben. Wichtiger ist diesbezüglich der Pilger von Piacenza (um 570). Nach seiner Beobachtung ist der in Jerusalem gezeigte Titel (»dieses Holz vom Kreuz«) aus Nußbaumholz gefertigt; das stimmt mit dem römischen Titel überein (Hes. 279). Ferner laute die Aufschrift *Hic est rex Judaeorum*. Das könnte Lk 23,38 entnommen sein; es könnte aber auch darauf deuten, daß der Pilger nur eine Hälfte des Titels sah, während die andere Hälfte jene in Rom ist, deren lateinische Schriftzeile erst mit *Nazarinus* beginnt. Wäre dies der Fall, so müßte man wohl annehmen, daß zur Zeit des Sozomenós noch der ganze Titel in Jerusalem zu sehen gewesen ist, da er noch die gesamte Schriftzeile »zitiert«. Für diesen Fall dürfte bereits Egeria den unbeschädigten Titel gesehen haben. Der römische Titel wäre dann frühestens im Verlauf des 5. Jahrhunderts nach Santa Cro-

ce gelangt (gegen Hes. 215. 247)¹². Kein Argument zugunsten der Historizität des römischen Titels ist hingegen aus der unterschiedlichen Überlieferung der Evangelienhandschriften, was die Sprachenfolge betrifft, zu ziehen (siehe app. crit. des Nestle-Aland). Der Normaltext Joh 19,20 bietet Hebräisch-Lateinisch-Griechisch. Die abweichende Lesart (Hebräisch-Griechisch-Lateinisch) im Codex Alexandrinus (5. Jh.) und in der Koine ist schwerlich eine Korrektur des überlieferten Textes aufgrund des aufgefundenen römischen Titulus (gegen Th. 112. 125f); denn in diesem Fall hätten Codex Alexandrinus wie auch Koine konsequenterweise auch ihren Text Lk 23,38 ändern müssen, wo sie die Reihenfolge Griechisch-Lateinisch-Hebräisch belassen.

Natürlich bleiben Fragen, die auf die Eigentümlichkeiten des Titulus zielen. Wurde der Name IESUS in der griechischen und lateinischen Zeile wirklich abgekürzt (IC bzw. I) (Hes. 266)¹³? Sind unterschiedliche Schreibweisen desselben Buchstaben (hier Epsilon) in einem Text anderweitig belegt? Handelt es sich beim – von rechts nach links – ersten gut lesbaren Buchstaben der griechischen Zeile wirklich um ein Ny (oder ein Eta?) und beim letzten um ein Beta (oder nicht Iota?)? Was die Von-rechts-nach-links-Schreibweise des Griechischen und Lateinischen betrifft, so kann das als Übernahme des hebräischen Duktus erklärt werden. Aber ist damit schon die Spiegelbildlichkeit erklärt? Die zum Teil sogar inkonsequente Spiegelschrift (siehe das Zeta) macht den Titel doch wohl auf mittlere Sichtweite unlesbar, denn er mißt eine geschätzte Höhe von 21 cm (Th. 108); die Buchstabenhöhe beträgt also nur ca. 5 cm. Ist das noch auf mehrere Meter Entfernung lesbar? Und wie sollte eine spiegelbildliche Schrift während des Kreuzwegs lesbar gewesen sein, wo der Titulus nicht ruhig gehalten wurde? Sollte etwa Pilatus gegenüber den jüdischen Kritikern der Inschrift ›König der Juden‹ schlitzohrig gesagt haben: »*quod scripsi scripsi* (Joh 19,22), aber wir machen den anmaßenden Königsanspruch durch Spiegelschrift unleserlich«? Dann fragt sich natürlich, weshalb nicht das Hebräische spiegelbildlich geschrieben wurde. Oder genügte das Hebräische als wichtigste Sprachzeile, während der Rest zum Spott in Spiegelschrift erscheint (Hes. 267. 285). Das ist nicht undenkbar, da gewiß ein römischer Soldat die Schrift ausführte; über die Spottlust der Soldaten aber sind wir bestens im Bilde (Mk 15,16–20)¹⁴.

In Teilen nicht überzeugt das historische Szenario der Kreuz- bzw. Titelauffindung durch Helena, wie es Hesemann und Thiede/d' Ancona zeichnen. Zwar wurden der Golgota, das Heilige Grab und das mutmaßliche Kreuz Christi (vielleicht auch der Titel) i. J. 326 offenbar in ein und derselben Ausgrabungsaktion gefunden; dafür braucht man nicht die Helenalegende zu bemühen, weil hinreichend vertrauenswürdige ältere Quellen – maßgeblich Kyrills hochoffizieller Brief an Constantius II. i. J. 351 – vorliegen. Aber schwerlich hat die erst seit etwa 390 nachweislich ins Spiel ge-

¹² Socr. h. e. 1,17,4 dürfte sich schwerlich auf Augenzeugen berufen, wenn er von der dreisprachigen Inschrift »König der Juden« spricht (gegen Hesemann, Zeugen 50).

¹³ Vgl. C. P. Thiede, *Le lingue e la tradizione testuale del primo cristianesimo*: A. Donati (Hrsg.), *Dalla terra alle genti. La diffusione del cristianesimo nei primi secoli* (Milano 1996) 133–142, hier 137.

¹⁴ Die beiden Räuber wurden wohl ebenfalls zum Spott neben Jesus gekreuzigt: als krimineller Thronrat des Judenkönigs.

brachte Kaiserin Helena mit den Auffindungen zu tun; sie wird freilich nachträglich involviert aufgrund ihrer historischen Orientreise (frühestens 326)¹⁵. Helena ist sicher nicht, weil Bischof Makarius von Jerusalem oder Kaiser Konstantin es am Rande des Konzils von Nizäa (i.J. 325) so anregten, nach Jerusalem gereist, um das Kreuz zu suchen oder/und eine Kirche zu bauen (gegen Hes. 346 Anm. 7). Ein wie auch immer gearteter Zusammenhang zwischen Nizäa und den Stätten des Kreuzes oder Grabes ist reine, wenn auch oft wiederholte Spekulation (gegen Bid. I 32; Bid. II 80f; Wal. 94f)¹⁶; er wird nicht einmal von Eusebius suggeriert, der die Initiative für die Grabeskirche in einen sehr lockeren zeitlichen Konnex zum Konzil bringt. Wäre ein Projekt Grabeskirche auf dem Konzil auch nur am Rande zur Sprache gekommen, hätte Eusebius das nicht als glorreiche ökumenische Initiative des Kaisers herausgeputzt?

Die späte Helenalegende muß, was die Rolle der Kaiserin betrifft, entsprechend den älteren Texten revidiert werden. Man kann jedenfalls nicht argumentieren, weil die Helenalegende von der Kreuzauffindung durch die Kaisermutter spreche, müßten umgekehrt die früheren Texte in ihrem Licht gedeutet werden. Denn derart könnte man auch aus der Nikolauslegende allerhand historisches Kapital schlagen. Verräterisch für die Schwäche ihrer Argumente ist es, wenn Thiede/d'Ancona den Brief des Bischofs Kyrill von Jerusalem an Kaiser Constantius II. im Sinne der Helenalegende zurechtbiegen: »Während in den Tagen Eures kaiserlichen Vaters Konstantin seligen Angedenkens in Jerusalem das Erlösungsholz des Kreuzes gefunden ward (dank göttlicher Gnade konnte eine, die mit edlem Herzen nach Heiligkeit strebte, die lange verborgenen heiligen Stätten auffinden), geschehen heute ...«¹⁷ (Th. 76). Thiede/d'Ancona suggerieren mit der unzulässigen Parenthese, daß Helena Heilige Stätten und Kreuz gefunden habe: »Das Zeugnis des Cyrill nicht in Verbindung mit der Helena-Geschichte zu bringen wäre absurd« (Th. 193). Aber absurd ist die Übersetzung, denn das Subjekt des eingeklammerten Satzteils ist nicht Helena, sondern Konstantin (Hes. 216). Abgesehen davon wäre es kaum vorstellbar, daß die Kaisermutter höchstpersönlich die wochenlangen Erdarbeiten mit ungewissem Ausgang durch ihre Anwesenheit beehrt hätte. Um 350 wissen die Quellen noch nichts von einer Beteiligung Helenas an der Kreuzauffindung. Es bleibt freilich als historisch unumstößliche Aussage, daß das »wahre« Kreuz bei der Freilegung der Heiligen Stätten zur Zeit Konstantins gefunden wurde. Man würde den Quellenbefund unzureichend würdigen, wollte man sich damit zufriedengeben, eine Kreuzauffindung könne, weil Eusebius anscheinend nichts davon wisse, zu seiner Zeit noch nicht stattgefunden haben¹⁸. Ein positives Zeugnis (Kyrill), das seriös ist und dem geschilder-

¹⁵ Für die folgende Argumentation siehe St. Heid, Die gute Absicht im Schweigen Eusebs über die Kreuzauffindung: *Römische Quartalschrift* 96 (2001) [im Druck].

¹⁶ Ebenso Ch. Couâsson, *The church of the holy sepulchre in Jerusalem* (London 1974) 12 und W. H. C. Frend, *The archaeology of early Christianity* (London² 1997) 2 behaupten einen solchen Zusammenhang.

¹⁷ Der griechische Text bei E. Bihain: *Byzantion* 43 (1973) 287. Thiede/d'Ancona übersetzen fälschlich ein $\zeta\eta\tau\omicron\upsilon\sigma\eta$ (= fem.) statt $\zeta\eta\tau\omicron\upsilon\nu\tau\iota$ (= mask.). Vgl. H. A. Pohlsander, *Helena* (Chicago 1995) 103.

¹⁸ Vgl. J. Engemann, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke* (Darmstadt 1997) 159f.

ten Ereignis hinreichend nahesteht, kann nicht durch ein Schweigen (Eusebius) aufgewogen werden, zumal Eusebius tatsächlich nicht schweigt (siehe unten).

Nach diesen Klärungen stellt sich der historische Ablauf aus meiner Sicht folgendermaßen dar: Die authentischen Stätten des Golgota und Grabes waren den Christen bekannt. Das läßt sich historisch und archäologisch so hinreichend wahrscheinlich machen¹⁹, daß man daran festhalten kann, auch wenn immer wieder Zweifel aufgeworfen werden. Schon die Juden ehren Heiligengräber²⁰, und der von Hadrian darüber errichtete Göttertempel hat die Erinnerung an Golgota und das Heilige Grab geradezu zementiert²¹, dies um so mehr, als der Golgota angesichts einer zwischenzeitlichen Stadterweiterung gegen den biblischen Befund nunmehr innerhalb Jerusalems lag. Schließlich belegt das Onomastikon Eusebs bereits vor 300 die Kenntnis Golgotas (Bid. II 72–79). Um nun den Ablauf zu skizzieren, so denkt Makarius zunächst an keinen Kirchenbau. Das geht nicht nur hinreichend klar aus dem Brief Konstantins an Makarius hervor; das ist auch von der Sache her naheliegend, da völlig unklar war, wie genau das Gelände aussehen, was von den Heiligen Stätten übrig sein und wie weit sie beieinander liegen würden. Makarius wendet sich ursprünglich wohl nicht einmal an das Kaiserhaus, sondern nur an eine Behörde, um das, was Konstantin per Dekret generell ermöglicht hat (Eus. Caes. vit. Const. 2,45), für Jerusalem in Anspruch zu nehmen: nämlich pagane Tempel niederzureißen. Makarius will endlich die Heiligen Stätten wieder für die Pilger zugänglich haben; mehr muß nicht angenommen werden. Bei den aufwendigen Abrißarbeiten findet man den nach menschlichem Ermessen authentischen Golgota und das Grab; so hat man es sich erhofft, auch wenn man über deren guten Erhaltungszustand überrascht gewesen sein dürfte. Völlig unerwartet ist jedoch die Entdeckung eines Kreuzes (und Titels?) (Eus. Caes. vit. Const. 3,30), das man für das wahre Kreuz Christi hält. Man informiert den Kaiser. Dieser ist begeistert und regt jetzt erst einen staatlich subventionierten Kirchenbau an (Eus. Caes. vit. Const. 3,30–32).

An dieser Stelle möchte ich einen Gedanken zu Konstantin und dem Kreuz einfügen. Konstantins i. J. 315 in der Maxentius-Basilika auf dem Forum Romanum errichtete kolossale Sitzfigur trug in der Rechten das Labarum, wie die meisten Forscher annehmen. Dieses Labarum hatte, folgt man der Ikonographie des »Kreuzzepters« auf dem Ticineser Medaillon v. J. 315, die Form einer Stange, die oben – wie vielfach bei Feldzeichen – eine Querstange hatte, darüber aber als Besonderheit eine Christogramm-Scheibe (Chi-Rho), wohl ohne Kranz und ohne Fahmentuch²². Dafür spricht auch die Beschreibung in Eusebs Kirchengeschichte aus dem Jahr 315. Ein Argument dafür, daß es sich beim »Kreuzzepter« der Medaille um ein Feldzeichen handelt, ergibt sich aus dem ebenfalls fälschlich als Kreuzzepter interpretierten Gebilde einer Münze Valentinians II., das eine (perspektivisch gestauchte) Stange, eine

¹⁹ Kuhn, Kreuz 716: »Zumindest bis um die Mitte des 2. Jh. läßt sich die Lokalisierung von Golgota zurückverfolgen.«

²⁰ G. Kroll, Auf den Spuren Jesu (Stuttgart¹⁰ 1988) 378; J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958) 144 f.

²¹ Kroll 379.

²² J. P. C. Kent u. a., Die römische Münze (München 1973), Taf. 136, Abb. 632.

Querstange (ohne Fahmentuch) und darüber eine gewölbte Christogrammscheibe (ohne Kranz) aufweist²³. Erstens ist das »Zepter« unten angespitzt, weil man Feldzeichen – nicht aber Zepter! – in den Boden rammt. Zweitens hat der Schaft einen Dorn oberhalb der Schulter Valentinians. Solche Dornen sind typisch für Feldzeichen, haben aber für Zepter keinen Sinn: Es handelt sich um Haltegriffe für den Transport, dienen aber auch dazu, das Feldzeichen besser einrammen bzw. aus dem Boden ziehen zu können. Drittens sind Konstantin auf dem Ticineser Medaillon und Valentinian II. in voller Kriegsmontur dargestellt; im Krieg führt man aber kein Zepter mit, sondern ein Feldzeichen. Damit dürfte klar sein, daß Eusebius zu Recht in seiner Kirchengeschichte auf die Kreuzform des Labarum hinweist. Für Konstantin wird also bereits kurze Zeit nach seinem Sieg über Maxentius an der Milvischen Brücke das Kreuz zum zentralen Heilszeichen.

Vor diesem Hintergrund wird es um so verständlicher, daß Konstantin die sensationelle Nachricht, das Kreuz Christi sei in Jerusalem gefunden worden, mit einem begeisterten Brief beantwortet. Darin knüpft er entsprechend dem offiziellen Sprachstil etwas verschwommen, aber doch erkennbar an die Kreuzauffindung an (Hes. 218f; Th. 72; Bid. II 86), ohne freilich Helena zu nennen, die er vermutlich erwähnt hätte, wenn sie hochhoffiziell nach Jerusalem gereist wäre, um eben dieses Kreuz zu finden (vgl. Th. 66–69). Der Brief verrät aber, daß zuvor weder eine Kreuzsuche noch ein Kirchenbau, sondern nur der Tempelabriß geplant war. Da zudem keine vorkonstantinische Quelle je behauptet, das Kreuz Christi müsse irgendwo noch zu finden sein, fehlt jeglicher Anhaltspunkt, weshalb Helena vor dem Konstantinsbrief nach Jerusalem gereist sein sollte, zumal Eusebius Helenas Orientreise eigentlich nur mit der Himmelfahrts- und Geburtskirche in Verbindung bringt. Zunächst ging es Makarius nur um einen Abriß des paganen Heiligtums, das man aus religiösen Gründen so gewissenhaft beseitigte, daß man in der Tiefe wider Erwarten auf das »wahre« Kreuz stieß. Wenn es schon keinen Sinn macht anzunehmen, daß die betagte Kaiserin bei einer wochenlangen Säuberungsaktion mit ungewissem Ausgang zugegen war, wenn ferner das mutmaßliche Kreuz bei diesen Arbeiten gefunden wurde, kann Helena schwerlich die Kreuzauffinderin sein. Sobald Konstantin von der Kreuzauffindung hört, die sein eigentliches Interesse noch vor Golgota und Grab erregt, schlägt er – wahrscheinlich von sich aus – einen Kirchenbau an den Heiligen Stätten vor. Wäre ein Kirchenbau schon vorher geplant gewesen, hätte Konstantin nicht erst jetzt seinen Brief mit den entsprechenden Bauanweisungen befrachtet. Nunmehr wird aber der Auftrag erteilt und werden Architekten bemüht. Konstantin plant offenbar eine Kreuzauffindungsbasilika, die sich gerade nicht über dem Golgota (knapp daneben!) und dem Heiligen Grab, sondern an der Kreuzauffindungsstelle erhebt.

Stets als Hauptargument gegen die Historizität einer Kreuzauffindung wird das auffallende Schweigen Eusebs über die Kreuzauffindung ins Feld geführt. Um trotzdem an der von Kyrill bezeugten Kreuzauffindung festhalten zu können, bemüht die neuere Forschung ein nachgerade kanonisches Bündel von Erklärungen (Hes. 219f;

²³ Kent Taf. 155, Abb. 716.

Th. 69–72; Wal. 102–104), die man zusammengenommen zwar für »außerordentlich gute(r) Gründe« (Th. 193) halten mag, die aber nicht wirklich überzeugen. Es ist jedenfalls protestantisch-anachronistisch gedacht, Eusebius habe etwas gegen Reliquien gehabt und deshalb das Kreuz nicht erwähnt. Fragwürdig ist auch kirchenpolitischer Neid zwischen Eusebius und Makarius aufgrund eines wachsenden Prestiges Jerusalems gegenüber der Metropole Cäsarea. Wem verdanken wir denn unsere Kenntnis über die Grabeskirche wenn nicht Eusebius? Warum sollte er nicht Interesse an einer Aufwertung Jerusalems durch die Kreuzauffindung gehabt haben, konnte er doch nur davon profitieren: Überseepilger landeten in Cäsarea Maritima und mußten also auch seiner Diözese zugute kommen. Jeder textlichen Grundlage entbehrt schließlich ein persönlicher Zwist zwischen den beiden Bischöfen.

Gewiß, Eusebius muß seine Gründe gehabt haben, über eine Kreuzauffindung zu schweigen, soll diese wirklich stattgefunden haben. Aber wenn es hierfür eine Lösung gibt, dann darf sie um ihrer Überzeugungskraft willen Eusebius nicht irgendwelche trüben, sei es privaten, theologischen oder kirchenpolitischen Absichten unterstellen: Eusebius hat vielmehr in bester Meinung die Kreuzauffindung – außer in dem von ihm zitierten Konstantinsbrief an Makarius! – verschwiegen, um Konstantin zu erhöhen und noch apostelgleicher zu machen. Dazu stilisiert er Konstantin zum genial-einsamen Erfinder eines umfassenden Heilig-Land-Kirchenbaukonzepts (Th. 66f geht Eusebius auf den Leim). Nur Konstantin konnte es ausgedacht haben, denn nur er wußte von der Dreiheit der mystischen Höhlen (Hl. Grab, Himmelfahrtshöhle, Geburtshöhle); die wichtigste, dritte Höhle, das Heilige Grab, war bis dato wie vom Erdboden verschwunden, und allein Konstantin kannte kraft göttlicher Inspiration seinen Ort. Diese von Euseb erdachte und von Konstantin zweifellos abgesegnete Fiktion hätte aber in sich zusammenstürzen müssen, wäre ausgerechnet das Heilige Grab, die einzige angeblich in Vergessenheit geratene Höhle, auf Betreiben der Jerusalemer Kirche selbst freigelegt worden, weil sie natürlich die Lage des Grabes in etwa kannte. Vollends obsolet wäre Eusebs Theorie geworden, hätte er die Kreuzauffindung erwähnt. Denn dadurch wäre es offensichtlich geworden, daß die angebliche Grabeskirche eher zufällig und auch nicht für das Heilige Grab errichtet wurde, sondern für die Kreuzauffindung. Natürlich mußte Eusebius diese Fiktion in allen seinen Schriften aufrechterhalten; das tut er gewissenhaft und spricht immer nur vom Heiligen Grab und den mystischen Höhlen. Das hat nichts mit hochtrabender Logos- und Auferstehungs-Theologie zu tun, wie man vermutet hat, sondern ist allein eine Hommage an Konstantin. In Wirklichkeit aber hat erst die Kreuzauffindung den Bau aller drei Memorialkirchen in Jerusalem und Betlehem angestoßen, nachdem Konstantins Interesse geweckt war; jetzt erst machte sich Helena auf seinen Wunsch hin auf den Weg zu ihrer berühmten »Pilgertour« durch den Vorderen Orient.

Krüger, Jürgen: Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg: Schnell + Steiner-Verlag 2000, 279 S., ISBN 3-7954-1273-0, DM 78,00. (= Krü.)

Das uneingeschränkt empfehlenswerte Buch von Krüger bietet eine umfassende Geschichte der Jerusalemer Grabeskirche auf höchstem akademischen und pädago-

gischen Niveau. Exegese, Historie, Archäologie, Architektur, Liturgie und Frömmigkeit kommen zum Zuge. Das Erwachen des Forschungsinteresses für die Grabeskirche im 19. Jahrhundert bildet den ansprechenden Einstieg in das Werk, dann aber wird der Leser kompetent durch die turbulente Geschichte des Kirchenbaus hindurchgeführt. Vorzüglich versteht es Krüger, die komplizierte Architektur zu entschlüsseln und ihre stumme Botschaft zum Sprechen zu bringen. Wichtige Aspekte sind hierbei die Beachtung von Spolien, das Streben nach Anciennität und die Protorenaissance des Kreuzfahrerbaus, wodurch in gewandelter Zeit im wahrsten Sinne des Wortes tragende Traditionselemente zur Geltung kommen. Gelungen ist auch die Behandlung des pulsierenden Pilgerlebens (Pilger-Tätowierungen! Krü. 176) und damit verbundener Ausstattungselemente unter den wechselnden Bedingungen der kirchlichen und politischen Verhältnisse. Zahllose überraschende Details werden vorgeführt. Herausgekommen ist ein wirkliches Blätter-, Schmöcker- und Studierbuch, das bis zur letzten Seite fesselt und in jeder Hinsicht begeistert: durch die üppige Ausstattung, das exzellente und ausgefallene Bildmaterial (etwa die großartige Gesimsperspektive! Krü. 117), die fotografische Qualität, die beigegebenen Skizzen, die optisch hervorgehobenen Quellentexte (u. a. der erste Pilgerbericht eines Japaners! Krü. 226), die zuverlässige Darstellung der Forschungslage²⁴ und kontroverser Meinungen, den wissenschaftlichen Apparat, die üppige Literaturliste, den Index.

Zum Verlauf der Zweiten Mauer hätte man sich eine Auswertung der Kenyon-Grabung gewünscht (Krü. 32f), die zusätzlich zur Lux-Grabung unter der Erlöserkirche belegt, daß das Hl. Grab außerhalb der Stadt lag (Bid. II 71²⁵). Nicht sicher Kyrill zugewiesen sind die mytagogischen Katechesen (Krü. 65f). Die Kreuzreliquie wurde von Heraklius wohl nicht am 03. 05. 628, sondern um den 21. 03. 630 nach Jerusalem gebracht²⁶; ihre Deponierung im georgischen Kreuzkloster ist legendär²⁷ (Krü. 72). Der linke Türsturz des Hauptportals hätte eine präzisere Beschreibung verdient, da die z. T. umstrittenen Einzelmotive nur schwer auf der Umzeichnung auszumachen sind (Krü. 118; vgl. Bid. I 74f). Beachtlich ist die Deutung, daß die linke Szene des linken Türsturzes (Erweckung des Lazarus) das links dahinter liegende Hl. Grab, die rechte Ecke des rechten Türsturzes (Wurzel des Lebensbaums) den rechts dahinter liegenden Golgota ankündigt (Krü. 121). Waren vielleicht die beiden Türen (bis zum Anbau der Frankenkappelle) so voneinander abgesperrt, daß die Pilger links nur zum Grab, rechts nur zum Golgota vortreten durften? Typologie ist theologisch gesehen mehr als der »Hinweis« des Alten Testaments auf Christi Heilstat im Neuen Testament (Krü. 127); im Abrahamsopfer etwa handelt bereits derselbe Gott-Logos, der seine Opferhingabe auf dem Golgota endgültig bewahrheiten wird. Die Ausführungen über die Seitenverkehrung des Anastasisbildes sind schwierig (Krü. 150). Der mißverständliche Begriff »Kopie« (Krü. 189) wird dann doch bevorzugt statt »Nachbildung« (des Hl. Grabes, der Grabeskirche) gebraucht. Das neue Kreuz auf der Grabeskirche von 1996, gefertigt von der Wesseling Künstlerwerkstatt Nagel & Hammers, nimmt nur indirekt ikonographische Elemente des 5./6. Jahrhunderts auf (vgl. Krü. 228), denn es kopiert bis ins Detail das hochmittelalterliche Mosaikkreuz der nördlichen Langhauswand der Geburtskirche.

²⁴ Als Forschungsdesiderate werden benannt: der Kirchenkomplex von S. Stefano in Bologna (Krü. 191) und der Kreuzfahrerchor der Grabeskirche (Krü. 223).

²⁵ Ebenso Kroll 376–378.

²⁶ B. Flusin, *Saint Anastase le Perse 2* (Paris 1992) 309.

²⁷ A. Frolow, *La relique de la vraie croix* (Paris 1961) Nr. 153.

Die kurze Erläuterung der unterschiedlichen Benennungen der »Grabeskirche« (Auferstehungskirche/Anastasis) (Krü. 39) hätte Anlaß geben können zu reflektieren, ob nicht die ursprüngliche konstantinische Basilika weder eine Auferstehungs- noch eine Grabeskirche war, sondern eine Kreuzauffindungskirche mit den beiden angrenzenden offenen Memorialstätten (siehe oben). In diese Richtung weist Egeria, die zwischen der vorgängigen Kreuzauffindung und der späteren Einweihung der Kirche unterscheidet, deren Weihetag (zu ihrer Zeit bereits mit Grabrotunde) man auf den Tag der Kreuzauffindung legte (peregr. 48,1f). Das erklärt sich am leichtesten mit der Annahme, daß die Kreuzauffindung überhaupt der Anlaß des gesamten Kirchbaus war, während die Memorialstätten (Grab und Golgota) anfangs architektonisch untergeordnet waren. Die von Eusebius auffallend hervorgehobene Apsis (»Hemisphäre«) der Basilika, insofern dort die persönlichen Weihegeschenke Konstantins aufgestellt waren (vit. Const. 3,38), markiert offenbar den Ort der Auffindung, der dem Kaiser in besonderer Weise am Herzen lag. Möglicherweise zeigte man bereits die eigentliche Kreuzauffindungsstelle in der später sogenannten Helenakapelle; möglich ist aber auch, daß man die Fundstelle anfangs zugeschüttet und erst später zugänglich gemacht hat. Zu Recht fragt jedenfalls G. Kroll: »Daß die Achse des Martyriums der Achse der Anastasis nicht folgte, muß einen Grund gehabt haben. Ob nicht dem Ort der Kreuzauffindung, den der Breviarius angibt²⁸, beim Bau der Basilika eine nicht austauschbare Bedeutung zugewiesen wurde?«²⁹

Die fundamentale Frage nach dem Ursprungszweck der »Grabeskirche« verlangt eine kritische Auswertung der relativ späten Baubeschreibung Eusebs (Krü. 44f) und eine Behandlung der Kreuzauffindung. Von einer bloßen Kreuzauffindungslegende zu reden, ist etwas zu wenig (Krü. 61f)³⁰. Gewiß, die gesamte Bauanlage ist am Car-do orientiert (Krü. 41). Aber war deshalb schon jeder Teil auf dem Reißbrett so monumental entworfen, wie ihn Egeria dann vor Augen hat? Weshalb wurde das Heilige Grab nicht wie in St. Peter das Petrusgrab oder wie in Betlehem die Geburtsgrotte oder wie auf dem Ölberg die Höhle der Jüngerbelehrung in die Apsis der Basilika einbezogen (vgl. Krü. 57f)? Legt man die Maße der Geburtskirche an, so wäre dies möglich gewesen, ohne daß der Golgota nach Osten hin im Weg gestanden hätte (vgl. Krü. 58 Abb. 59). War also das Grab wirklich der wichtigste Teil der Anlage, wie Eusebius behauptet? Daß die Planung der Rotunde »sicher zum ursprünglichen Plan« gehörte (Krü. 47), ist alles andere als sicher. Alle Hinweise auf eine frühe Grabausschmückung stammen aus der Feder des Eusebius, der erst nach 337 schreibt³¹. Es gibt keinen eindeutigen historischen oder archäologischen Hinweis,

²⁸ Brev. Hieros. 1 (CCL 175, 109): Apsis Ort der Kreuzauffindung.

²⁹ Kroll 383. Unzutreffend jedoch ebd. 447, Anm. 313: »Über eine Kreuzauffindung zu Beginn der konstantinischen Bautätigkeit fehlt uns jeder historische Hinweis.« Siehe die für den Zusammenhang von Architektur und Kreuzauffindung grundlegende Studie von H. A. Drake, Eusebius on the true cross: *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985) 1–22.

³⁰ Krüger stützt sich hierfür auch auf meinen Aufsatz (JbAC 32 [1989] 41–71), den ich jedoch zugunsten einer Historizität der Kreuzauffindung (aber nicht durch Helena) revidieren möchte (Heid, Absicht).

³¹ Coüiason 14–17 stützt sich unkritisch auf Eusebius und kommt deshalb zu seiner These, die Rotunde sei bereits in Konstantins erstem Plan vorgesehen.

der auch nur die Annahme berechtigt, daß Konstantin die Rotunde verwirklicht oder projiziert hat³². So viele Vorbilder es auch für Zentralbauten gab (Krü. 58), dieser Bautyp eignete sich in seiner Vollform nur für offenes Gelände, das an der Stelle des Grabes am allerwenigsten gegeben war. Es ist deshalb schwer vorstellbar, daß man gerade hier von Anfang an eine Rotunde geplant hat. Nicht einmal der Golgota liegt innerhalb des ersten Kirchenbaus, sondern grenzt an die Basilika an.

Zu würdigen ist auch die Tatsache, daß die ältesten Quellen nur von einer Basilika sprechen (Konstantins Brief an Kyrill [um 325/26], Bordeaux-Pilger [i. J. 333]) und ausgerechnet Eusebius, der das Heilige Grab – aus panegyrischen, nicht sachlichen Gründen – in den Mittelpunkt rückt, noch Jahre nach dem Bordeaux-Pilger nichts vom Plan einer Überbauung des Grabes durch eine Rotunde erwähnt (Krü. 45)³³. In seiner Theophanie scheint Eusebius noch nicht einmal etwas von einer »Ädikula« zu wissen, sondern nur etwas – analog zum freistehenden Golgota – von einer Isolierung der Grabkammer aus dem Felsenmassiv. Diese Isolierung sollte wohl lediglich das Grab Jesu zu den anderen im selben Felsenmassiv befindlichen Gräbern abgrenzen, die mehrere Grabkammern enthielten (theoph. 3,61; siehe unten zu Bid. II). Noch der Bordeaux-Pilger bezeichnet das Heilige Grab als Krypta, d. h. es führen noch einige Stufen vom Vorhof in die Grabkammer hinab³⁴ (vgl. Bid. II 138 f); damit ist eine »Ädikula« zu dieser Zeit kaum vereinbar. Nichts steht im Weg, daß Konstantin die »Höhle« erst nach 333 vom Vorhof befreien und mit einer »Ädikula« ausschmücken ließ (Eus. Caes. vit. Const. 3,34; Cyrill. Hieros. cat. 14,9), als der nunmehr verstärkte Pilgerbetrieb dies ratsam erscheinen ließ³⁵. All dies spricht eher dafür, daß es sich bei der ersten Kirchenanlage um einen »Zufallsbau« anlässlich der Kreuzauffindung und nicht etwa um einen anlässlich des zwanzigjährigen Regierungsjubiläums und des Konzils von Nizäa konzipierten Staatsauftrag zu Ehren des Heiligen Grabes handelt (Krü. 47–49).

Biddle, Martin u. a.: Die Grabeskirche in Jerusalem, Stuttgart: Belser-Verlag 2000, 224 S., ISBN 3-7630-2379-8, DM 98,00. (= Bid. I)

Das aus dem Italienischen übersetzte Buch ist ein Gemeinschaftswerk von Martin Biddle, Tamar Winter, Gideon Avni, Jon Seligmann und mit einem Vorwort von Yoram Tsafrir versehen. Es handelt sich weitgehend um einen Bildband mit einer kurzweiligen, zuverlässigen Darstellung der rund 2000jährigen Geschichte der Grabeskirche (ohne wissenschaftlichen Apparat). Hervor sticht das Interesse der Autoren für die Wechselbeziehungen und Einflüsse der unterschiedlichen konfessionel-

³² E. Kleinbauer, The Anastasis Rotunda and Christian architectural invention: B. Kühnel (Hrsg.), The real and ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic art, FS B. Narkiss = Jewish Art 23/24 (Jerusalem 1998) 140–146, hier 141. Abwegig R. Leeb, Konstantin und Christus (1992) 108 f.

³³ Gewiß nur eine Fußnote kann die kuriose Vermutung sein, Eusebius habe die Rotunde aus politischen Gründen verschwiegen (Krü. 232 Anm. 89).

³⁴ Vgl. itin. Burd. 598,8f (CCL 175, 20)!

³⁵ Nicht nur Eus. Caes. theoph. 3,61, sondern auch Cyrill. Hieros. cat. 14,9 legt es nahe, daß noch eine geraume Zeit von den Besuchern der Hl. Stätten der ursprüngliche Zustand des Grabes gesehen werden konnte, wenngleich aus dem Felsmassiv isoliert.

len und religiösen Gruppen, die eindrucksvoll einem ökumenischen Anliegen dienen. Eine wertvolle Ergänzung sind die gesonderten Ausführungen zu den christlichen Gemeinschaften innerhalb der Grabeskirche, ihrer jeweiligen Kar- und Osterliturgie samt den zum Teil sehr stimmungsvollen Fotos über die Riten und Feiern der griechischen Orthodoxen, römischen Katholiken, Armenier, Kopten, Syrer und Äthiopier, wie sie einem heutigen Besucher begegnen können. Das Buch bietet zum Teil optisch interessante Rekonstruktionszeichnungen (Bid. I 34f. 70f). Leider wurden einige Objekte für die Aufnahmen nicht gut ausgeleuchtet (Bid. I 30. 47. 51. 74–79; vgl. 27 mit Krü. 46 und 112 mit Krü. 117!).

Biddle, Martin: Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen – historische und archäologische Forschungen – überraschende Erkenntnisse, Gießen/Basel: Brunnen-Verlag 1998, 192 S., ISBN 3-7655-9804-6, DM 39,80. (= Bid. II)

Biddle, der sich seit Jahren vor Ort mit dem Grabmonument auseinandersetzt, gibt einen grundlegenden Überblick über die Bauphasen der »Ädikula«. Er schöpft aus umfassender, kritischer Quellenkenntnis, präsentiert präzise die historischen Etappen und markiert mit unbestechlichem Urteil seine von der bisherigen Forschung abweichenden Erkenntnisse. Damit ist eine solide Grundlage geschaffen für die dringend erforderliche Restauration des Heiligen Grabes »an Haupt und Gliedern«, bei der es im Kern um die Frage geht, was sich vom ursprünglichen Felsengrab noch finden läßt und wie es angemessen erhalten und zugänglich gemacht werden kann (Bid. II 85). Eine Rolle könnten dabei zu Tage tretende Graffiti spielen (Bid. II 83; Bid. I 33). Biddle rekonstruiert die Baugeschichte der »Ädikula« nach den historischen Bild- und Textquellen von 326 bis heute (Bid. II 34–126), diskutiert das Felsengrab (Bid. II 127–140) und eine vorläufige fotogrammetrische Auswertung der heutigen »Ädikula« (Bid. II 141–158). Die fotogrammetrische Auswertung empfiehlt sich angesichts des *status quo*-Reglements der Grabeskirche, insofern sie ohne Eingriff in die Bausubstanz vorgenommen werden kann. Für ihre Ergebnisse wird man besser auf die angekündigte Monographie warten, während der Gewinn der vorliegenden Studie im historischen Ansatz liegt. Die wesentliche Einsicht besteht darin, daß sich trotz mehrfachen, zuweilen vollständigen Umbaus der »Ädikula« starke architektonische Traditionen und Übernahmen ausmachen lassen (ergänzend der Aspekt des Bodenniveaus bei Krü. 224); vor allem gab es nie eine vollständige Zerstörung des Felsengrabs. Zudem lassen sich viele Umbauten der »Ädikula«, die die Forschung postuliert, aufgrund der Quellen nicht halten.

Von 326 bis 1009 blieb die »Ädikula« unverändert (Bid. II 86–88). Adémar von Chabannes, der um 1028/29 schreibt, gibt einen Augenzeugenbericht über die Zerstörung der »Ädikula« unter al-Hakim wieder. Daraus geht der keineswegs vollständige Erfolg dieser Zerstörung hervor (Bid. II 89–92). Nicht unter Kaiser Konstantin IX. Monomachus (1042–1055) bis 1048, sondern bereits in den Jahren 1012–1023 sind Rotunde und Grabmonument auf lokale Anregung hin im wesentlichen wiederhergestellt worden. Eine zweite, vielleicht nur dekorative Phase auf Initiative des Kaisers datiert um 1037/38–1040 (Bid. II 93–103). Die Kreuzfahrer haben die »Ädikula« nicht wesentlich verändert; lediglich überzogen sie das Innere mit Mosa-

iken (Bid. II 114–117). Der Kustos des Hl. Landes, Bonifatius von Ragusa, baute das Grabmonument i. J. 1555 von Grund auf im Renaissance-Stil auf in enger Anlehnung an die Baustruktur des mittelbyzantinischen Monuments; das Felsengrab selbst blieb erhalten (Bid. II 119–121). Durch Brand wurde die »Ädikula« i. J. 1808 beschädigt. Im Stil des Istanbuler Barock wurde sie von Nikolaos Komnenos neu aufgebaut; er beließ vom Vorgängerbau die Grabkammer samt Marmorverkleidung und die untere Außenmauer (Bid. II 123–126).

Was die ursprünglichen *loca sancta* betrifft, so hat über dem Heiligen Grab bzw. Golgota vielleicht kein Venus-Tempel, sondern ein Tyche-Heiligtum gestanden (Bid. II 70). Das Heilige Grab ist »mit Sicherheit ein jüdisches Grab der Zeit des Zweiten Tempels« (Bid. II 85), für das der israelische Wissenschaftler Dan Bahat zitiert werden kann: »Wir können nicht völlig sicher sein, daß die Stätte der Kirche des Heiligen Grabes die Stätte von Jesu Bestattung ist, aber wir haben gewiß keinen anderen Ort, der diesen Anspruch mit vergleichbarem Recht erheben könnte, und wir haben letztlich keinen Grund, die Authentizität der Stätte zu bezweifeln« (Bid. II 85). Die Taylor-These, die den authentischen Golgota weiter südlich des heutigen *locus sanctus* annimmt, ist unhaltbar, weil demnach der in Eusebs Onomastikon angeblich noch richtig lokalisierte Golgota von Konstantin nach Norden verlegt worden wäre (Bid. II 78 f. 85 f)³⁶. Was den ursprünglichen Bestand des Grabes betrifft, so hat die sogenannte Engelkapelle zwar wie die Grabkammer felsigen Fußboden, dort befand sich aber wohl keine eigentliche Vorkammer, sondern nur ein nach Osten hin offener, aus dem Felsen geschlagener Vorhof mit niedrigem Eingang zur Grabkammer und ohne *Rundstein*. Die aus dem Felsen geschlagene Grabkammer, von der wohl noch der untere Teil in erheblichem Umfang erhalten ist, enthielt nach Norden hin eine Grabnische, deren Decke mutmaßlich flach war (also kein Arkosol³⁷; zum Sprachgebrauch siehe Bid. II 138 Anm. 42). Weitere Vermutungen, die Biddle über das Innere der Grabkammer anstellt, werden bei der Restauration zu überprüfen sein (Bid. II 127–140).

Biddle spricht stets von Grabbank, gibt aber keinen Hinweis, ob sich unter der Verkleidung der nördlichen Grabnische nicht doch ein Trograb verbergen könnte, wie es die Sindonologie annehmen läßt. In diesem Sinne spricht Bonifatius von Ragusa i. J. 1555 von der freigelegten Grablege, »in der der Menschensohn drei Tage lang geruht hat« (*in quo ...* heißt nicht »an der« Bid. II 120, übernommen von Krü. 165). Es kann zu Recht nicht erwiesen werden, daß Melito von Sardes den Golgota und das Hl. Grab aufgesucht und gesehen hat (Bid. II 75 Anm. 27), auch wenn diese noch von Tempeln überbauten Orte zweifellos annähernd lokalisiert waren (siehe oben); das *ἐν μέσῳ πόλεως* ist in diesem Zusammenhang nicht »in der Mitte der Stadt« zu übersetzen (Bid. II 75), sondern »innerhalb der Stadt«. Eus. Caes. theoph. 3,61 (GCS Eus. Caes. 3,22, 14,13 f): *ἡ πέτρα ἐν ἠπλωμένῳ χώρῳ μόνη ὄρθιος ἀνεσταμένη καὶ μόνον ἐν ἄντρον εἰσω ἐν αὐτῇ περιέχουσα* wird von Biddle »aufrecht und einsam in ebener Landschaft zu sehen, mit nur einer einzigen Höhle« übersetzt (Bid. II

³⁶ Die Taylor-Lokalisierung scheidet ferner daran, daß ihr Golgota nicht entsprechend Joh 19,41 in einem Gräberfeld liegt und zudem dort kein (Golgota-)Hügel existiert (vgl. Krü. 33 Abb. 25).

³⁷ Siehe aber Hesemann, Zeugen 249. Pilgerampullen (6. Jh.) zeigen deutlich einen Bogen über der Grablege.

83). ἡπλωμένω kommt jedoch von ἀπλόω »make single« (Liddell/Scott). Ferner sind μόνη und μόνον attributiv zu übersetzen (wie μόνος noch zwei weitere Male im Satz zuvor!). Der Sinn lautet also: »Der Felsen (der das Grab enthält) steht für sich, allein senkrecht und allein eine einzige Höhle in sich fassend.« Daraus geht lediglich hervor, daß das Hl. Grab aus dem ansonsten noch abschüssigen Felsen isoliert ist, nicht jedoch, daß es einsam auf einer weiträumigen Ebene steht; es ist sogar möglich, daß einige Stufen vom Vorhof in die Grabkammer hinabführten (siehe oben). Die georgische Überlieferung weiß von einer neuen Marmorverkleidung des Hl. Grabes i. J. 1538 (M. van Esbroeck, *le vouvent de Sainte-Croix de Jérusalem selon les sources Géorgiennes: Studi sull'Oriente Cristiano* 4,2 [Roma 2000] 139–170, hier 148; vgl. Bid. II 118). Abb. 38 Bid. II 122 ist seitenverkehrt (vgl. Bid. II 157 Abb. 55). Sprachlich ist es die Kirche *der Zoodochos Pege* (Bid. II 123) und *die Portikus* (Bid. II 127).

Walker Peter: Das Geheimnis des leeren Grabes. Ereignisse – Orte – Bedeutung, Würzburg: Echter-Verlag 2000, 207 S., ISBN 3-429-02213-4, DM 39,80. (= Wal.)

In seinem aus dem Englischen übersetzten Werk beschreibt Walker, anglikanischer Geistlicher, in einfühlsamer, erlebnishafter Weise die Passionstage unter besonderer Berücksichtigung Jerusalemer Topographie. So gewinnt der Leser – gedacht ist wohl vor allem an Jerusalembesucher – einen von historisch-kritischer Exegese unbehelligten, nicht durchgängig zwingenden³⁸, aber der evangelischen Verkündigungsbotschaft durchaus angemessenen Eindruck von den Geschehnissen der letzten Tage Jesu (Wal. 13–78). Der Hauptteil handelt über die traditionellen *loca sancta* der Auferstehungskirche und das alternative sogenannte Gartengrab (Gordon-Grab) bzw. den sogenannte Schädelhügel (Skull Hill) nördlich des Damaskustors (Wal. 81–168). Der Schlußteil geht über die Verkündigungsbotschaft der Auferstehung Jesu (Wal. 171–198).

War eine Kreuzigung außerhalb der Mauern Jerusalems ein »sehr seltenes Ereignis« (Wal. 42)? Stand Johanna mit den anderen Frauen unter dem Kreuz (Wal. 46; vgl. Lk 24,10)? War das Grab des Josef von Arimatäa ein Familiegrab (Wal. 48; dagegen Mt 27,60)? Die Evangelien sprechen nicht von einem in einer Rille laufenden Rundstein (Wal. 49; siehe Bid. II 128); Joh 20,1 weiß von einem »aus dem Grab weggenommenen« Stein. Kyrill spricht vom »vor die Tür gesetzten Stein« (cat. 13,39); erst der Pilger von Piacenza spricht von einem Mühlstein (*molaris*). Wäre vor dem Grabeingang ein Rundstein, sei er auch »sehr groß« (Mk 16,4), gewesen, so hätten sich die Frauen keine Sorge um seine Entfernung machen müssen (Mk 16,3f), denn man hätte ihn gewiß nicht fest verschlossen vorgefunden, da noch die Salbung vorgesehen war (gegen Wal. 56). Mt 28,2 sagt nicht, das Erdbeben habe das Grab »aufgebrochen« (Wal. 55). Daß das Grab am Ostermorgen wirklich leer war, geht nicht nur daraus hervor, daß auch die Gegner dies nicht bestritten (Wal. 65f), sondern auch aus der schlichten Krimifrage: Wo ist die Leiche geblieben? Wäre sie nämlich im Grab oder sonstwo gewesen, wäre seitens der Jünger nie ein Gerede von Auferstehung aufgekommen, vielmehr hätte man den Leichnam des gekreuzigten Rabbi verehrt. Wie paßt die Behauptung, das Grab

³⁸ Hypothetisch ist vor allem die Aufteilung der Akteure in die geflohene Jüngergruppe in Betanien und die in Jerusalem verbliebene Gruppe im oft bemühten Haus des Johannes alias Haus der Familie des Johannes alias Haus des Zebedäus (Wal. 31f u. ö.). Der Evangelist Johannes (= Lieblingsjünger) gilt Walker (anfangs mit Petrus) als Augenzeuge der Passion (Joh. 18,15; Wal. 29–31); vgl. H.-J. Schulz, Zeitgeschichtlich transparente Augenzeugenbürgerschaft: *Forum Katholische Theologie* 7 (1991) 95–119.

Jesu sei »von dem Augenblick an, als Maria Magdalena den Garten verlassen hatte, seltsamerweise in vollständige Vergessenheit« geraten (Wal. 78), zusammen mit dem Satz, bis zur Auffindung des Hl. Grabes i. J. 326 »war die Überlieferung über den Schauplatz der Erlösung weitergegeben worden« (Wal. 99; vgl. 162)? Den Brief Konstantins an Makarius deutet Walker unkritisch mit Eusebius auf die Auffindung des Heiligen Grabes (Wal. 96–101). Zu Wal. 111 f (Abb. 22) fehlt der Hinweis auf das Narbonner Modell. Mitnichten wetteiferte die Basilika wegen ihrer enormen Ausmaße mit der (weit größeren!) Peterskirche in Rom (Wal. 113; vgl. Krü. 58). Ist die Helenagruf (»Zisterne«) konstantinisch? Der Bordeaux-Pilger spricht jedenfalls nicht von »Zisternen« (Wal. 114 f; vgl. Krü. 92).

Walker setzt sich für eine mögliche Authentizität des Gartengrabs bzw. Schädelhügels ein. Er hält die Lage der Auferstehungskirche innerhalb Jerusalems für kein starkes Argument für die Authentizität der dortigen *loca sancta* (Wal. 118); gerade sie ist es aber, da man, obwohl die *loca* seit langem innerhalb der Stadt zu liegen gekommen waren, von der Richtigkeit ihrer Lokalisierung überzeugt war (Bid. II 79; vgl. Wal. 121. 159). Nicht erst Willibald (Wal. 119), sondern schon Melito von Sardes (2. Hälfte 2. Jh.) ist sich dieses Umstands bewußt. Er betont die Lage Golgotas »innerhalb der Stadt« (Wal. 159f); demnach müßte also schon in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts der höchstwahrscheinlich außerhalb der Dritten Mauer liegende Schädelhügel zugunsten des traditionellen Golgota aufgegeben worden sein³⁹. Zu spekulieren, Eusebius verschweige den Golgota in seiner Kaiservita, weil er seine Echtheit bezweifle (Wal. 102. 158), verbietet sich aufgrund eines Golgota-Eintrags im Onomastikon (Wal. 160). Die späte Helenalegende hat keinerlei Aussagekraft für eine Authentizität der *loca sancta*, kann also auch nicht gegen die Auferstehungskirche ins Feld geführt werden (Wal. 158).

Gartengrab und Schädelhügel sind schon deshalb obsolet, weil sie von Anfang an jederzeit von den Christen hätten verehrt werden können, aber offenbar nicht wurden (vgl. Wal. 152–154. 160). Man weiß auch nicht, wie und wann die schädelförmigen Gesichtszüge des Schädelhügels (durch Steinbrucharbeiten?) zustande kamen (Wal. 148); wenn aber nicht dieses Aussehen den Ausschlag für seine angebliche Bezeichnung als Golgota gab, sondern nur die allgemeine Form (Wal. 150), fehlt jeder plausible Anhaltspunkt für seine Authentizität. Außerdem ist der *terminus ante* für die Anlage der Gräber der Auferstehungskirche der Bau der Dritten Mauer i. J. 41, insofern innerhalb einer Stadt keine neuen bzw. belegten Gräber mehr zulässig waren⁴⁰; für das Gartengrab aber läßt sich eine Anlage zur Zeit Jesu, wie von Joh 19,41 gefordert, nicht annähernd wahrscheinlich machen (vgl. Wal. 154–157). Walker bemüht vergebens eine Variante von Joh 19,41, die vom »leeren« statt vom »neuen« Grab spricht (Wal. 157); denn Josef von Arimatäa hat das Grab Jesu »für sich selbst in den Felsen hauen lassen« (Mt 27,60), und deshalb war es in jedem Fall ein neues Grab. Gartengrab und Schädelhügel können nicht annähernd die historischen und archäologischen Argumente der Auferstehungskirche aufwiegen. Für das Gartengrab

³⁹ Insofern irrt Wal. 147, wenn er meint, die Debatte um den Verlauf der Dritten Mauer sei für das Gartengrab ohne Bedeutung. Schwach argumentiert Wal. 162 gegen Melito.

⁴⁰ Kroll 378.

genügt es, J. Murphy-O'Connor zu zitieren, wonach »keine Chance besteht, daß es sich tatsächlich um die Stelle handelt, an der Christus begraben wurde« (bei Bid. I 66)⁴¹. Das erhellt schon aus den Dutzenden von Alternativvorschlägen seit dem 19. Jahrhundert. Da bleibt dann für Walker nur noch, sei es die exotische Lokalisierung Golgotas auf dem Ölberg (!) zu widerlegen, um demgegenüber die größere Plausibilität des Schädelhügels zu entdecken (Wal. 140–145), sei es die einsame Taylor-These zu würdigen, um den traditionellen Golgota das Fürchten zu lehren (Wal. 167). Verfolgt man die Anstrengungen der Vergangenheit, die Authentizität von Gartengrab und Schädelhügel zu retten (z. B. Wal. 153f), spricht am Ende für die Seriösität ihrer Anhänger, daß keine Fälschungen ruchbar wurden.

⁴¹ Ähnlich Kuhn, Kreuz 716.

De obligatione providendi ut audiantur confessiones

Kanonistisch-pastorale Anmerkungen zur Beichtpraxis¹

Von Wolfgang F. Rothe, Rom

Im Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* hat Papst Johannes Paul II. die gesamte Kirche zum Abschluß des Heiligen Jahres 2000 ermuntert, aus der Feier des Großen Jubiläums der Menschwerdung des Erlösers »neuen Schwung für ihren geistlichen und pastoralen Einsatz«² zu gewinnen. Zu Beginn des dritten Jahrtausends liege ein »Werk der pastoralen Wiederbelebung«³ vor ihr, dem es sich ebenso mutig wie vertrauensvoll zu stellen gelte.

Wenn er daran anknüpfend auf »einige pastorale Prioritäten«⁴ näher eingeht, mißt er unter diesen – ein zentrales Anliegen seiner gesamten bisherigen Lehrverkündigung aufgreifend – dem Sakrament der Versöhnung einen offenkundig herausragenden Stellenwert zu. Bereits im postsynodalen Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* hatte der Papst in Übereinstimmung mit den Vätern der Bischofssynode des Jahres 1984 ebenso unverblümt wie sorgenvoll festgestellt: »Das Bußsakrament befindet sich in einer Krise.«⁵ Im Blick auf die gegenwärtige Situation sieht der Nachfolger Petri keinen Anlaß zu einer Korrektur dieser Einschätzung: »Die Gründe, die an der Wurzel liegen, sind in dieser kurzen Zeitspanne nicht geschwunden«⁶.

Vor diesem Hintergrund bittet Papst Johannes Paul II. »um einen neuen pastoralen Mut, damit die tägliche Pädagogik der christlichen Gemeinden überzeugend und wirksam die Praxis des Sakramentes der Versöhnung vorzulegen vermag«⁷. Die Priester als Verwalter und Spender dieses Sakraments ruft er in diesem Zusammenhang dazu auf, »mehr Vertrauen, mehr Phantasie und einen längeren Atem zu haben, um das Bußsakrament in der Verkündigung vorzulegen und seine Wertschätzung zu fördern. Wir dürfen, liebe Brüder im Priesteramt, vor zeitbedingten Krisen nicht resignieren!«⁸

¹ Vorliegender Beitrag greift eine Anregung von Prof. Dr. Antonio S. Sánchez-Gil auf und gibt die erweiterte Fassung einer im WS 2000/01 an der *Pontificia Università della Santa Croce* in Rom im Fach *Disciplina canonica del »munus sanctificandi«* vorgelegten Arbeit wieder.

² Papst Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* zum Abschluß des Großen Jubiläums 2000 (6. Januar 2001), Nr. 3.

³ Ebd., Nr. 29.

⁴ Ebd.; vgl. Papst Johannes Paul II.: Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2001, Nr. 4–5 und 12–16.

⁵ Ders.: Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* im Anschluß an die Bischofssynode über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute (2. Dezember 1984), in: AAS 77 (1985), 185–275, Nr. 28.

⁶ *Novo millennio ineunte*, Nr. 37; vgl. Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2001, Nr. 5.

⁷ *Novo millennio ineunte*, Nr. 37.

⁸ Ebd.

Voraussetzung dafür, daß das genannte »Werk der pastoralen Wiederbelebung« Erfolg zeitigen kann, ist die Bereitschaft der geistlichen Amtsträger ebenso wie der Gläubigen zum Beschreiten auch bislang ungewohnter und ungewöhnlicher Wege. Ungewohnt in diesem Zusammenhang mag beispielsweise der Blick auf die kirchliche Rechtsordnung erscheinen – ungewohnt deshalb, weil bezüglich pastoraler Innovationen von dieser Seite her gewöhnlich eher Beschränkung und Verbot erwartet wird als Ermutigung und Anregung. Daß letzteres durchaus auch der Fall sein kann, läßt sich kaum deutlicher als am Beispiel des Bußsakraments und dessen gegenwärtiger Krise aufzeigen, zu deren Überwindung gerade die Kanonistik eine Reihe bedenkenswerter Impulse anzubieten hat.

Wenn die nachfolgenden Ausführungen in besonderer Weise auf die Situation im deutschsprachigen Raum Bezug nehmen, ist damit nichts weniger als die Absicht verbunden, die gegenwärtige Krise des Bußsakraments als ein lediglich regional begrenztes Phänomen erscheinen zu lassen. Papst Johannes Paul II. hat jedoch eigens darauf aufmerksam gemacht, daß das Ausmaß jener Krise »in einigen Gebieten der Welt«⁹ besonders deutlich zu Tage trete. Daß er die Situation im deutschsprachigen Raum hierbei nicht zumindest mit im Blick gehabt habe, wird niemand ernstlich bestreiten wollen.

Bereits in seinem Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* hatte der Nachfolger Petri im Hinblick auf das Bußsakrament und dessen Krise dazu aufgerufen, »den häufigen Empfang dieses Sakramentes bei den Gläubigen mit allen Kräften zu fördern, alle möglichen und geeigneten Mittel einzusetzen sowie alle Wege zu versuchen, um unsere Brüder wieder in größerer Zahl zu der ›uns gewährten Gnade‹ hinzuführen, die uns durch das Bußsakrament zur Versöhnung jedes einzelnen und der ganzen Welt mit Gott in Christus vermittelt wird.«¹⁰ Inwieweit zur Bewältigung dieser großen Herausforderung nicht zuletzt auch die Kanonistik ihren Beitrag zu leisten vermag, soll in den folgenden Ausführungen anhand einiger konkreter Erwägungen und Vorschläge deutlich gemacht werden.¹¹

1. Zur Bedeutung des Bußsakraments für die *salus animarum*

Hinsichtlich des Bußsakramentes korrespondiert das Grundrecht der Gläubigen, »aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sa-

⁹ Ebd.

¹⁰ *Reconciliatio et Paenitentia*, Nr. 31; vgl. Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2001, Nr. 12–14.

¹¹ Vgl. hierzu und zum folgenden Weigand, Rudolf: Das Bußsakrament, in: Listl, Joseph/Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 841–856; De Paolis, Velasio: Il sacramento della penitenza, in: Longhitano, Adolfo u. a. (Hg.): I sacramenti della Chiesa, Bologna 1989, 163–237; Stetson, William H./Loza, Fernando: Del sacramento de la penitencia, in: Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra (Hg.): Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, unter Koordination und Leitung von Marzoa, Angel/Miras, Jorge/Rodríguez-Ocana, Band III/1, Zweite Auflage, Pamplona 1997, 755–843.

kramenten, Hilfe von den geistlichen Hirten zu empfangen« (can. 213 CIC) mit der Verpflichtung eines jeden, »dem von Amts wegen die Seelsorge aufgetragen ist, zur Vorsorge dafür (...), daß die Beichten der ihm anvertrauten Gläubigen gehört werden« (can. 986 CIC).

Voraussetzung und Grundlage dieser und aller anderen das Bußsakrament betreffenden Bestimmungen ist die in can. 960 CIC formulierte Grundnorm, in der es heißt: »Das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution bilden den einzigen ordentlichen Weg, auf dem ein Gläubiger, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, mit Gott und der Kirche versöhnt wird.«¹² Daraus folgt die Verpflichtung, »alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden, deren er sich nach einer sorgfältigen Gewissenserforschung bewußt ist, nach Zahl und Art zu bekennen, sofern sie noch nicht durch die Schlüsselgewalt der Kirche direkt nachgelassen sind und er sich ihrer noch nicht in einem persönlichen Bekenntnis angeklagt hat« (can. 988 § 2 CIC).

Alle weiteren Wege, auf denen die Vergebung schwerer Sünden erlangt werden kann (Generalabsolution und vollkommene Reue), haben stets außerordentlichen Charakter, d. h. sie können unter bestimmten Bedingungen die gleiche Wirkung hervorbringen, die sakramentale Einzelbeichte jedoch niemals generell ersetzen.¹³ Zur Gültigkeit der genannten außerordentlichen Wege ist es unbedingt erforderlich, daß sich der Gläubige, der sie zu beschreiten beabsichtigt, über die erforderlichen Bedingungen hinaus – »physische oder moralische Unmöglichkeit« (can. 960 CIC) bzw. »Todesgefahr« (can. 961 § 1, 1° CIC) oder »schwere Notlage« (can. 961 § 1, 2° CIC, vgl. can. 961 § 2 CIC) – »seiner schweren Sünden, die er gegenwärtig nicht auf diese Weise bekennen kann, zu gebotener Zeit einzeln zu beichten« (can. 962 CIC) vornimmt.

Insofern die Beichte den einzigen ordentlichen Weg darstellt, von schwerer Schuld befreit zu werden und die verlorene Taufgnade wiederzuerlangen, ist es nicht verfehlt, sie als zum Heil notwendig zu betrachten.¹⁴ In der gesamten Beichtpastoral geht es darum um weit mehr als nur um eine wenn auch noch so lobenswerte Frömmigkeitsübung – es geht um eine der kostbarsten Früchte des Heilswerks Christi überhaupt.¹⁵

Eine der kirchlichen Rechtsordnung gemäße Beichtpastoral beginnt darum bereits mit einer Glaubensverkündigung, in der dem Sakrament der Buße und Versöhnung

¹² Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1497: »Die individuelle, vollständige Beichte der schweren Sünden und die darauffolgende Lossprechung ist das einzige ordentliche Mittel zur Versöhnung mit Gott und der Kirche.«

¹³ Vgl. Weigand: Das Bußsakrament, 844; De Paolis: Il sacramento della penitenza, 178–183; Stetson: Del sacramento de la penitencia, 759–762.

¹⁴ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1446: »Christus hat das Bußsakrament für alle sündigen Glieder der Kirche eingesetzt, vor allem für jene, die nach der Taufe in schwere Sünde gefallen sind und so die Taufgnade verloren und die kirchliche Gemeinschaft verletzt haben. Ihnen bietet das Sakrament der Buße eine neue Möglichkeit, sich zu bekehren und die Gnade der Rechtfertigung wiederzuerlangen.« Vgl. auch ebd., Nr. 1129: »Die Kirche sagt, daß die Sakramente des Neuen Bundes für die Gläubigen heilsnotwendig sind.«

¹⁵ Vgl. ebd., Nr. 1421.

ein seiner Bedeutung für die *salus animarum* gebührender Stellenwert zuerkannt wird.¹⁶ In diesen Rahmen gehört unbedingt auch der nachdrückliche Hinweis auf die Verpflichtung jedes Gläubigen »nach Erreichen des Unterscheidungsalters (...), seine schweren Sünden wenigstens einmal im Jahr aufrichtig zu bekennen« (can. 989 CIC).¹⁷

Damit die Gläubigen das Bußsakrament – in gleicher Weise wie die anderen Sakramente – sowohl gültig und erlaubt als auch fruchtbar empfangen können, haben die Seelsorger darüber hinaus »die Pflicht dafür zu sorgen, daß jene, die Sakramente erbitten, auf ihren Empfang durch die erforderliche Verkündigung und katechetische Unterweisung unter Beachtung der von der zuständigen Autorität erlassenen Normen vorbereitet werden« (can. 843 § 2 CIC). Zur konkreten Vorbereitung der Gläubigen auf den Empfang des Bußsakraments gehört nicht zuletzt auch, daß diese über den Vollzug der in can. 988 § 1 CIC genannten »sorgfältigen Gewissenserforschung« sowie den zur Gültigkeit des Sakraments unbedingt erforderlichen Reueakt (can. 987 CIC) unterwiesen werden. Zur rechten Disposition und damit zum erlaubten Empfang ist darüber hinaus auf den ebenfalls in can. 987 CIC genannten »Vorsatz zur Besserung« hinzuweisen.

In allen die Glaubensverkündigung und katechetische Unterweisung hinsichtlich des Sakramentenempfangs betreffenden Fragen hat sich vor allem der Pfarrer als »der eigene Hirte der ihm übertragenen Pfarrei« (can. 519 CIC) in die Pflicht genommen zu betrachten.¹⁸ Grundsätzlich haben sich jedoch alle Priester als alleinige Spender des Bußsakraments (vgl. can. 965 CIC) und unter bestimmten Umständen sogar zu dessen Spendung von Rechts wegen verpflichtet (vgl. can. 986 § 2) nach besten Kräften darum zu bemühen, die Gläubigen zu dessen regelmäßigem und fruchtbarem Empfang anzuleiten.

Der Dienst des Beichtvaters »ist überaus groß. Er erfordert Achtung und Behutsamkeit gegenüber dem Beichtenden«¹⁹. Dies darf nicht in Vergessenheit geraten, wenn die Kirche den Priester ermahnt, »beim Beichthören dessen eingedenk zu sein, daß er in gleicher Weise die Stelle eines Richters wie die eines Arztes einnimmt« (can. 978 § 1 CIC). Auf diese Weise erinnert sie ihn daran, daß der Weg zum Empfang des Bußsakramentes für die Gläubigen in aller Regel nicht mühelos, sondern – trotz dessen rechtfertigender und heilender Wirkung – mit einer ähnlichen Beschwerne verbunden ist wie der Weg vor Gericht oder zu einer medizinischen Be-

¹⁶ Vgl. can. 768 § 1 CIC: »Die Verkünder des Wortes Gottes haben den Gläubigen vor allem darzulegen, was zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen zu glauben und zu tun nötig ist.« Demgegenüber haben die Gläubigen »das Recht auf eine christliche Erziehung, durch die sie in angemessener Weise (...) zur Erkenntnis der Heilsgeheimnisse und zu einem Leben danach angeleitet werden« (can. 217 CIC). Vgl. Stoffel, Oskar: Die Verkündigung in Predigt und Katechese, in: Listl, Joseph/Schmitz, Heribert: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearbeitete Auflage, Regensburg 1999, 669–677, 673; Errázuriz M., Carlos J.: Il »Munus docendi Ecclesiae«: diritti e doveri dei fedeli, Mailand 1991, 17–76.

¹⁷ Vgl. Weigand: Das Bußsakrament, 856; De Paolis, Il sacramento della penitenza, 232; Stetson: Del sacramento de la penitencia, 839f.

¹⁸ Vgl. can. 528 § 2 CIC: »Der Pfarrer hat Sorge dafür zu tragen, daß« die Gläubigen »häufig die Sakramente der heiligsten Eucharistie und der Buße empfangen«.

¹⁹ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1467.

handlung. Voraussetzung für eine fruchtbare Beicht- und Bußpraxis ist daher stets die sorgfältige Berücksichtigung der jeweiligen pastoralen Situation, damit den Gläubigen der Empfang des Bußsakramentes nicht nur in grundsätzlicher Weise angeboten, sondern auch in dessen praktischem Vollzug so mühelos und angenehm wie nur irgend möglich gemacht wird.

Die beste theoretische Unterweisung allein kann der Bedeutung des Bußsakramentes hinsichtlich der *salus animarum* ebensowenig gerecht werden wie eine noch so einfühlsame Ermunterung zu dessen regelmäßigem, häufigen und fruchtbarem Empfang. Nicht weniger wichtig ist es in diesem Zusammenhang, den Gläubigen auch die dementsprechenden Gelegenheiten zu bieten, damit sie durch »*das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution (...) den einzigen ordentlichen Weg*« auch tatsächlich beschreiten können, auf dem sie zur Versöhnung »*mit Gott und der Kirche*« (can. 960 CIC) gelangen können.²⁰

2. Zur Zeit für die Feier des Bußsakraments

Nimmt man das konkrete Angebot an Beichtgelegenheiten zum Ausgangspunkt der Betrachtung, könnte auf den ersten Blick durchaus der Eindruck entstehen, im deutschsprachigen Raum stünde hinsichtlich des Bußsakramentes alles zum Besten. Finden sich doch, was die konkreten Möglichkeiten zum Empfang der Beichte angeht, in den pfarrlichen Schaukästen oder Mitteilungsblättern immer häufiger Angaben wie: »*nach Vereinbarung*«, »*nach telefonischer oder persönlicher Absprache*«, bisweilen sogar schlichtweg »*immer*«.

So generös derartig allgemein gehaltene Bereitschaftserklärungen auf den ersten Blick auch erscheinen mögen – in Wirklichkeit täuschen sie nur allzu leicht darüber hinweg, daß ein Priester häufig nur mehr im Ausnahmefall zu vorher festgesetzten und den Gläubigen bekanntgegebenen Zeiten im Beichtstuhl anzutreffen ist.

Can. 986 § 1 CIC dagegen verpflichtet jeden, »*dem von Amts wegen die Seelsorge aufgetragen ist (...), zur Vorsorge dafür*«, daß den Gläubigen ausdrücklich »*an festgesetzten Tagen und Stunden, die ihnen genehm sind*«, Gelegenheit geboten wird, »*zu einer persönlichen Beichte zu kommen*«. ²¹ Hintergrund dieser Bestimmung ist wiederum zunächst das Grundrecht jedes Gläubigen, an den geistlichen Gütern der Kirche Anteil zu erhalten (vgl. can. 213 CIC) sowie die Verpflichtung, alle schweren Sünden, deren man sich nach der Taufe bewußt wird, in einer persönlichen Beichte zu bekennen (vgl. cann. 988 und 989 CIC).

²⁰ Vgl. Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2001, Nr. 12: »*Die Krise des Sakraments der Versöhnung, auf die ich zuvor hingewiesen habe, hängt von mannigfachen Faktoren ab (...); doch wir müssen vielleicht zugeben, daß sich manchmal auch ein gewisses Nachlassen unserer Begeisterung oder unserer Verfügbarkeit bei der Ausübung dieses anspruchsvollen und schwierigen Dienstes zum Schaden des Sakraments ausgewirkt haben mag.*«

²¹ Vgl. Weigand: Das Bußsakrament, 850; De Paolis: Il sacramento della penitenza, 226f.; Loza: Del sacramento de la penitencia, 830f.

Aufgrund der unverzichtbaren und unersetzlichen, ja heilsnotwendigen Bedeutung des Bußsakraments hebt can. 986 § 1 CIC nicht allein auf die prinzipielle Möglichkeit zum Empfang des Bußsakraments ab, sondern verpflichtet sogar dazu, die jeweiligen konkreten Lebensumstände bzw. die Annehmlichkeit der betroffenen Gläubigen zu berücksichtigen.²² Ganz in diesem Sinn hatte bereits der Erlaß der Kongregation für die Glaubenslehre *Sacramentum Paenitentiae* die Sorge dafür angemahnt, daß die Gläubigen »der Verpflichtung einer persönlichen Beichte leicht nachkommen können«.²³ Denn insofern es hier um die *salus animarum* geht, dürfen die geistlichen Amtsträger die Sakramente nicht nur »denen nicht verweigern, die gelegen darum bitten, in rechter Weise disponiert und rechtlich an ihrem Empfang nicht gehindert sind« (can. 843 § 1 CIC); sie haben darüber hinaus den Zugang zu ihnen unter Berücksichtigung der konkreten pastoralen Situation in großzügiger und selbstloser Weise zu ermöglichen.

Hinsichtlich Häufigkeit und Dauer der an jenen »festgesetzten Tagen und Stunden« anzubietenden Beichtgelegenheit macht der CIC keine näheren Angaben. Um der Bedeutung des Bußsakraments willen wäre es aber sicher angebracht, den hierbei anzulegenden Maßstab nicht nur auf ein nötiges Minimum zu beschränken. In diesem Zusammenhang sei jene vielfach bewährte und für Priester wie Gläubige gleichermaßen zweckdienliche Praxis in Erinnerung gerufen, für eine gewisse Zeitspanne vor, mitunter auch nach den (täglichen) Gottesdiensten Beichtgelegenheit anzubieten.

Ein weiterer Grund, warum der Priester zu »festgesetzten Tagen und Stunden« im Beichtstuhl präsent sein soll, besteht im Respekt gegenüber der Person des Pönitenten und dessen eventuellem Bedürfnis nach Wahrung seiner Anonymität. Aufgrund des wesentlich kirchlichen und damit in gewisser Weise öffentlichen Charakters jeder Sakramentenspendung (vgl. can. 837 § 1 und 840 CIC) kann diesbezüglich zwar kein explizites Recht beansprucht werden, doch besteht umgekehrt ebensowenig eine wie auch immer begründete Verpflichtung, sich dem Priester anlässlich der Beichte persönlich zu erkennen geben zu müssen. Dies gilt um so mehr, als – vom Sonderfall der Ehe einmal abgesehen – die Beichte das einzige Sakrament darstellt, zu dessen gültigem Vollzug die positiven und darüber hinaus auch noch zutiefst persönlichen Akte des Empfängers (Reue und Bekenntnis) in gleichem Maß beitragen wie der des Spenders (Absolution). Als Regelfall sollte daher gelten, daß jedem Gläubigen, der das Bußsakrament im Schutz der Anonymität zu empfangen wünscht, die Möglichkeit hierzu auch tatsächlich offensteht.

Desgleichen sollte der Pönitent vor dem Eindruck bewahrt bleiben, als Bittsteller gegenüber dem Priester auftreten zu müssen. Diesen zunächst von Angesicht zu Angesicht um die Ablegung der Beichte bitten zu müssen, mag schon für so manchen bußfertigen Sünder Grund genug gewesen sein, auf die Umsetzung seines Vorhabens

²² Wenn in can. 986 § 1 CIC von »festgesetzten Tagen und Stunden, die ihnen genehm sind« (*»diebus ac horis in eorum commodum statutis«*) die Rede ist, sind hierbei nicht die Priester, sondern im strengen Sinn ausschließlich die Gläubigen in den Blick genommen.

²³ Kongregation für die Glaubenslehre, Erlaß *Sacramentum Paenitentiae* (16. Juni 1972), in: AAS 64 (1972), 510–514, Nr. IX.

letztendlich zu verzichten. Von einem Gebot pastoraler Klugheit zu sprechen, ist in diesem Zusammenhang sicher nicht verfehlt.

Aus dem gleichen Grund dürfte es nach wie vor angebracht sein, den Gläubigen in regelmäßigen Abständen bzw. zu besonderen Anlässen (etwa vor höheren Feiertagen) den Empfang des Bußsakraments bei einem auswärtigen Geistlichen zu ermöglichen. Aus seelsorglicher Hinsicht heraus wäre es als unverantwortlich zu betrachten, wenn auch nur einem einzigen Gläubigen die Gnade des Bußsakraments vorenthalten bliebe, weil diesen lediglich seine natürliche Scheu, sich einem ihm persönlich bekannten Beichtvater anzuvertrauen, vom Weg in den Beichtstuhl abhielte.

Aufgrund des bisher Ausgeführten wird man schließen dürfen, daß die oben beschriebene Praxis genereller Beichtgelegenheit (*»nach Vereinbarung«* o.ä.) allem Anschein und guten Willen zum Trotz nicht geeignet ist, dem in can. 986 § 1 CIC formulierten Recht der Gläubigen nach festgesetzten, bekanntgegebenen und ihnen genehmen Zeiten zum Empfang des Bußsakraments Genüge zu tun.

Dies gilt um so mehr, als die genannte Praxis nichts anderes tut, als einer ohnehin gegebenen Selbstverständlichkeit Ausdruck zu verleihen, denn *»in einer dringenden Notlage ist jeder Beichtvater verpflichtet, die Beichten von Gläubigen entgegenzunehmen«* (can. 986 § 2 CIC)²⁴. Ebenso wenig wie die Festsetzung und Bekanntgabe spezieller Beichtgelegenheiten die generelle Verpflichtung des Priesters zur Spendung des Bußsakraments außer Kraft setzen kann, vermag umgekehrt der Hinweis auf dessen generelle Bereitschaft von der Verpflichtung zum entsprechenden Angebot spezieller Beichtzeiten zu entbinden.

Auch wenn der kirchliche Gesetzgeber den Gläubigen um der *salus animarum* willen sehr weitgehende Rechte hinsichtlich des Sakramentenempfangs eingeräumt hat, gelten diese nicht schlichtweg unbeschränkt. Gerade hinsichtlich des Bußsakraments kann es nämlich immer wieder vorkommen, daß Nachsicht und Geduld des Beichtvaters harter Probe unterzogen werden. Keineswegs ist er daher Formen von Willkür und Übertreibung sowie krankhaftem Verhalten gegenüber wehrlos ausgeliefert. In can. 986 § 1 CIC ist konkret von der Vorsorge zum Abnehmen der Beichte hinsichtlich derjenigen die Rede, *»die in vernünftiger Weise darum bitten«*. Ähnlich spricht can. 843 § 1 CIC davon, daß die Sakramente denen nicht verweigert werden dürfen, *»die gelegen darum bitten«*. Durch diese Einschränkungen wird dem Priester gegenüber dem Recht der Gläubigen auf Teilhabe an den geistlichen Gütern der Kirche durchaus ein gewisser Spielraum zum Schutz seiner eigenen Persönlichkeit und Privatsphäre sowie zur Wahrung der Würde seines Amtes und des Sakramentes als solchem eingeräumt.

Als Hauptargument gegen die Einführung fester Beichtgelegenheiten, in denen der Priester unabhängig davon, ob bzw. wieviel Gläubige zum Empfang des Bußsa-

²⁴ *»In Todesgefahr«* ist darüber hinaus sogar *»jeder Priester«* von dieser Verpflichtung betroffen (can. 986 § 2 CIC), selbst der mit einer Kirchenstrafe belegte oder aus dem Klerikerstand entlassene. In diesem Fall nämlich gewährt die Kirche automatisch jedem, der die Priesterweihe empfangen hat, die Fakultät zur gültigen und erlaubten Spendung des Bußsakraments (vgl. cann. 976 und 1335 CIC). Grund dafür ist wiederum die *salus animarum*, die *»in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muß«* (can. 1752 CIC).

kramentes tatsächlich herantreten, eine bestimmte Zeitspanne im Beichtstuhl verbringt, wird gelegentlich die hier mögliche Zeitersparnis ins Feld geführt, die wiederum – und zwar aus durchaus guter Absicht – anderen pastoralen bzw. pfarrlichen Aktivitäten zugute kommen könnte. Angesichts des immer stärker spürbaren Priestermangels bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der gegenwärtigen pfarrlichen Strukturen scheint diesem Argument zusätzliches Gewicht zuzukommen.

Demgegenüber ist jedoch zu betonen, daß die im Beichtstuhl verbrachte Zeit niemals als verloren anzusehen ist – nicht einmal dann, wenn sie von keinem einzigen Gläubigen zur Beichte genutzt würde. Denn »die Priester sollen die Gläubigen ermutigen, das Bußsakrament zu empfangen, und ihre Bereitschaft zeigen, dieses Sakrament zu spenden«²⁵. In diesem Sinn kommt dem unscheinbaren Dienst des Beichtvaters ganz im Gegenteil sogar eine enorme pastorale Bedeutung zu: Seine stille Anwesenheit im Beichtstuhl stellt sowohl einen nachdrücklichen Hinweis auf die unverzichtbare, heilsnotwendige Bedeutung des Sakraments der Versöhnung dar als auch eine beharrliche Einladung zu dessen Empfang.²⁶

Nicht allein »wenn der Priester das Bußsakrament spendet, versieht er den Dienst des Guten Hirten, der nach dem verlorenen Schaf sucht«²⁷, sondern auch schon durch seine erkennbar erwartungsvolle Bereitschaft dazu. Durch den Dienst im Beichtstuhl ist er beides zugleich: »Zeichen und Werkzeug der barmherzigen Liebe Gottes zum Sünder«²⁸.

3. Zum Ort für die Feier des Bußsakraments

»Die liturgischen Handlungen sind nicht private Handlungen, sondern Feiern der Kirche selbst«; sie »gehen daher den ganzen Leib der Kirche an, stellen ihn dar und erfüllen ihn« (can. 837 § 1). Als »Handlungen Christi und der Kirche« gilt dies in herausragender Weise für die Sakramente des Neuen Bundes, denn diese tragen »in sehr hohem Maße dazu bei, daß die kirchliche Gemeinschaft herbeigeführt, gestärkt und dargestellt wird« (can. 840 CIC).

»Wie alle Sakramente ist die Buße eine liturgische Handlung.«²⁹ Vor diesem Hintergrund bestimmt can. 964 § 1 CIC hinsichtlich dessen Feier: »Der für die Entgegennahme sakramentaler Beichten eigene Ort ist eine Kirche oder Kapelle.«

Neben dem kirchlich-liturgischen Charakter ist der Beichte jedoch auch eine besondere persönlich-vertrauliche Prägung zu eigen. Aus diesem Grund bestätigt can. 964 § 2 CIC den aus der jahrhundertelangen Erfahrung der Kirche hervorgegangenen

²⁵ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1464.

²⁶ Vgl. Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2001, Nr. 12.

²⁷ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1465.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., Nr. 1480.

Brauch, die Feier des Bußsakraments an einem eigens dazu eingerichteten und entsprechend ausgestatteten Ort zu vollziehen: dem Beichtstuhl.³⁰

Daß es sich bei den genannten Bestimmungen bezüglich des der Feier des Bußsakraments eigenen Ortes um Normen zwar grundsätzlicher, nicht jedoch unbedingt absolute Geltung beanspruchender Natur handelt, kommt in can. 964 § 3 CIC zum Ausdruck, wenn es dort heißt: »Außerhalb des Beichtstuhls dürfen Beichten nur aus gerechtem Grund entgegengenommen werden.«

Ein solchermaßen gerechter Grund zur Spendung des Bußsakraments außerhalb des Beichtstuhls kann zum einen durch besondere äußerliche bzw. praktische Gegebenheiten gegeben sein, beispielsweise wenn sich während einer Wallfahrt unterwegs kein Gotteshaus mit entsprechender Ausstattung in erreichbarer Nähe befindet.

Zum anderen dürfte als in diesem Sinn gerechter Grund auch bereits ein dementsprechender Wunsch des Pönitenten genügen. So kommt es durchaus vor, daß einzelne Gläubige im Hinblick auf den Vollzug des Bußsakramentes das direkte Gegenüber des Priesters aufgrund persönlicher Beweggründe als angenehm und hilfreich empfinden. Zu diesem Zweck stehen in vielen Kirchen oder Pfarrhäusern eigene Beichtzimmer zur Verfügung. Auch wenn sie von einer Kirche oder Kapelle getrennt sind, sollten diese – um der Intention des kirchlichen Gesetzgebers möglichst nahezukommen – einen sakralen Charakter erkennen lassen und von bloßen Besprechungsräumen unterschieden sein.

Im konkreten Fall obliegt es der Klugheit und Verantwortung des Beichtvaters, darüber zu befinden, inwieweit der Wunsch des Pönitenten nach Empfang des Bußsakraments außerhalb des Beichtstuhls gerechtfertigt und seine Motive legitim und vernünftig sind. Can. 964 § 3 CIC bietet jedenfalls keinerlei Grundlage dafür, von einem diesbezüglichen Recht der Gläubigen zu sprechen. Von dringender Notlage und Todesgefahr abgesehen (vgl. can. 986 § 2 CIC) ist kein Priester verpflichtet, das Bußsakrament aufgrund einer entsprechenden Bitte oder gar Forderung des Pönitenten außerhalb des Beichtstuhls zu spenden.³¹

Die Grenze, was als gerechter Grund im Sinne von can. 964 § 3 CIC geltend gemacht werden kann oder nicht, sollte im Hinblick auf die *salus animarum* allerdings nicht zu eng gezogen werden.³² Die geistlichen Amtsträger haben stets das fundamentale Recht der Gläubigen zu respektieren, innerhalb der vom Recht gesetzten Grenzen an den geistlichen Gütern der Kirche Anteil zu erlangen (vgl. can. 213

³⁰ Der CIC unterscheidet zwischen Ort (can. 964 § 1 CIC) und »Sitz« (can. 964 § 2 CIC) für die Entgegennahme sakramentaler Beichten. Während unter Ort (*locus*) der vom liturgischen Vollzug her definierte Raum verstanden wird, ist mit »Sitz« (*sedes*) der Beichtstuhl im eigentlichen Sinn gemeint. Allein letzterer ist im Hinblick auf die Beichtpastoral Gegenstand der vorliegenden Ausführungen. Vgl. Schick, Ludwig: »Außerhalb des Beichtstuhls dürfen Beichten nur aus gerechtem Grund entgegengenommen werden« (can. 964 § 3) – Kanonistisch-pastorale Überlegungen zum Beichtort, in: Aymans, Winfried/Geringer, Karl-Theodor: Iuri Canonico Promovendo, Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag, Regensburg 1994, 207–226

³¹ Dies bestätigt die Antwort des Päpstlichen Rates für die Interpretation von Gesetzestexten vom 7. Juli 1998 zu can. 964 § 2 CIC, in: AAS 90 (1998), 711; vgl. hierzu Sánchez-Gil, Antonio: Il ministro della Penitenza e la sede confessionale, in: Ius Ecclesiae 11 (1999), 285–297.

³² Vgl. Weigand: Bußsakrament, 847, Anm. 32.

CIC).³³ Gerade im Hinblick auf die geistlichen Güter der Kirche sollte demzufolge – ohne der Willkür Vorschub zu leisten – gewissenhaft dafür Sorge getragen werden, daß den Gläubigen der Zugang zu den Sakramenten nicht in unnötiger Weise erschwert oder im konkreten Einzelfall sogar verunmöglicht wird.

In diesem Zusammenhang ist andererseits darauf zu achten, daß die Ausnahme stets als solche erkenntlich bleibt und nicht zur Regel wird. Die Beichte ist mehr als nur ein persönliches Gespräch oder eine wie auch immer motivierte Aussprache.³⁴ Die Spendung des Bußsakraments generell nur in Beichtzimmer oder Ausspracheraum anzubieten, muß daher als dem kirchlichen Recht ebenso wie der Natur des Bußsakraments widersprechend betrachtet werden.

Was das äußere Erscheinungsbild und die Verwendung der zumindest in all jenen Gotteshäusern einzurichtenden Beichtstühle angeht, wo das Bußsakrament regulär und regelmäßig gespendet wird³⁵, »sind von der Bischofskonferenz Normen zu erlassen; dabei ist jedoch sicherzustellen, daß sich immer an offen zugänglichem Ort Beichtstühle befinden, die mit einem festen Gitter zwischen Pönitent und Beichtvater versehen sind, damit die Gläubigen, die dies wünschen, frei davon Gebrauch machen können« (can. 964 § 2 CIC).

Um dem legitimen Bedürfnis des Pönitenten nach Wahrung seiner Anonymität Rechnung zu tragen, bietet eine gewisse räumliche Geschlossenheit des Beichtstuhls die zweifellos beste Voraussetzung. Darüber hinaus dient die Bestimmung, daß sich zwischen Spender und Empfänger des Bußsakraments zumindest ein festes Gitter befinden muß, auch dem Schutz der personalen Würde beider und ist die beste praktische Vorbeugung gegen jede Gefahr, ja selbst jeden Verdacht einer möglichen Überschreitung der in diesem Rahmen unerläßlichen und strikt zu wahrenden zwischenmenschlichen Distanz. Vor allem der Beichtvater sollte sich dieser Vorsorgemaßnahme um so dankbarer bewußt sein, als er sich im Fall einer diesbezüglichen Anschuldigung – durch das Beichtgeheimnis gebunden (vgl. can. 983 CIC) – praktisch kaum zur Wehr setzen könnte.³⁶

Vor dem Hintergrund des überaus drängenden Anliegens, wieder mehr Gläubige zu einer regelmäßigen Beichtpraxis hinzuführen, kommt den von der kanonischen Rechtsordnung aufgestellten Normen betreffend des der Feier des Bußsakraments

³³ Insofern die Bestimmungen des can. 964 CIC über die Verwendung des Beichtstuhls dieses Grundrecht einschränken, unterliegen sie – gemäß can. 18 CIC – enger Auslegung.

³⁴ Vgl. Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2001, Nr. 13.

³⁵ Dies gilt sowohl für alle Pfarrkirchen, in denen der Pfarrer »die Gläubigen durch eine ehrfürchtige Feier der Sakramente zu weiden« und zu deren Empfang hinzuführen hat (can. 528 § 2 CIC), als auch für andere Kirchen, an denen jemandem »von Amts wegen die Seelsorge aufgetragen ist« und der darum »zur Vorsorge dafür verpflichtet« ist, »daß die Beichten der ihm anvertrauten Gläubigen gehört werden« (can. 986 § 1 CIC). Nicht zuletzt sind in diesem Zusammenhang auch die Heiligtümer bzw. Wallfahrtskirchen zu nennen, in denen »den Gläubigen reichlicher die Heilmittel anzubieten« sind, darunter an hervorragender Stelle das Bußsakrament (can. 1234 § 1 CIC).

³⁶ Der kirchliche Gesetzgeber weiß aus Erfahrung, daß derartige Vorfälle nicht auszuschließen sind. Dies bestätigt in anderem Kontext can. 982 CIC, wo ganz unverhohlen gegen eine mögliche fälschliche Beschuldigung des Beichtvaters hinsichtlich einer »im Zusammenhang mit der Beichte geschehenen Verführung zu einer Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs« Vorsorge getroffen ist.

angemessenen Ortes, das heißt in diesem Zusammenhang des Beichtstuhls, eine nicht unbedeutende pastorale Bedeutung zu. Ein erneuter Zugang dürfte jenen Gläubigen, die sich dem Sakrament der Versöhnung entfremdet oder dessen befreiende Wirkung nie wirklich kennengelernt haben, um so leichter fallen, als sie ihrem natürlichen, menschlichen Empfinden Rechnung getragen finden. In aller Regel wird man davon ausgehen können, daß ein verlässliches Maß an Diskretion nicht nur durch die priesterliche Schweigepflicht, sondern auch durch die äußeren Gegebenheiten der Beichtspendung von den Gläubigen nicht nur als wünschenswert, sondern als geradezu notwendig angesehen wird.³⁷

4. Zur liturgischen Form des Bußsakraments

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte als eine der Regeln für die Erneuerung der Liturgie deren gemeinschaftlichen Charakter hervorgehoben. »Ihre Feier in Gemeinschaft« sei »– im Rahmen des Möglichen – der vom einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen«³⁸. Obwohl vom Konzil selbst hinsichtlich »Ritus und Formeln des Bußsakramentes« nicht mehr bestimmt wurde, als daß diese revidiert werden sollen, damit »sie Natur und Wirkung des Sakramentes besser ausdrücken«³⁹, gab es in den darauffolgenden Jahren vielfältige pastorale Bemühungen, die gemeinschaftlich-kirchliche Dimension auch in der liturgischen Gestalt der Beichte deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Obwohl der kirchlichen Ordnung zuwiderlaufend, bestand einer der dabei nicht selten beschrittenen Wege im praktischen Ersatz der Einzelbeichte durch die sakramentale Generalabsolution.

Aufgrund dieser Entwicklung sah sich die Kongregation für die Glaubenslehre zur Veröffentlichung einiger seelsorglicher Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution veranlaßt⁴⁰, die später fast unverändert in den CIC übernommen wurden.⁴¹ Auf der Grundlage von can. 960 CIC, in dem die sakramentale Einzelbeichte als der einzige ordentliche Weg zur Versöhnung mit Gott und der Kirche festgeschrieben wird, bestimmt der darauffolgende Kanon, daß die Generalabsolution nur unter zwei Bedingungen rechtmäßig erteilt werden kann: zum einen »wenn Todesgefahr besteht« und nicht genug Zeit ist, um »die Bekenntnisse der einzelnen Pönitenten zu hören« (can. 961 § 1, 1° CIC), und zum anderen »wenn eine schwere Notlage besteht«, d. h. wenn »die Pönitenten ohne eigene Schuld gezwungen wären, die

³⁷ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1447. Hier wird im historischen Rückblick daran erinnert, daß das Bußsakrament – nachdem es in den ersten Jahrhunderten weitgehend »öffentlich« vollzogen wurde – überhaupt erst durch die Entwicklung hin zur Einzelbeichte, also den Vollzug »auf geheime Weise zwischen dem Pönitenten und dem Priester«, die ihm angemessene Bedeutung im Leben der Kirche erlangen konnte.

³⁸ Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: AAS 56 (1966), 97–138, Nr. 27.

³⁹ Ebd., Nr. 72.

⁴⁰ Hierbei handelt es sich um den bereits zitierten Erlaß *Sacramentum Paenitentiae*.

⁴¹ Vgl. Weigand: Das Bußsakrament, 844–846; Stetson: Del sacramento de la penitencia, 764–767.

sakramentale Gnade oder die heilige Kommunion längere Zeit zu entbehren« (can. 961 § 1, 2° CIC). Das Urteil darüber, ob die zuletzt genannte Notlage vorliegt, unterliegt dem Urteil des Diözesanbischofs »unter Berücksichtigung der Kriterien, die mit den übrigen Mitgliedern der Bischofskonferenz abgestimmt sind« (can. 961 § 2 CIC).⁴²

Bereits als Reaktion auf den soeben erwähnten Erlaß der Kongregation für die Glaubenslehre hatte die Deutsche Bischofskonferenz eine Erklärung veröffentlicht, in der jede mißbräuchliche Ausweitung der Generalabsolution zurückgewiesen und die Seelsorger dazu aufgefordert werden, »die Gläubigen vor weiterer Verunsicherung (zu) bewahren«⁴³. Des weiteren stellt das Dokument fest, daß »für das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland der beschriebene ›schwerwiegende Notfall‹ zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht vorliegt« und folglich die »für die sakramentale Generalabsolution vorausgesetzten Bedingungen nicht gegeben« sind.⁴⁴ Die Bestimmungen dieser Erklärung sind als nach wie vor gültig zu betrachten und entsprechen ähnlich lautenden Richtlinien der Bischöfe und Bischofskonferenzen im gesamten deutschsprachigen Raum.

Auch wenn – von Ausnahmen einmal abgesehen – davon auszugehen ist, daß mit der Veröffentlichung der genannten Dokumente bzw. spätestens mit Inkrafttreten des geltenden CIC jede bis dahin verbreitete und dem Recht der Kirche zuwiderlaufende Praxis, allgemeine Bußgottesdienste mit sakramentaler Generalabsolution anzubieten, Einhalt geboten werden konnte, war damit die Problematik des weiter schwindenden Bewußtseins für die Bedeutung des Bußsakraments keineswegs behoben. Im Gegenteil: Die Zahl derjenigen Gläubigen, die um die unverzichtbare und unersetzliche Bedeutung der sakramentalen Einzelbeichte wissen und diese entsprechend der kirchlichen Ordnung regelmäßig empfangen, wird nach wie vor immer geringer.

Gegenwärtig beschränkt sich die Bußpraxis nicht weniger Pfarrgemeinden im gesamten deutschsprachigen Raum ausschließlich darauf, regelmäßig Bußgottesdienste anzubieten, die von vielen Gläubigen – auch wenn damit keine Generalabsolution mehr verbunden ist – als Ersatz für die sakramentale Einzelbeichte verstanden werden. Ob bzw. inwieweit dieses Mißverständnis von manchen geistlichen Amtsträgern im konkreten Fall hingenommen, wenn nicht sogar gefördert wird, kann hier nicht Gegenstand der Betrachtung sein. Tatsache ist aber, daß es besteht – und zwar wohl nicht nur im Einzelfall.

Dabei ist hervorzuheben, daß die Bußgottesdienste keineswegs bereits einen Mißstand als solchen darstellen. In der bereits zitierten Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz heißt es etwa: »Die Bischöfe halten es für angezeigt, daß von Zeit zu Zeit in den Gemeinden Bußgottesdienste gefeiert werden. (...) Gemeinsame Bußfeiern können eine wertvolle Hilfe werden, um das Gewissen des einzelnen zu bilden

⁴² Die genannten Normen wurden bestätigt und erläutert durch eine *Nota explicativa* des Päpstlichen Rates für die Interpretation von Gesetzestexten vom 8. November 1998, in: *Communicationes* 28 (1996), 177–181.

⁴³ Deutsche Bischofskonferenz, Erklärung zu den »seelsorglichen Richtlinien zur Erteilung der Generalabsolution« (18. September 1972), zitiert nach: Archiv für katholisches Kirchenrecht 141 (1972), 522 f.

⁴⁴ Ebd.

und zu schärfen, die Menschen zur Begegnung mit dem Gott des Erbarmens zu führen und den Sinn für die kirchlich-soziale Dimension der Buße wieder allgemein bewußtzumachen.«⁴⁵

Dabei darf jedoch nicht in Vergessenheit geraten, was der bereits zitierte Erlaß der Kongregation für die Glaubenslehre angemahnt hatte: »Es soll aber vermieden werden, daß solche Feiern oder Andachten mit der sakramentalen Beichte oder Lossprechung verwechselt werden.«⁴⁶ Bußgottesdienste können ihren Sinn stets nur insofern entfalten, als sie die Gläubigen zum Empfang der sakramentalen Einzelbeichte hinführen und darauf vorbereiten.⁴⁷ Ihre Bedeutung liegt gerade nicht in der Konkurrenz, sondern in der Hinordnung auf das Bußsakrament. Das hat jedoch umgekehrt zur Folge, daß sie überall dort als schwerwiegende Fehlentwicklung anzusehen sind, wo sie die unverzichtbare und unersetzliche Bedeutung dieses Sakraments verdunkeln und die Gläubigen von dessen Empfang abhalten.

Einen sich über längere Zeit behauptenden Mißstand zu korrigieren, erfordert nicht nur Entschlossenheit und Kraft, sondern auch geeignete und für die Betroffenen akzeptable Alternativen. Gerade hinsichtlich der beschriebenen Problematik bietet die liturgische Ordnung der Kirche jedoch eine Lösung an, die beide Anliegen harmonisch in sich zu vereinen weiß: die sowohl der Natur des Bußsakraments als »kirchliche und öffentliche Handlung«⁴⁸ angemessen Rechnung trägt als auch dem »einzigem ordentlichen Weg« (can. 960 CIC) der Sündenvergebung in Form des persönlichen und vollständigen Sündenbekenntnisses und der priesterlichen Absolution in keiner Weise zuwiderläuft.

Es handelt sich dabei um die sogenannte »gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen«, die zumindest im deutschsprachigen Raum bislang weitgehend ungebräuchlich ist: »Das Bußsakrament kann auch in einer gemeinschaftlichen Feier stattfinden, in der man sich gemeinsam auf das Bekenntnis vorbereitet und zusammen für die erhaltene Vergebung dankt. Hier werden das persönliche Sündenbekenntnis und die individuelle Absolution eingegliedert in einen Wortgottesdienst mit Lesungen und Homilie, gemeinsamer Gewissenserforschung, gemeinsamer Bitte um Vergebung, gemeinsamem Beten des Vaterunser und gemeinsamer Danksagung.«⁴⁹

Über die bereits genannten Vorteile hinaus bietet dieser Ritus Gelegenheit zu intensiver Bußkatechese und trägt auf diese Weise dazu bei, die kirchliche Lehre und Bedeutung des Bußsakraments entsprechend dem Wunsch des Nachfolgers Petri »in der Verkündigung vorzulegen und seine Wertschätzung zu fördern«⁵⁰.

Was die praktischen Voraussetzungen der »gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen« anbelangt, hatte Papst Jo-

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ *Sacramentum Paenitentiae*, Nr. X.

⁴⁷ Vgl. Weigand: *Das Bußsakrament*, 846.

⁴⁸ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1482.

⁴⁹ Ebd.; vgl. Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2001, Nr. 14; Weigand: *Das Bußsakrament*, 844.

⁵⁰ *Novo millennio ineunte*, Nr. 37.

hannes Paul II. bereits in seinem Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* darauf hingewiesen, »daß für diese Form der Feier die Anwesenheit einer genügenden Zahl von Beichtvätern zweckmäßig ist.«⁵¹ Dies ist nicht allein hinsichtlich der Wahrung eines angemessenen zeitlichen Rahmens der Feier von Vorteil. Zugleich wird nämlich den Gläubigen Gelegenheit geboten, unter mehreren Beichtvätern auszuwählen und somit den jeweils unterschiedlichen persönlichen Bedürfnissen und Vorlieben auf legitime Weise nachkommen zu können.

Aus den genannten Gründen bietet sich durch die »gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen« nicht nur eine geeignete Möglichkeit, um die an Bußgottesdienste gewöhnten, der Einzelbeichte jedoch entfremdeten Gläubigen erneut zum Empfang des Bußsakraments hinzuführen. Nicht weniger dürfte sich deren mehr oder weniger regelmäßiger Vollzug auch dort als sinnvoll erweisen, wo der gemeinschaftlich-kirchliche Charakter der Buße bislang weniger in Erscheinung getreten ist. Ohne den Wert des in aller Regel gebräuchlichen Ritus der »Feier der Versöhnung für einzelne« in irgendeiner Weise herabzumindern, könnte auf diesem Wege nämlich auch solchen Gläubigen Hilfestellung geboten werden, die sich angesichts der dem Pönitenten zukommenden Akte der Gewissenerforschung und Reue in gewisser Weise überfordert und alleingelassen fühlen. Hier könnte sich eine gemeinschaftliche Feier mit katechetischer Unterweisung und konkreter Hinführung zu einem bewußten und freimütigen Sündenbekenntnis als durchaus fruchtbar erweisen.

In jedem Fall zeigt sich, daß die kirchliche Rechtsordnung sehr wohl um die unterschiedlichen Voraussetzungen der Gläubigen weiß und darum bemüht ist, den jeweiligen persönlichen Bedürfnissen im Hinblick auf den Empfang des Bußsakraments so weit als möglich entgegenzukommen. Müßte man es nicht als fast schon fahrlässig betrachten, die sich bietende Vielfalt an Möglichkeiten angesichts der gegenwärtigen Krise des Bußsakraments und um der *salus animarum* willen ungenutzt zu lassen?

5. Zur Bedeutung des Bußsakraments für das Leben der Kirche

Zu den Wirkungen des Bußsakraments gehört nicht allein die erneute Versöhnung der Sünder mit Gott; »zugleich werden sie mit der Kirche versöhnt, die sie durch ihre Sünden verletzt haben« (can. 959 CIC). Diese zutiefst kirchliche Dimension des Bußsakraments folgt der kirchlichen Dimension der Sünde selbst: »Wer sündigt, verletzt (...) das geistliche Wohl der Kirche, deren lebendiger Baustein jeder Christ sein soll.«⁵²

Daß sowohl die Sünde als auch – in umgekehrter Weise – das Bußsakrament das Leben der gesamten Kirche zu beeinflussen vermögen, kommt in der kanonischen

⁵¹ *Reconciliatio et Paenitentiae*, Nr. 32.

⁵² Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1487.

Rechtsordnung auf vielfache Weise zum Ausdruck. In besonderer Weise gilt dies hinsichtlich der sakramentalen Grundstruktur der Kirche, die in jedem einzelnen ihrer Sakramente sichtbar und wirksam wird. »Als Handlungen Christi und der Kirche« tragen diese ja dazu bei, »daß die kirchliche Gemeinschaft herbeigeführt, gestärkt und dargestellt wird« (can. 840 CIC). Indem sie die Sakramente aus der Hand der Kirche empfangen, tragen die Gläubigen zum Aufbau der Kirche und zur Erfüllung ihrer Sendung bei.⁵³ Um ihrer selbst willen also ist die Kirche gehalten, stets gewissenhaft dafür Sorge zu tragen, daß den Gläubigen die Sakramente einerseits nicht unberechtigterweise vorenthalten bleiben und andererseits, daß sie diese sowohl gültig und erlaubt als auch fruchtbringend empfangen.

»Die Früchte der Sakramente sind aber auch von der inneren Verfassung ihres Empfängers abhängig.«⁵⁴ Jedes Sakrament, das aufgrund mangelnder Disposition des Empfängers die ihm eigene Gnade nicht zu entfalten vermag, ist ein schwerer Verlust, wenn nicht sogar ein Schaden für die Kirche. Die wichtigste Voraussetzung dafür, daß ein Sakrament die ihm eigene Gnadenwirkung tatsächlich entfalten kann, besteht aber darin, daß sich dessen Empfänger im Stand der Gnade befindet, daß er also zumindest von jeder schweren Sünde frei ist. Und »den einzigen ordentlichen Weg, auf dem ein Gläubiger, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, mit Gott und der Kirche versöhnt wird«, bildet nun einmal – wie nicht oft genug betont werden kann – »das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution« (can. 960 CIC), kurz: die sakramentale Einzelbeichte. Aus diesem Grund macht die Kirche den Empfang des Bußsakraments zur zumindest impliziten Voraussetzung für den Empfang der übrigen Sakramente.⁵⁵

In besonderer Weise gilt dies für das Sakrament der Heiligsten Eucharistie. Als »der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt«⁵⁶, ist dieses »erhabenste Sakrament« (can. 897 CIC) auf besonders innige Weise mit dem Geheimnis der Kirche verbunden. Entsprechend groß ist der Schaden, welcher der Kirche und ihrer Sendung aus jeder Verunehrung dieses Sakramentes erwächst. Muß es die Hirten der Kirche darum nicht mit größter Sorge erfüllen, wenn in vielen Pfarreien die Beichtpraxis mehr oder weniger zum Erliegen gekommen ist, während zugleich die sonntäglichen Meßbesucher praktisch geschlossen zum Empfang der heiligen Kommunion hinzutreten?

Nicht ohne Grund hat sich der kirchliche Gesetzgeber dazu verpflichtet gesehen, im Hinblick auf die untrennbare Verbindung von Bußsakrament und Heiligster Eucharistie mit allem Nachdruck festzustellen: »Wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, darf ohne vorherige sakramentale Beichte die Messe nicht feiern und nicht den Leib des Herrn empfangen, außer es liegt ein schwerer Grund vor und es besteht kei-

⁵³ Vgl. ebd., Nr. 1134: »Das sakramentale Leben bringt Frucht sowohl für den einzelnen als auch für die Kirche.«

⁵⁴ Ebd., Nr. 1128.

⁵⁵ Davon ausgenommen ist allein das Taufsakrament, das gleichsam »die Eingangspforte zu den Sakramenten« bildet (can. 849 CIC).

⁵⁶ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: AAS 57 (1965), 5–75, Nr. 10.

ne Gelegenheit zur Beichte; in diesem Fall muß er sich der Verpflichtung bewußt sein, einen Akt der vollkommenen Reue zu erwecken, der den Vorsatz mit einschließt, so bald wie möglich zu beichten« (can. 916 CIC)⁵⁷. Ohne den Blick auf das Sakrament der Heiligsten Eucharistie, welches »das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle«⁵⁸ enthält, durch das die Kirche lebt und beständig wächst (vgl. can. 897 CIC), ist die Bedeutung des Bußsakraments nicht einmal ansatzweise zu begreifen.

Wenn darum allenthalben von einer Krise des Bußsakraments die Rede ist, dann geht es hierbei keineswegs nur um einen begrenzten Teilbereich des kirchlichen Lebens. Die Krise des Bußsakraments ist weit mehr als nur die Krise einer wenn auch noch so lobenswerten Frömmigkeitsform, weit mehr auch als nur die Krise eines einzelnen Sakraments; hier geht es um das Wesen der Kirche und ihrer Sendung selbst: Die gegenwärtige Krise des Bußsakraments ist eine Krise der Kirche als solcher!

Wenn darum die kirchliche Rechtsordnung die geistlichen Amtsträger und alle in irgendeiner Weise mit seelsorglicher Verantwortung Betrauten eindringlich dazu anhält, nach Kräften dafür Sorge zu tragen »ut audiantur confessiones« (can. 986 § 1 CIC), dann geschieht dies nicht allein im Hinblick auf das Seelenheil der betroffenen Gläubigen, sondern ebenso auch um der Kirche als Ganzer willen: Mit dem Bußsakrament steht und fällt die sakramentale Grundstruktur der Kirche!

⁵⁷ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1385: »Wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, muß das Sakrament der Buße empfangen, bevor er die Kommunion empfängt.«

⁵⁸ Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis*, in: AAS 68 (1966), 991–1024, Nr. 5; vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1324.

Zum Begriff der Unerklärbarkeit einiger medizinischer Ereignisse

Von Franco de Rosa, Rom

Der Verfasser der vorliegenden Studie, langjähriges Mitglied des ärztlichen Beirates (Consulta medica) der Kongregation für Selig- und Heiligsprechungen, ist Ordinarius für die Behandlung von Infektionskrankheiten an der römischen Universität »La Sapienza« und Mitglied der Akademie für medizinische Wissenschaften zu Moskau sowie anderer akademischer Gemeinschaften. In seinem Essay behandelt er ein Thema, das zu den am meisten diskutierten im Bereich der Selig- und Heiligsprechungen gehört. Freilich darf nicht vergessen werden, dass Wunder nicht nur Heilungen sein, sondern sich auch in anderen Bereichen der Natur abspielen können. Die Zahl solcher nicht medizinischer Ereignisse nach der Anrufung eines Dieners oder einer Dienerin Gottes hat sich in den letzten Jahren erhöht. Für das Studium von wunderbaren Heilungen verweisen wir auf das 1999 in Innsbruck erschienene Werk von Andreas Resch: Wunder der Seligen 1983–1990.

Ambrosius Eßer O.P.

In der täglichen klinischen Tätigkeit kann es vorkommen, dass der Arzt sich Vorwissen gegenüberstellt, die sich deutlich von dem unterscheiden, was er für gewöhnlich feststellen kann. Es gibt seltene Fälle, die wir als »wissenschaftlich nicht erklärbar« einstufen müssen.

Nur sehr wenige von diesen Fällen werden nach einem langen, gegliederten Untersuchungsverfahren der Consulta medica der Kongregation für Selig- und Heiligsprechungen zum Studium vorgelegt.

Zweck der vorliegenden Studie ist es, die persönliche Erfahrung eines Mitgliedes dieses medizinischen Rates darzutun, beginnend mit der Beschreibung einiger wichtiger Begriffe, die sich auf die Definition der klinischen Medizin beziehen.

1. Arzt und Kranke

Der Mensch ist Erbe einer langen, schwierigen und komplexen Tradition von teilweise biologischem, aber vor allem kulturellem Charakter, und dies veranlasst den Menschen, auf dem Weg der Erkenntnis voranzuschreiten, ohne jemals an dessen Anfang zurückkehren zu können.

Die Entwicklung unseres Wissens verwirklicht sich gewiss nicht durch Vererbung, sondern durch Tradition bzw. durch die Weitergabe der Informationen von einer Generation zur anderen, d. h. nicht durch genetische Kanäle.

Wie die Evolution die Mutter der biologischen Probleme ist, so kann gleichzeitig angenommen werden, dass die Tradition die Mutter der wissenschaftlichen Probleme

me ist, und daher auch, dass die Situationen, in denen jede Generation lebt, stets neu seien.

Es erscheint evident, dass eine medizinische Schule nichts anderes ist denn eine klinische und forschungsmäßige Tradition, deren Bemühen es ist, nicht nur ein kulturelles Erbe weiterzugeben, sondern auch neue Probleme aufzuwerfen in dem Bestreben, dass die Schüler den Stand, den der Meister zurückgelassen hat, überschreiten.

Unser kulturelles Erbe ist daher weithin die Frucht dessen, was unsere Vorgänger uns überliefert haben: Ein jeder von uns sieht jedoch die vergangene und gegenwärtige Kultur mittels der genauen Prüfung durch das eigene Verstehen, welches das Resultat der komplexen Wechselwirkungen der Elemente der überlieferten kulturellen Tradition ist, die neu erlebt, ausgearbeitet und in die tägliche Wirklichkeit projiziert wird.

Insofern ist jeder Mensch und infolgedessen jeder Arzt nichts anderes als eine besondere Art von biologischer und vor allem kultureller Erinnerung.

Ferner findet sich der Arzt von Berufs wegen in einer zentralen Stellung in seiner Beziehung zum Kranken und zur Gesellschaft:

- 1) Der Kranke ist die Person, die vom Arzt Hilfe erheischt. Dieser, ebenfalls Person, arbeitet die »klinische Entscheidung«, die für den Einzelnen geeignet ist, aus.
- 2) Dem Arzt kommt die Verantwortung zu, gegenüber der kranken Person direkt zu entscheiden, aber auch den Richtlinien der Gesellschaft zu folgen sowie deren Schutz vor Krankheiten anzustreben.
- 3) Der Arzt befindet sich außerdem in einer zentralen, aktiven Stellung, insofern die Gesellschaft beteiligt ist, nicht nur für das Wohl des Einzelnen, sondern auch zum Schutz der Gesellschaft vor Krankheiten und in der wissenschaftlichen Forschung.

Die klinische Medizin ist demnach sehr komplex, weil sie die Interaktion zwischen dem Arzt als Person und der Person des Patienten betrachtet. Der Letztere wird immer als Subjekt verstanden. In der Tat wirken Arzt und Patient in derselben Richtung, die festgelegt ist bezüglich der Behandlung der Krankheit sowie bezüglich der präventiven Förderung der Gesundheit, wobei beide aktiv beteiligt sind an der Definition der Ziele und der Wahl der Mittel.

2. Die klinische Situation

Die Definition der Ziele und die Wahl der Mittel bringen nicht nur die Notwendigkeit der Interpretation der Fakten mit sich, sondern führen auch dazu, Werthierarchien festzulegen und infolgedessen Problembereiche von ethischem Charakter zu beachten.

Die Medizin erscheint nicht nur durchdrungen von ethischen Inhalten, sondern auch als die wissenschaftlichste der Humanwissenschaften sowie die humanste der Wissenschaften. Diese charakteristischen Eigenschaften kommen ihr zu wegen der

Tatsache, dass sie Theorie und Praxis um der menschlichen Gesundheit willen verbindet.

Als Wissenschaft benutzt die Medizin in ihrer Tätigkeit die verschiedensten Technologien, aber dies bedeutet nicht, dass sie selbst zu einer Technologie wird. Sie übernimmt Inhalte von anderen Wissenschaften (Physik, Chemie, Biologie usw.), aber sie identifiziert sich nicht mit ihnen: Vielmehr wird sie wirklich Medizin in dem Augenblick, im dem sie zu den technischen Inhalten, die aus den anderen Wissenschaften stammen, das grundlegende Charakteristikum hinzufügt, nämlich den Eingriff in ein menschliches Leben, mit dem Ziel, sein Befinden zu ändern.

Die operative klinische Medizin ist gekennzeichnet durch den Akt des Arztes oder die klinische Entscheidung, die ihrerseits durch einige Inhalte bestimmt ist: Verantwortung, Vertrauen und orientierte Entscheidung. Die Verantwortung bildet einen wichtigen Teil des ärztlichen Aktes, der dem Arzt eine schwere Last auflädt, sowohl vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet als auch von dem der technologischen Inhalte seiner Entscheidungen aus gesehen.

In der Tat, je mehr eine Technologie fähig ist, das Befinden des menschlichen Lebens zu ändern, desto mehr muss der Arzt, der sie anwendet, sich der Sache bewusst sein und infolgedessen auch die Existenz von Einschränkungen anerkennen, die aber nicht als Begrenzung der Meinungs- und Aktionsfreiheit zu verstehen ist.

Der Verantwortung des Arztes steht das Vertrauen des Kranken gegenüber, der seine Entscheidungen annimmt. Beide sind, wie schon bemerkt, beteiligt an den Entscheidungen, aber mit verschiedener Identität und verschiedenen Motivierungen. So haben sie teil an damit verbundener Besorgnis, an Angst, Geduld, Ergebung und Gefahren.

Letztendlich ist die klinische Entscheidung darauf ausgerichtet, ein Gut für den einzelnen Kranken zu erlangen, der den Wunsch hat, dieses in den kürzesten Zeit zu erlangen. Wenn man sich im ärztlichen Beruf der Orientierung auf den Einzelnen gegenüber sieht, ergibt sich als direkte Konsequenz, dass bei verschiedenen Kranken der Entscheidungsprozess niemals derselbe ist, auch bei identischer Diagnose.

Die klinische Entscheidung arbeitet im Einklang zweier Intentionen: Verlangen nach Hilfe und Hilfsangebot, die gemeinsam den ärztlichen Akt ausmachen. Es ist der operative Teil einer besonderen gegenseitigen Beziehung zwischen zwei Menschen: auf der einen Seite der leidende Patient, auf der anderen Seite der Arzt, der ihm Hilfe und Ermutigung anbietet.

Die endgültige Zusammensetzung des ärztlichen Aktes umfasst dann Diagnose, Prognose und Therapie.

Die Diagnose ist nichts anderes als eine einsichtige, ausgewogene und vorsichtige Entscheidung; insofern kann man sie nicht so et simpliciter als wissenschaftlich interpretieren, weil die klinische Medizin nicht Gesetze erforscht, sondern sie auf den einzelnen Kranken anwendet.

Im Übrigen kann die klinische Entscheidung nicht universell sein, weil sie auf den einzelnen Kranken ausgerichtet bleibt; sofern ausgerichtet, kann sie nicht immer »offen« bleiben; weil sie die für den Patienten wichtige Entscheidung fällen muss, bringt sie die Wahl dessen, was getan werden kann und muss, und wird deshalb zu einem ethischen Problem.

Es ist evident, dass die Komplexität der klinischen Entscheidung die Notwendigkeit einschließt, einer Methode zu folgen: Der komplexe Entscheidungsprozess würde, der totalen Entscheidung der Einzelnen überlassen, die Schwierigkeit der wissenschaftlichen Objektivierung vergrößern und die Weite der individuellen Verfügungsgewalt auf dem Feld der Ethik ins Ungemessene vergrößern.

Der Autor dieser Zeilen befolgt in seiner klinischen Tätigkeit die Methode der »Falsifikation«, die Popper vorgeschlagen hat: Man gelangt zur klinischen Diagnose durch die Bildung von Hypothesen. Als gültig wird die Falsifikation angenommen, die nicht »falsifizierbar« ist.

Frugoni hat gesagt, dass »im Durchschauen vor dem Sehen, Verstehen der unausgesprochenen Dinge, Abwägen der Imponderabilien, Ableiten und Schließen, auch ohne die Hilfe einer wirklichen logischen Verbindung ... die klinische Medizin unbestreitbar auch eine Kunst ist«. In diesem Verständnis eines Teils der klinischen Tätigkeit als »Kunst« ist das einbezogen, was die meisten als »klinisches Auge« bezeichnen. Das würde bedeuten, ein blitzartiges diagnostisches Urteil gegenüber einem schwierigen klinischen Fall zu fällen, bei dem andere nur zögern, oder auf eine »wunderbare« Therapie verweisen, oder schließlich eine Prognose zu stellen, die sich hinterher als richtig erweisen wird.

In Wirklichkeit gibt es jedoch kein klinisches Auge als magisches bzw. erratendes Auge, weil, auch wenn der Arzt eine fast augenblickliche Diagnose ausspricht, diese sich stets auf einige, sehr wenige Zeichen oder sogar nur auf ein Symptom gründet, die ihn anleiten, im Bereich mehrerer Hypothesen zu wählen, die alle bis auf eine durch die Erfahrung als falsifiziert erwiesen werden. Es handelt sich hierbei um nichts anderes als um ein besonderes und verschwiegenes Erkenntnisvermögen, das im Laufe der Zeit erworben und bereichert worden ist.

Das klinische Auge gibt es nicht, und es existiert auch nicht eine klinische Wirksamkeit als Kunst des Erratens, die den Arzt auf die Ebene des Zauberers stellen würde. In der Tätigkeit des Arztes ist stets eine Verbindung mehrerer Faktoren gegenwärtig: Wissen, logische Kraft, methodische Strenge und Erfahrung. Deswegen steht auch der blitzartige Diagnoseprozess außerhalb der Rationalität und damit der Methode.

Giunchi erinnerte ferner daran, dass »die Methode, die die klinische Tätigkeit leitet, sicher, konstant und in allen klinischen Situationen sowie für jedes Individuum gültig, d.h. universell anwendbar« sein muss, und folgte der Methode Poppers mit der Falsifizierung der Hypothesen.

Abschließend muss festgestellt werden, dass der Weg zur Diagnose ein komplexes Vorgehen mit sich bringt, welches sich durch das Aufstellen verschiedener, aufeinander folgender Hypothesen und deren Widerlegung bewegt; Hypothesen aufstellen bedeutet den Versuch, Probleme zu lösen, will sagen, sie zu formulieren und gleichzeitig der Überprüfung mit wissenschaftlicher Strenge oder aber der Kritik zu unterwerfen.

3. Der diagnostische Prozess

Probleme, Theorien und Kritik sind der Kern der wissenschaftlichen und daher auch der diagnostischen Methode, die auf die Formulierung der Diagnose abzielt oder auf die klinische Entscheidung, die nichts anderes ist als die »historische Rekonstruktion« des Krankheitsereignisses.

Die Diagnose mit einem Prozess historischer Rekonstruktion zu identifizieren bedeutet nicht, dass Genialität, Phantasie und Intuition des Arztes vom diagnostischen Vorgang ausgeschlossen sind. Diese Dinge sind gegenwärtig und heben die unentbehrliche Funktion, die verschiedenen Hypothesen zu konstruieren, ohne die der Vorgang zum Stillstand kommen würde.

Es ist darüber hinaus evident, dass der Arzt, um eine Diagnose zu formulieren, das notwendige kulturelle Erbe besitzen muss, d. h. er muss »kennen«, um wiederzuerkennen. Jedoch das kulturelle Gepäck zu besitzen bedeutet nicht, über die automatischen Mechanismen des Erkennens zu verfügen. Damit ist gesagt, dass auch der gelehrte Arzt unfähig sein kann zu erkennen, d. h. eine Diagnose zu erstellen.

Die klinische Medizin als diagnostisches Wirken ist schlechterdings eine historische Wissenschaft; um zur Diagnose zu gelangen, wendet sie die im Augenblick existierenden technischen Möglichkeiten an und benutzt die verfügbaren therapeutischen Möglichkeiten.

Die Technologien zu benutzen bedeutet nichts anderes als die Methodologien anzuwenden, insofern diese Anwendung vollzogen wird entsprechend der Methode, die den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt des Augenblicks lenkt und auf ein Ziel ausrichtet.

Die hinter uns liegenden Jahre haben einen enormen technischen Fortschritt mit sich gebracht, der vielen Ärzten das Bewusstsein falscher Sicherheit vermittelt hat, die von der Anwendung so vieler Möglichkeiten herrührt, welche viele von ihnen den Kontakt mit dem Kranken verlieren ließen.

In der klinischen Medizin regiert tatsächlich souverän der diagnostische Prozess der historischen Rekonstruktion, der mit der »geleiteten« Anamnese beginnt (weil der Geist des untersuchenden Arztes ein »medizinischer Geist, gefüllt mit Vorurteilen« ist), gefolgt von der akkuraten, objektiven Untersuchung, um dann zur Durchführung der Laboratoriums- und instrumentalen Untersuchungen überzugehen und schließlich vervollständigt zu werden durch die Interaktion mit den beratenden Kollegen.

Der Kranke wird angehört, aufmerksam untersucht und wiederholt kontrolliert auf der Suche nach der korrekten Beziehung »Arzt – Patient«; der Arzt arbeitet zunächst mit dem Verstand, dann mit dem Herzen und nur in dritter Linie mit Instrumenten und Analysen, die Werkzeuge zur Benutzung bleiben müssen und niemals den Beruf beherrschen dürfen.

Die klinische Reife des Arztes rührt ausschließlich her von der korrekten Verinnerlichung der Methode, die die Methodologien anwendet; aber die klinische Diagnose kann auch folgen der Auswertung eines einzelnen klinischen Zeichens oder

Symptoms, das sogar im Widerspruch zu Analysen im Laboratorium oder Antworten der instrumentalen Untersuchungen stehen kann.

Die klinische Reife kann nicht herrühren vom passiven Erwerb der Laboratoriumsdaten oder Ergebnissen der Instrumente, wie sie nicht erreicht werden kann durch die Summe einzelner Beobachtungen und Erfahrungen, welche passiv erlebt werden.

In der Substanz ist es also der komplexe Prozess, der den Kliniker zur »historischen Rekonstruktion« der Krankheit und somit zur Diagnose oder klinischen Entscheidung führt, die unter Einschluss von Prognose und Therapie einsichtsvoll, ausgewogen und klug sein muss, beruht auf Überlegung und wird erreicht durch die Aufhellung von Hypothesen, die alle bis auf eine falsifiziert werden.

Letztendlich zielt der diagnostische Prozess in der klinischen Medizin auf den Beweis einer historischen Tatsache ab. Er tut das in einer rationalen und wissenschaftlich erklärbaren Weise aufgrund der medizinischen Kenntnisse der jeweiligen Epoche.

4. Die Aufgaben und Probleme der *Consulta medica*

Die *Consulta medica* (medizinischer Beirat) der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren ist ein beratendes Organ, das Ereignisse überprüft, die theoretisch, gemessen an den medizinischen Kenntnissen der Epoche für nicht erklärbar gehalten werden.

In den meisten Fällen handelt es sich um für wunderbar gehaltene Heilungen, die bei der *Consulta medica* nach einem langen, schwierigen und komplizierten Verlauf eintreffen, der die Stationen der Dokumentensammlung und des Diözesanprozesses durchläuft und in der Synthese des chronologischen Tatbestandes endet.

Der Behandlung eines Falls durch die *Consulta medica* geht die Abfassung zweier Gutachten »*ex officio*« voraus, deren Zweck es in der Tat ist, die kollegiale Diskussion zu eröffnen. Am Ende der vertiefenden und gelegentlich auch lebhaften Diskussionen fällt die *Consulta medica* ihr Urteil über die Erklärbarkeit oder Nicht-Erklärbarkeit des überprüften Ereignisses.

Es muss allerdings sofort festgestellt werden, dass die verschiedenen Fachleute und die Mitglieder der *Consulta* nur Berater sind, die ihr Gutachten abgeben, und dass der eventuelle Befund der Nicht-Erklärbarkeit eines Ereignisses nicht bedeutet, das Letztere sei als Wunder zu betrachten.

Ein Ereignis wird tatsächlich nur dann zum Wunder, wenn der weitere komplexe Verlauf vollendet ist, der zunächst die Ordentliche Kongregation (der Kardinäle und Bischöfe) und dann das endgültige und entscheidende Wort des Heiligen Vaters mit sich bringt.

Was im Besonderen die Arbeit der *Consulta medica* angeht, so hat der Unterzeichnete im Verlaufe einer langen Erfahrung gelegentlich Fälle beobachtet, bei denen nach zwei positiven Gutachten »*ex officio*« die *Consulta medica* mit fünf Stimmen negativ entschied, während in anderen Fällen bei zwei negativen Gutachten die *Consulta* sich schließlich für die Unerklärbarkeit entschied.

So ist es auch vorgekommen, dass Akten der *Consulta medica*, die dem Urteil eines Fachmanns »super partes« unterbreitet worden sind, eine völlig verschiedene Interpretation erfahren haben, so dass gelegentlich eine neue *Consulta* einberufen wurde, um die Tatsachen von neuem zu überprüfen. Hier stellt sich die Frage nach dem Warum.

Ich bin der Auffassung, dass das oben Beschriebene eintritt, weil die Arbeit der *Consulta medica* Arbeit von Menschen ist, die als solche verschiedene Schulungen und Methoden mitbringen und als solche fehlbar sind, obwohl sie den besten Willen haben.

Es ist evident, dass die spezifische technische Erfahrung des einzelnen Gutachters gelegentlich fundamental ist. Deswegen verlangen die Akteure (Betreiber einer *Causa*) gelegentlich die Einberufung einer technischen *Consulta*, die lediglich aus »Spezialisten der überprüften Problematik« besteht und in Gegenwart des Präsidenten (der *Consulta medica*) tagt.

Die Sicherheit und moralische Gewissheit beim Fällen eines Urteils sind charakteristisch bei denen, die im positiven Sinne, und bei denen, die im negativen Sinne abstimmen und schließlich auch bei denjenigen, die bei der ersten Überprüfung in der einen Weise abstimmen, um bei der folgenden Überprüfung des Falles jedoch aufgrund einer neuen und vollständigen Dokumentensammlung die Entscheidung zu ändern.

Dies bietet Gelegenheit, daran zu erinnern, dass die Größe des Menschen sich auch an der Art und Weise misst, in der er fähig ist, eigene Täuschungen anzuerkennen. Im vorliegenden Fall bedeutet die Anerkennung des eigenen Irrtums, dass die Tatsachen eher in der einen als in der anderen Weise zu interpretieren sind. Dies kann geschehen aufgrund der Evidenz einer neuen Dokumentation oder gelegentlich auch nur aufgrund einer anderen Interpretation der Tatsachen, die der Gutachter »super partes« vorgelegt hat. Mit anderen Worten, das Urteil der *Consulta medica* ist menschlich und daher fehlbar, sowohl im positiven wie im negativen Sinn.

Dabei stellt sich die spontane Frage: Wie ist der Fall zu beurteilen, dass eine Tatsache, die heute für unerklärlich gehalten wird, morgen als erklärlich gilt? Die Antwort ist einfach: An der Substanz der Tatsachen ändert sich nichts. Für den Gläubigen gibt es in der Tat den Glauben und die Gelassenheit zu glauben, dass der wissenschaftliche Prozess eine Gabe Gottes ist und dass es im Laufe der Zeit möglich sein wird, Tatsachen zu erklären, die bisher als nicht erklärbar galten. Insofern werden die Ereignisse hinsichtlich ihrer Erklärbarkeit in Beziehung gebracht zu den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Epoche und in deren Licht überprüft.

Es ist unlogisch, einen historischen Fall zu untersuchen und vorzugeben, ihn aufgrund von Analysen, Technologien und Methodologien zu diskutieren, die zur Zeit, als die Tatsachen sich ereigneten, nicht existierten.

Der verstorbene Maestro Professor Giuseppe Giunchi hat daran erinnert, dass »es ohne Glauben kein Wunder« gibt, um hervorzuheben, dass der Arzt eine große Demut besitzen und begreifen muss, dass er, wenn Gläubiger, annehmen muss, dass er die ganze Frucht, auch seiner erleuchteten Arbeit, der Großmut des Schöpfers verdankt!

5. Kriterien der Unerklärbarkeit

Was nun spezifisch die Urteile von Unerklärbarkeit klinischer Fälle angeht, so kann es verschiedene Eventualitäten geben, von denen jede klar voraussetzt, dass keine spezifischen Therapien angewandt wurden oder dass die erzielte Heilung nicht das Ergebnis der durchgeführten Therapien ist.

Die verschiedenen Möglichkeiten können folgendermaßen bestimmt werden:

1) Unerklärbarkeit quoad substantiam (substantielle Unerklärbarkeit):

Man hält die Heilung der Krankheit in ihrem Wesen (Essenz) für unerklärlich (beispielsweise die Heilung von einem malignen inoperablen Tumor, die als spontan und bleibend festgestellt wurde).

2) Unerklärbarkeit quoad modum – hinsichtlich der Art und Weise der Heilung:

Für unerklärbar hält man die Art und Weise, in der die Krankheit geheilt wird. Es kann z.B. vorkommen, dass die Regression des symptomatischen Bildes plötzlich und total ist, im Kontrast zu dem, was beim natürlichen und gewöhnlichen Verlauf der Krankheit geschieht.

3) Unerklärbarkeit quoad iter – bezüglich des Verlaufs:

Für unerklärbar wird der Verlauf der Krankheit gehalten, die in ihrem Gesamtbild eine evidente »Ausnahme« von dem darstellt, was in der Regel geschieht. Es ist evident, dass der Ausdruck »Ausnahme« im buchstäblichen Sinne des Wortes verstanden werden muss und dass die Ausnahme auch die Hilfe der statistischen Analyse voraussetzen kann, jedoch kann sie nicht bedeuten, dass die »Ausnahme« einfach die Folge von vielen kleinen, in sich bedeutungslosen Fakten ist, welche, alle zusammengenommen, zu einem »außergewöhnlichen« Ereignis führen.

4) Unerklärbarkeit in itinere morbi (Verlauf der Krankheit):

Sie bedeutet, dass während des Verlaufs der Krankheit besondere pathologische Erscheinungen sichtbar werden, die den gewöhnlichen Verlauf (iter) mehr oder weniger komplizieren, und dass eben diese Erscheinungen eine plötzliche Regression erfahren können (sowohl quoad substantiam als auch quoad modum), während die grundlegende Krankheit bleiben und ihren Verlauf nehmen kann.

Wir erinnern daran, dass in der Consulta medica hier und da Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Definition für ein und denselben Fall als »außergewöhnlich« oder als »unerklärbar« aufgetreten sind.

Der Autor dieser Zeilen neigt dazu, den Ausdruck »außergewöhnlich« im Wortsinne und daher in der Bedeutung von »unerklärlich« zu nehmen.

Tatsächlich ist es nicht abwegig, daran zu erinnern, dass die Diagnose einer Krankheit als »historische Rekonstruktion« derselben definiert wird in dem Sinne, dass diese Rekonstruktion eine Synthese bildet, welche Ursachen, Art und Weise (Modalität) der Entwicklung der Krankheit, Verlauf derselben, prognostische Implikationen, therapeutische Möglichkeiten, annullierende Ergebnisse usw. einschließt.

Wenn man z. B. eine Diagnose von typhosem Fieber stellt, sagt man nicht, »dieser Kranke hat Fieber, Leukopenie, rote Flecken, Milzschwellung, typhoser Zustand, Hämokulturen für Salmonellen« usw., sondern einfach: »Der Patient hat Typhus.«

Die Unerklärbarkeit hinsichtlich des iter (Verlaufs) bedeutet z. B., dass die historische, globale Rekonstruktion der Krankheit, unter Bezugnahme auf die Aktivität der *Consulta medica*, sich in evidentem Kontrast zur historischen Rekonstruktion anderer analoger Fälle befindet und daher eine offensichtliche »Ausnahme« darstellt.

Die Unerklärbarkeit des Urteils »quoad iter« kann gelegentlich gestatten, klinische Fälle festzuhalten, bei denen nicht nur das klinische Bild und der Verlauf, sondern auch therapeutische prognostische Aspekte umfasst werden, weil das Urteil »quoad iter« als global verstanden würde, insofern es um die historische Rekonstruktion eines komplexen kompletten Krankheitsprozesses geht.

Die Diskussion Punkt für Punkt (Diagnose, Prognose, Therapie, Modalität der Heilung, deren Vollkommenheit und Endgültigkeit) kann manchmal irreführend sein, und deshalb ist es nach Auffassung des Unterzeichneten opportun, einen Begriff einzuführen, der dem Gutachter die Möglichkeit eines globalen Urteils gibt, außer den schon bekannten Möglichkeiten der Unerklärbarkeit »quoad substantiam et quoad modum«.

Dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgangen sein, dass sich gelegentlich ein Gegensatz zwischen dem Urteil der Unerklärbarkeit in seinen verschiedenen Bedeutungen (quoad substantiam, quoad modum, quoad iter morbi) im Verständnis der Ärzte und dem der Theologen auf tun kann.

In der Tat ist es für die Theologen unverzichtbar, die »Beziehung Ursache – Wirkung« mit der »Anrufung« des in Frage stehenden Seligzusprechenden herzustellen. Diese für den Theologen wichtige Voraussetzung muss aber im medizinischen Verlauf u. U. nicht mit den Ereignissen übereinstimmen, die von den Ärzten selbst für nicht erklärbar gehalten werden.

Das soeben Gesagte bestätigt die größere Wichtigkeit der Arbeit der Theologen gegenüber der der Ärzte!

Es darf auch daran erinnert werden, dass es für die Theologen schwierig sein kann, gewisse Erörterungen der Ärzte voll zu verstehen, allein schon wegen der Verschiedenheit der spezifischen technischen Ausbildung. Insofern erscheint es dem Schreiber dieser Zeilen nicht als abwegig, den Aktoren (Betreibern) einer *Causa* zuzugestehen, bei der Sammlung von Akten durch einen Vertrauensarzt geleitet zu werden oder dass bei der *Consulta* der Theologen ein durch den Postulator bezeichneter Arzt zugegen sei, der die Aufgabe hat, eventuell klärende Elemente des allgemein klinischen Verlaufs, wie er sich beim einzelnen Kranken zeigt, beizutragen. Das hat freilich unter voller Respektierung der verschiedenen Rollen von Ärzten und Theologen zu geschehen. Die Ärzte müssen Ärzte und die Theologen müssen Theologen sein!

Zusammenfassend darf gesagt werden: Es herrscht Klarheit darüber, dass die Arbeit eines ärztlichen Gutachters der *Consulta medica* zutiefst verschieden ist von der eines Gutachters bei Zivilgericht. Der Letztere arbeitet vorwiegend an der Suche nach der Erklärbarkeit der Tatsachen, während der Erstere nach dem rationalen Beweis der Unerklärbarkeit der Ereignisse im Lichte der zeitgenössischen wissenschaftlichen Erkenntnisse sucht.

»Von der Liebe gedrängt«

Die Begründung der gemeinsamen Apostolatspflicht nach Vinzenz Pallotti und dem Vaticanum II

Von Hubert Socha SAC, Vallendar

Im Neuen Testament bezeichnet »Apostolat« vor allem das Amt und die Bevollmächtigung der Zwölf und des Paulus. Das Zweite Vatikanische Konzil knüpft hingegen an den im 20. Jahrhundert besonders unter Pius XI. und Pius XII. erweiterten Sprachgebrauch an: Apostolat als Grundstruktur der Kirche und als Existenzweise jedes einzelnen Christen. Bereits Vinzenz Pallotti (1795–1850) war überzeugt, daß nicht nur das Bischofskollegium und die übrigen Kleriker, sondern alle Gläubigen von Gott zum Apostolat in Kirche und Welt berufen sind¹. Deshalb gründete er im Jahre 1835 die Vereinigung des Katholischen Apostolates. Worauf stützte Pallotti seine Überzeugung? Dieser Frage soll hier nachgegangen (I–V) und die Antwort mit den Aussagen des Vaticanum II verglichen werden (VI–VII).

Pallotti argumentiert aus dem ihm gnadenhaft ermöglichten Glauben heraus². Dieser sagt ihm: Gottes Handeln nach außen im Erschaffen, Erlösen und Offenbaren läßt alle Menschen zu einer bejahenden, aufnehmenden und sich hinschenkenden Antwort ein³. Auch die Berufung zum Apostolat ist nicht auf die Christen beschränkt. Bereits durch ihr Geschöpfsein sind alle Menschen von Gott füreinander gesandt, zu Aposteln bestellt⁴.

I. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen

Meditierend und schlußfolgernd zitiert Pallotti immer wieder das Buch Genesis: »Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich ... Gott schuf also den

¹ »Dunque si consoli ogni cattolico della Chiesa di Gesù Cristo, poichè ossia Sacerdote ossia Laico, Religioso o Secolare se ... farà quanto può, perchè venga ravvivata la Fede di Gesù Cristo e riaccesa la carità fra cattolici, e propagata in tutto il Mondo acquisterà il merito dell' Apostolato e tanto maggiore, quanto più per tal fine impiegherà ... in guisa che sarebbe un errore il dire, che non possa uguagliare, ed anche superare il merito degli Apostoli, giacchè Iddio guarda la perfezione e la pienezza delle opere secondo le disposizioni del cuore, e la possibilità delle sue creature.«; San Vincenzo Pallotti, *Opere Complete* (= OC mit Angabe des Bandes und der Seiten), hrsg. von F. Moccia, Rom 1964–1997, hier OC IV 181 f.

² Vgl. OC IV 171 f., 174, 221, 307 f., 312; VI 182; IX 387; XI 257, 261; XIII 60–62 65, 67, 70, 76, 79 f., 88, 92–95, 99, 103, 107, 111, 115, 121, 126 f., 147 f., 157.

³ OC IV 124 f., 172 f.; VI 573; XIII 26 Anm. 11.

⁴ »Iddio a ciascuno ha ordinato d'interessarsi del suo Prossimo; e siccome ciò è vero in ordine ai beni del Corpo del nostro Prossimo, molto più lo è in ordine al vero bene dell' Anima, che è la Vita Eterna« (OC IV 310; vgl. OC VII 5); »ciascun'uomo è obbligato di procurare la salute eterna del prossimo« (OC III 206; vgl. ebd. 5); siehe auch die »Considerazioni missionarie«, in: OC XI 282–287.

Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie ... « (1,26–27)⁵.

1. Gottes ganzes Wesen bildet sich ab

Pallotti blickt zunächst auf den Ursprung alles Gewordenen, auf Gott, »einfach in seiner Wesenheit, dreifach in der Person: Vater, Sohn und Heiliger Geist, unendlich in seinen Eigenschaften und Vollkommenheiten«⁶. Er schaut in Gott die dynamische Verbundenheit der Personen, deren Existenz und Einheit sich in ihrer wechselseitigen Bezogenheit verwirklichen. Er betrachtet alle göttlichen Attribute, soweit sie ihm aus der Heiligen Schrift geläufig sind, etwa das Unermeßlich- und Glückseligsein, die Ewigkeit, Allmacht, Heiligkeit, Schönheit, Weisheit, Reinheit und Gerechtigkeit⁷. In besonderer Weise aber fühlt er sich von der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit angezogen, die Gott drängen, das Werk der Schöpfung zu vollbringen, »um sich selber ganz seinen Geschöpfen mitzuteilen«⁸, sie in sein innertrinitarisches Leben einzubergen⁹ und so den im Christusgeschehen gipfelnden Heilsplan zu vollziehen¹⁰.

2. Der Mensch als Gottes Abbild

Vom Schöpfer her und in ihm erkennt Pallotti die Einzigartigkeit des Menschen, des wesenhaften Abbildes Gottes, seiner Eigenschaften¹¹ und damit auch seiner Liebe¹². Die Gottähnlichkeit des Menschen ist durch die Sünde getrübt, aber nicht zerstört worden¹³. Sie zeigt sich besonders im freien Willen, der den Menschen befähigt, sich im Zusammenwirken mit Gott mehr und mehr als Abbild von dessen Liebe zu vervollkommen¹⁴. Die eingeschaffene Ähnlichkeit mit Gott gibt jedem eine unüberbietbare Würde¹⁵ und verbindet alle Menschen miteinander, unabhängig von Sympathie und Absicht. Als Gottes Ebenbilder sind sie bestimmt, an der Kindesbeziehung Christi zum Vater im Heiligen Geist teilzuhaben, bereits in diesem Leben¹⁶ und danach im ewigen Schauen und Angeschautwerden¹⁷.

⁵ Z. B. OC X 478, 482, 687, 749, 752, 762, 773; XI 240; XIII 60, 496, 721, 1268.

⁶ OC XIII 29, 65.

⁷ Siehe z. B. OC XII 166, 376; XIII 60–63, 88–115, 303.

⁸ OC XIII 29; vgl. OC I 230; X 243 f., 255, 301, 474 f., 693 f.; XI 66 f.; XIII 30 f., 489 f., 1272 f.

⁹ Vgl. OC IV 124 f., 337 f.; X 277, 452 f., 749; XIII 148 f.

¹⁰ Z. B. OC I 333; IV 22, 43; V 353, 363 f.; VIII 414 f.; X 481 f.

¹¹ OC II 44 f., 303 Anm. 1, 308; II 451; IV 132, 375, 415, 452; VI 204; VII 52, 288; VIII 164, 182, 369, 387; IX 420; X 482 f., 687, 695, 762; XI 221, 224, 240; XIII 59–64, 279, 282, 496, 702, 1268 f.; San Vincenzo Pallotti, Opere Complete: Lettere (= OCL), hrsg. von B. Bayer, Rom 1995 ff., I Nr. 16, S. 44.

¹² OC II 303; III 151, 217 f.; IV 172, 221 f., 307 f., 310, 337; XI 257 f., 261 f.; XIII 1269.

¹³ OC XIII 116: »... peccato, che deforma l'Anima nostra nell'essere viva Imagine di Dio«; vgl. OC III 139, 355; X 298 f.; XI 96, 222, 224 f., 262 f.; XII 470; XIII 125, 133 f., 661, 722, 1270.

¹⁴ OC II 3, 303 Anm. 1; IV 308; IX 21; X 298, 661, 749; XI 258, 262; XII 376 f.; XIII 65–69, 107 f., 147 f., 1269 f.

¹⁵ OC II 152, 507; VI 465; VII 159 f.; X 147, 202, 772 f.; XI 68; XIII 721 f.

¹⁶ OC X 452 f.

¹⁷ OC IV 124 f.; X 749; XI 259, 262 f.; XIII 115 f., 147–149.

3. Die Ähnlichkeit mit dem Schöpfer verpflichtet

Die Gottebenbildlichkeit beinhaltet zugleich eine bleibende Herausforderung. Sie verpflichtet den Menschen, das zu werden, wozu er geschaffen ist: »vollkommen wie der Vater im Himmel«¹⁸. Wenn Gott alle aus Liebe ins Dasein gerufen hat und erhält und sich ihnen ständig in Liebe mitteilt, sind alle gehalten, ihm zu antworten, indem sie sich für seine Liebe öffnen, von ihr umgestalten und bestimmen lassen¹⁹. Gott begegnet uns aber in jedem seiner Abbilder und kann beanspruchen, in ihnen geehrt und geliebt zu sein. Das verlangt, daß alle Menschen Gottes Liebe an die Mitmenschen weiterschenken, daß sie ihnen helfen, soweit es nötig und möglich ist, ihre Ähnlichkeit mit Gott zu erfassen, zu bejahen und zu vervollkommen²⁰. Denn der Mensch wäre undankbar gegenüber Gott und verfehlte sich gegen sein eigenes Wesen, wenn er sich nicht nach Kräften für das wahre Glück der Mitmenschen einsetzte²¹.

Gott will, daß alle Menschen in seine Herrlichkeit und Freude gelangen. Wollen wir ihm ähnlich sein und handeln, kommen wir nicht umhin, uns seinem Heilswirken zur Verfügung zu stellen, mit ihm zusammenzuarbeiten, damit alle ihn erkennen und ihr Ziel erreichen²². Wie die drei göttlichen Personen sollen wir empfangend und gebend einander unterstützen und begleiten, um schon hier ihrer Gemeinschaft des sich austauschenden Lebens zu entsprechen und gemeinsam der Vollendung in der *Communio* mit dem Drei-Einen zuzustreben²³.

4. Persönliche Vervollkommnung und Dienst am Nächsten

Die Zusammenarbeit mit Gott für das geistliche Wohl der Nächsten ist eine Verpflichtung, aber zugleich eine der kostbarsten göttlichen Gaben²⁴. Sie bewirkt näm-

¹⁸ »... tutti gli uomini per essere vive immagini di Dio, dotati del libero arbitrio per perfezionare meritoriamente se stessi in quanto che sono immagini della santità, e della perfezione per essenza debbono essere santi, e perfetti, come il Padre celeste«; OC II 3; vgl. OC II 290, 303 Anm. 1; III 217 f.; V 573; IX 21; X 661; XI 262; XIII 107–110, 1269.

¹⁹ »... come Voi vi siete donato tutto a noi, così noi siamo obbligati a donare a Voi tutto noi stessi, e le cose nostre per la vostra maggiore gloria, e per la maggiore santificazione dell' Anima nostra, e dei nostri prossimi, giacché nell' esservi donato tutto a tutti ci avete obbligato ad imitarvi anche in questo con profittare di tutti i vostri doni di natura, e di grazia per un fine degno di Voi«; OC II 303 Anm. 1; vgl. OC III 218, 322; IX 21; X 466–468, 474 f.; XIII 75–120; P. Rheinbay, San Vincenzo Pallotti – Fondatore: Apostolato Universale n. 1/1999, 54.

²⁰ Vgl. OC III 176; IV 172 f., 222, 308, 451; X 328; XI 283.

²¹ »... siccome si fa reo di peccato mortale colui, che manca gravemente di sovvenire il Suo Prossimo nei bisogni del corpo; così e molto più si fa reo colui, che gravemente manca di sovvenire il Suo Prossimo, nei bisogni dello Spirito«; OC IV 309; vgl. OC II 3; XIII 108.

²² »... fra tutte le divine perfezioni, che Iddio comunica alle sue creature la più divina è quella di chiamare la creatura a cooperare a Dio stesso nella salute delle Anime«; OC III 322; vgl. OC III 189; IV 124–126, 335, 477; V 10, 55; VII 63 f.; XI 234, 256–259, 282 f.; XIII 112 f.; F. Ciardi, Sei parole per la spiritualità di San Vincenzo Pallotti: Apostolato Universale n. 1/1999, 76 f.

²³ OC IV 290, 310 f., 451, 480; XI 258 f.; XIII 1268–1270; vgl. P. Jackson, Empowered by love. An active spirituality for contemplative christians. Glen Iris 1994, 41 f.; Ciardi, Sei parole (Anm. 22) 78; K. Heller, Der Mensch, Weg der Kirche: Herausforderungen der theologischen Anthropologie für die Theologie der Gegenwart: *ForKathTheol* 17 (2001) 2–19.

²⁴ »... fra tutti i doni divini che Iddio concede alle sue creature il più divino è quello di potere cooperare alla salute eterna delle Anime«; OC XI 234; siehe auch oben Anm. 22.

lich, daß die eigene Gottebenbildlichkeit und die der Mitmenschen wachsen. Je mehr ich den anderen selbstlos helfe, ihr eigentliches Ziel zu erreichen, desto gottähnlicher werde und handle ich, um so mehr öffne ich mich für das Wirken der Liebe Gottes in mir und durch mich²⁵. Je inniger und treuer ich aus Gott und mit ihm verbunden lebe, desto stärker drängt es mich und werde ich befähigt, andere zu ermutigen, Gottes Zuwendung anzunehmen²⁶. Insofern besteht eine unaufhebbare Wechselwirkung zwischen der eigenen Heiligung und dem Apostolat²⁷. Selbstheiligung oder Handeln aus Liebe und Apostelsein sind für Pallotti nahezu identisch²⁸. Wer uneigennützig liebt, vervollkommnet sich selbst und verkündet Gott, die wesenhafte Liebe.

5. Jeder verantwortlich für die gottgewollte Vollendung der Mitmenschen

Die vorausgehend ausgewerteten Darlegungen und Appelle Pallottis sind an Katholiken adressiert, wenden sich aber inhaltlich an alle Menschen: Wenn Gott alle liebt und alle als Abbilder der wesenhaften Liebe existieren, sind alle verpflichtet, sich zu lieben und einander auf dem Wege zum unvergänglichen Heil zu helfen. Pallotti zitiert in dem Zusammenhang gern das Buch Jesus Sirach in der Fassung der Vulgata: »Einem jeden hat Gott die Sorge um seinen Nächsten aufgetragen«²⁹. Das von Gott empfangene Menschsein bildet also für Pallotti die ontologische Begründung, daß alle, jeder Mann und jede Frau zum Apostolat gesandt, berechtigt und verpflichtet sind³⁰. Der Auftrag zum Apostolat gründet im Geschaffensein des Menschen, das über sich hinaus auf die sich verschenkende Liebe Gottes verweist³¹. Dabei ist sich Pallotti bewußt, daß diese universale Berufung nur im Glauben voll erkennbar ist³², und er deutet auch an, daß sie ohne die von der Gnade getragene Liebe wohl kaum verwirklicht werden kann³³.

²⁵ Vgl. OC III 145–148; XIII 507.

²⁶ »... per la propagazione della S. Fede era necessario riavvivarla fra i cattolici, e riaccendere fra essi la carità, perchè vieppiù fossero pronti a prestarsi ... per accrescere i mezzi per la propagazione della S. Fede«; OC IV 177; vgl. OC II 57; III 151–154, 176 f., 323 f.; IV 132–134, 221 f., 230, 236, 261 f., 311 f., 315, 318, 327 f., 331, 347; XIII 496 f.

²⁷ OC IV 318; XIII 235, 251 f., 507 f., 523; vgl. Jackson, *Empowered by love* (Anm. 23) 176 f.

²⁸ »Come la pia Società è fondata e istituita nella Carità, e per promuovere in tutti i fedeli ... il più perfetto, e attuato esercizio delle opere della carità, e della misericordia per la maggiore gloria di Dio ... e per la maggiore santificazione dei popoli, così debbono essere sempre animati dal vero spirito della più perfetta carità«; OC I 105 f.; vgl. OC III 135–138; IV 5, 8, 39, 132, 143, 168, 171, 173–177, 180, 189, 223 f., 228, 234, 263, 309, 319, 324, 349, 393, 431; V 358, 710 f., 767–769; VII 5 f.; VIII 6; IX 379 f.; XI 897 f.; XIII 579 f., 871–874, 1273; Ciardi, *Sei parole* (Anm. 22) 77 f.

²⁹ »Unicuique mandavit Deus de proximo suo« (Liber Ecclesiasticus 17,12); siehe OC III 5, 142, 162; IV 131, 290, 310, 374, 415, 451; V 56, 124, 158; VII 5; XII 485.

³⁰ »... tutti gli Uomini, niuno affatto eccettuato« sono »obbligati ... ad ... interessarsi del suo Prossimo ... in ordine al vero bene dell' Anima, che è la Vita Eterna« (OC IV 309 f.; vgl. OC III 139; IV 451 f.). Pallotti bezieht hier in seine wirklich »katholische« Vision auch die Nichtgetauften ein (P. G. Liverani, *La formazione alla laicità nel pensiero di San Vincenzo Pallotti: Apostolato Universale n. 3/2000*, 31).

³¹ Vgl. OC IV 172 f.; A. Faller, *Einführung* zu: V. Pallotti, *Gott, die unendliche Liebe*, hrsg. von A. Faller, zweite überarbeitete Auflage, Friedberg 1981, 40 f.; D. Pistella, *L'apostolato dei laici in San Vincenzo Pallotti*, Rom 1983, 33 f.

³² Siehe oben Anm. 2.

³³ Z. B. OC IV 174, 205, 307, 312; V 573; XIII 107 f.

II. Das Liebesgebot

Pallotti leitet die allgemeine Apostolatsverpflichtung auch aus dem Hauptgebot der Liebe ab. »Das Gebot der Liebe erlegt allen auf, mit allen geeigneten geistlichen und zeitlichen Mitteln wie für das eigene, so auch für das ewige Heil des Nächsten zu sorgen«³⁴. Das Liebesgebot ist für Pallotti aber nicht der Ursprung der apostolischen Berufung, sondern die Bekräftigung der durch die Erschaffung erhaltenen Sendung, Gott und die Mitmenschen zu lieben³⁵. Schon für das Alte Testament ist das Doppelgebot zentral (Dtn 6,5; Lev 19,18.34; Mk 12,29–31; Mt 22,37–40; Lk 10,27). Darum richtet sich der darin enthaltene Auftrag zum Apostolat nach Pallotti wiederum an alle Menschen, nicht nur an die Christen³⁶.

1. »... lieben, wie dich selbst«

Wir lieben den Nächsten nur dann wie uns selbst, wenn wir für ihn dasselbe höchste Gut erstreben, wie für uns selbst, die Entfaltung der allen eingestifteten Gottesebenbildlichkeit³⁷. Wenn Gott es uns schon zur Pflicht gemacht hat, »unserem Bruder in seinen schweren zeitlichen Nöten beizustehen, dann müssen wir ihm noch viel mehr in seinen geistlichen Nöten helfen. So sind wir alle verpflichtet, uns gegenseitig zu helfen, den Himmel zu erlangen. Und es gibt keinen Menschen, dem der ewige Tod eines anderen Menschen gleichgültig sein darf. Vielmehr ist jeder gehalten, diesen zu verhindern, indem er mit allen Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, für sein Heil besorgt ist«³⁸.

2. Die Ärmsten

Die Liebe bedarf einer »Ordnung. Deshalb muß man stärker darauf bedacht sein, sein Tun in jeder nur möglichen Weise den Bedürftigsten zuzuwenden. Wie es nun, vom Glauben her gesehen, keine Gruppe unter unseren Mitmenschen gibt, die bedürftiger wäre als die Irr- und Ungläubigen, so sind wir kraft der Liebesordnung verpflichtet, in jeder nur möglichen Weise auf deren Bekehrung bedacht zu sein, ohne

³⁴ OC IV 39; vgl. OC I 129, 231, 334; II 442; III 136, 142 f., 161, 207, 211, 407 f.; IV 1 f., 4, 20, 43 f., 171–175, 205, 216, 221–224, 303, 315, 324 f., 332, 337, 473 f.; V 17 f., 54, 158, 351 f., 364 f., 395 f. 562; VI 253 f., 284, 437; VII 23, 284; VIII 270, 415; IX 21, 208, 359 f., 379 f.; XI 19, 23, 251, 254, 258; OCL II Nr. 336, S. 57, Nr. 341, S. 64.

³⁵ »Ma tutti gli Uomini, niuno affatto eccetuato, saranno obbligati ad osservare il Precetto della Carità anche in riguardo alla Salute eterna del Prossimo nostro? Sì, tutti, perchè tutti gli uomini sono, secondo la realtà della loro creazione, una Immagine della Carità per essenza«; OC IV 309 f.; vgl. OC II 290, 303 Anm. 1; III 152, 218; IV 171–173, 221 f. 309, 337 f., 479 f.

³⁶ »... ognuno che mediti il precetto della carità, conoscerà, che ciascuno che vive sulla terra essendo obbligato all'osservanza di tale precetto, che con più ragione guarda i bisogni delle anime, vi deve concorrere«; OC IV 243 f.

³⁷ »... niuno ama ordinatamente se stesso, se con tutte le forze, e in ogni modo possibile non procura la propria eterna Salute; così niuno amera il suo Prossimo, se siccome di se stesso, così del Prossimo suo non procura in ogni modo possibile la eterna salvezza«; OC IV 309; vgl. OC III 142 f., 151–154; IV 1 f., 4, 173, 307–312; V 559; XI 251 f.

³⁸ OC IV 131; vgl. OC IV 414 f.

dabei das Heil unserer Seele, der Verwandten, der Hausgenossen und anderer Mitmenschen zu übersehen, denen gegenüber wir von Amts wegen Verpflichtungen haben. Und da wir auch jene Katholiken nicht vernachlässigen dürfen, bei denen in unserer Zeit der Glaube nicht wenig erkaltet ist und die Liebe abgenommen hat, und da es zur wirksameren Bekehrung der Irr- und Ungläubigen nötig ist, daß in allen Teilen der Welt jeder Katholik auf jede nur mögliche Weise mitwirke ..., so sind wir aufgrund des Liebesgebotes auch dazu verpflichtet«, unter den Katholiken den Glauben neu zu beleben und die Liebe neu zu entfachen³⁹.

III. Jesus, der Apostel des Vaters

Jesus ist »das göttliche Vorbild des ganzen Menschengeschlechtes«⁴⁰. Er zeigt den Menschen endgültig, wozu sie aufgrund der Gottebenbildlichkeit bestimmt sind, und eröffnet ihnen von neuem die Möglichkeit, der damit gegebenen Berufung voll zu entsprechen⁴¹. Er ist die menschgewordene Liebe Gottes und zugleich die unüberbietbare Antwort der Menschen auf diese Liebe⁴².

1. Der Gesandte des Vaters

Jesus wurde vom himmlischen Vater beauftragt, seine durch die Sünde verletzte Ehre wiederherzustellen und die Menschheit zu erlösen⁴³. Als Gesandter identifiziert sich Jesus ganz mit dem Vater und seinem Heilswillen, handelt und spricht er in der Autorität des Vaters, setzt er sich bis zur Selbsthingabe dafür ein, alle Menschen mit seiner Liebe zu entzünden⁴⁴. Daher verwendet Pallotti für Jesus den Titel »Apostel des Vaters«⁴⁵.

2. Das Apostolat Jesu

Das Erlösungswerk, d. h. das ganze verborgene und öffentliche Leben im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, ist für Pallotti das Apostolat Jesu⁴⁶. Er kenne während seiner irdischen Existenz nur ein Ziel: die Verherrlichung Gottes und das Heil der Menschen⁴⁷. Das bezeugten sein unermüdlicher Eifer in der Verkündigung des Himmelreiches⁴⁸ und seine Aufforderung, um Arbeiter für die Ernte zu bitten⁴⁹;

³⁹ OC IV 311 f.; vgl. OC IV 177, 205, 243 f., 314 f., 317, 319, 331, 451; V 54, 143 f.; VII 23; XI 252 f.

⁴⁰ OC II 541; III 176.

⁴¹ Vgl. OC III 4; VII 5; XIII 80, 127, 147, 198, 608; Rheinbay, Fondatore (Anm. 19) 54.

⁴² OC II 5, 303 Anm. 1; IV 212; X 257; XIII 121–131.

⁴³ OC II 180; III 139; IV 172, 222, 322; V 55; VI 148; VIII 265; XI 20; XIII 722.

⁴⁴ OC III 175 f.; IV 126 f., 129, 249, 472; V 393, 399; VI 127, 131 f.; XIII 515, 820.

⁴⁵ OC III 139, 142; St.-O. Holisz, Maria Regina degli Apostoli negli scritti di S. Vincenzo Pallotti, Rom 1996, 142–145.

⁴⁶ OC I 130, 232, 335; II 443; III 139, 142, 146, 157, 171, 192, 209, 213; IV 21, 45, 182, 184, 217, 230, 233, 325; V 353, 366, 389, 561; VIII 417; XIII 453.

⁴⁷ Vgl. OC IV 126 f.

⁴⁸ Vgl. OC IV 128.

⁴⁹ OC I 9, 171; II 240 f.; III 111; IV 128, 261, 346 f., 392, 430; VII 242; XI 18 f., 29, 31.

das werde greifbar in seinem ungeduldigen Herbeiwünschen der Bluttaufes für die Rettung aller und in seinem Ausruf des mystischen Durstes am Kreuz, mit dem er den mühevollen Weg seines Apostolates beschließe⁵⁰.

3. »... damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe«

»Alle sind berufen, ja sogar verpflichtet, Jesus Christus nachzuahmen«⁵¹. Als Apostel des Vaters hat er den im göttlichen Schöpfungshandeln und Liebesgebot begründeten Auftrag des Menschen zum Apostolat erneuert und in einzigartiger Weise verwirklicht⁵². Deshalb beinhaltet die an alle gerichtete Aufforderung Jesu zur Nachfolge wesentlich auch die Sendung zum Apostolat⁵³. Alle sind berufen, jenes Werk fortzuführen, um dessentwillen der Gottmensch gekommen ist⁵⁴, indem sie das durch ihn in die Welt gebrachte Feuer noch mehr anfachen, wo es bereits brennt, und weiter verbreiten, wo es noch nicht ist⁵⁵. Jeder Mensch kann, angetrieben von der Liebe Christi⁵⁶, »Erlöser des Volkes«⁵⁷ sein und so den »Absichten seiner Barmherzigkeit entsprechen«⁵⁸.

Modell für dieses allen potentiellen und tatsächlichen Jüngerinnen und Jüngern aufgetragene Apostolat ist das gesamte Leben Jesu in allen seinen Phasen⁵⁹. Jesus Christus will mehr und mehr in uns Gestalt annehmen, uns mit seinem Geist erfüllen⁶⁰ und sein heiliges Leben in uns fortsetzen⁶¹. Darum müssen sein Leben des Gebetes und der Zurückgezogenheit⁶², seine Haltung der Kindschaft und des vollkommenen Gehorsams gegenüber dem Vater⁶³, seine Demut⁶⁴, Armut⁶⁵ und Opferbereitschaft⁶⁶, sein Einsatz für das Heil aller Menschen⁶⁷ und seine Treue bis zum Tod⁶⁸ auch die ihm im Apostolat Folgenden prägen.

⁵⁰ OC IV 128 f.; vgl. OC III 57; IV 390, 397; V 395 f.

⁵¹ OC III 142; vgl. OC I 11, 16, 157, 382; II 4, 8, 43, 304 f., 541; III 34 f., 111, 218; IV 47; 324; V 641; VI 563; VII 24; VIII 10, 71 f., 109, 268 f.; IX 409; XI 256 f.; XIII 127 f., 564 f., 1452 f., 1493 f., 1551, 1555.

⁵² Vgl. OC III 142 f.

⁵³ »... come tutti sono chiamati, anzi obbligati ad imitare Gesù Cristo così tutti ... sono chiamati all'apostolato«; OC III 142; vgl. OC II 107; III 143.

⁵⁴ OC III 176 f.; IV 129, 326 f., 329; XIII 1203 f.

⁵⁵ OC III 175–177; vgl. OC V 400.

⁵⁶ »... la carità del N. S. Gesù Cristo muova ognuno alle opere dell'apostolato per essere onorato del nome di Apostolo«; OC III 143; vgl. OC I 8, 10; III 109–112, 306; V 16, 164; XIII 1308.

⁵⁷ »... può arrivare a meritare nel senso già detto il nome di Salvatore del Popolo«; OC II 16; vgl. ebd. 18, 36.

⁵⁸ »Quale spettacolo adunque più giocondo al cuore di Gesù Cristo si infiammato dal desiderio dell'umana salute, quanto quello di una Massa di Cristiani riunita a continuare con tutti i mezzi che sono in poter di ciascuno, questo Apostolato Divino, e secondare in ciò le mire della sua misericordia?« (OC IV 129).

⁵⁹ »... la vita di Gesù Cristo che è il suo Apostolato deve essere il modello dell'apostolato di ognuno«; OC III 142; vgl. ebd. 35–38, 40.

⁶⁰ OC III 36 f.

⁶¹ OC III 37 f.; vgl. OC III 47, 56–59; XI 54 f.; Rheinbay, Fondatore (Anm. 19) 54 f.

⁶² OC III 39, 43 f., 47, 52 f., 126 f.

⁶³ OC I 107 f.; II 18 f., 89 f.; III 38, 43.

⁶⁴ OC I 107, 227; II 86; III 38, 48, 51–53, 135 f.; VI 256; VIII 43, 312; X 362, 652.

⁶⁵ OC II 36 f., 504 f.; III 38; VII 44–47.

⁶⁶ OC II 497 f.; III 38 f., 42 f., 52 f., 55, 58; VIII 323.

⁶⁷ OC I 21 f., 107, 382; II 86 f., 195 f., 220; III 38 f., 53 f., 57 f., 143, 324; IV 333, 390 f., 397; V 647 f.; VII 222 f.

⁶⁸ OC I 111; II 6, 9, 52; III 35, 55 f., 59 f., 236; VI 439 f.; VII 59; XIII 638–640.

4. »... getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen«

Jesus sehnt sich danach, in den Menschen und durch sie zu wirken⁶⁹. Sie können, wie der Rebzweig am Weinstock, nur in dem Maße fruchtbar sein, wie sie mit Jesus verbunden und von ihm abhängig bleiben. Getrennt von ihm vermögen sie nichts⁷⁰. Ihm begegnen sie auch im Nächsten, zu dem sie gesandt sind⁷¹.

Diese von Jesus ausgehende Einladung und Ermächtigung zum neubundlichen Apostolat richtet sich intentional wiederum nicht nur an die Christen, sondern an alle Menschen⁷².

IV. Maria, Königin der Apostel

Jesus ist der Ursprung des christlichen Apostolates. In der Gottesmutter Maria aber sieht Pallotti den wichtigsten Beleg dafür, daß alle, auch jene, die nicht die Ordination empfangen haben, zum Apostolat berufen sind⁷³.

1. Einzigartige Mitwirkung im Heilswerk

Bevor die Zwölf von Jesus erwählt wurden, war Maria bereits erfüllt von der Heilssorge für alle Menschen. Ihr in Vertretung der ganzen Menschheit gesprochenes Ja-Wort ermöglichte erst die Sendung der Kirche⁷⁴. Maria war weder Priester noch Apostel, sie besaß kein Predigtamt und keine Leitungsgewalt. Gleichwohl setzte sie sich als erste Jüngerin Jesu, ihren Kräften entsprechend und so, wie es ihr in ihrer Stellung und in ihren Verhältnissen möglich war, mit Gottes Gnade mehr als alle anderen für seine Ehre und die Ausbreitung seines Reiches ein⁷⁵. Sie hat sich dabei mit solcher Vollkommenheit hingegeben⁷⁶, daß sie die Apostel bei weitem übertraf⁷⁷. So hat sie den wirksamsten Heildienst ausgeübt, den Menschen überhaupt leisten können, und eine Herrlichkeit im Himmel verdient, die größer ist als die der Apostel⁷⁸. Darum »grüßt die Kirche, die im Verständnis der Heiligen Schrift immer

⁶⁹ OC III 37 f.; XIII 525–527.

⁷⁰ OC I 121 f., 126; X 308 f.; vgl. Jackson, *Empowered by love* (Anm. 23) 176–180.

⁷¹ »Il Salvatore dichiara di considerare, e di ricompensare come fatto a se stesso, qualunque atto di carità fatto al prossimo«; OC IV 290 f.; vgl. OC V 150.

⁷² Vgl. OC III 177 f.

⁷³ OC III 140 f., 182; V 236; vgl. Holisz, *Maria Regina degli Apostoli* (Anm. 45) 145–149.

⁷⁴ Vgl. OC XIII 524; Holisz, *Maria Regina degli Apostoli* (Anm. 45) 77–85.

⁷⁵ Vgl. OC I 7; III 6, 141, 145, 157, 171, 188, 209; IV 134, 181, 208, 213, 246, 250, 325, 333, 338, 417; V 9; VII 7.

⁷⁶ »... il cui zelo per la salute del mondo fù sì grande, che ... la persuase non solo a sacrificar volentieri a sì grande interesse ciò che aveva di più caro, ma ... perfino a volere essa pure al medesimo fine immolarsi col Figlio«; OC IV 129 f.

⁷⁷ »... in questo ha operato con tale perfezione, che ha superato di gran lunga gli Apostoli«; OC IV 181; vgl. OC III 141 f., 145, 157, 171, 188; IV 325.

⁷⁸ »... si è occupata con tale perfezione, e pienezza che ne ha meritato la gloria al di sopra dei SS. Apostoli«; OC III 6; vgl. OC I 7; III 209; VII 7.

vom Heiligen Geist geleitet wird«⁷⁹, Maria »nicht mit einfachen Ehrentiteln«⁸⁰, auch »nicht mit dem Titel ›Königin der Priester, Bischöfe oder Päpste«⁸¹, wohl aber »wegen der Fülle ihrer Verdienste mit dem erhabenen Titel ›Königin der Apostel«⁸². Zu dieser Würde hat sie »Gott, der auf die Herzensgesinnungen seiner Geschöpfe schaut«, erhoben⁸³.

2. Vorbild für jegliches Apostolat

Maria ist nach »Christus das vollendetste Vorbild apostolischen Eifers und vollkommener Liebe«⁸⁴. Alle, Laien, Weltgeistliche und Ordenspriester, Personen jeden Standes und jeder Stellung, sollen sich angespornt fühlen, Maria in ihrem Einsatz zur Ehre Gottes und zum Wohl der Mitmenschen nachzuahmen⁸⁵. Maria will jeden daran erinnern, »daß auch er das Verdienst des Apostolates erwerben kann, wenn er nur entsprechend seinem Stand und seiner Stellung für die Verbreitung des heiligen Glaubens tut, was er vermag«⁸⁶, ja daß er »sogar das Verdienst der Apostel übertreffen« kann, »da Gott auf die Vollkommenheit und Fülle der Werke entsprechend den Herzensverfassungen und Möglichkeiten seiner Geschöpfe blickt«⁸⁷.

3. Fürsprecherin, Beschützerin und Mittlerin

In Anbetracht der herausragenden Stellung der Gottesmutter in der Heilsgeschichte ist sich Pallotti sicher, daß alle im Apostolat Engagierten mit der Fürsprache, dem Schutz⁸⁸ und der Gnadenvermittlung⁸⁹ Mariens rechnen können. Er ist überzeugt, daß diese Frauen und Männer sich des besonderen Wohlwollens der Königin der Apostel erfreuen⁹⁰. Wie die Urgemeinde (Apg 1,12–14; 2,1–4) sind sie eingeladen, sich mit Maria im Zönakulum zu versammeln und durch den Heiligen Geist erfüllen und senden zu lassen⁹¹.

⁷⁹ OC III 141.

⁸⁰ OC III 6.

⁸¹ OC III 141.

⁸² OC III 6, 145; vgl. OC III 157, 171, 209; IV 181, 325; VI 7; Holisz, *Maria Regina degli Apostoli* (Anm. 45) 87–97.

⁸³ OC III 145; vgl. OC I 7; IV 181, 325.

⁸⁴ OC I 7; III 6; VII 7; vgl. Holisz, *Maria Regina degli Apostoli* (Anm. 45) 154–168.

⁸⁵ Vgl. OC I 6 f.; III 6 f.; IV 181 f., 207 f., 245 f.; VII 7 f.

⁸⁶ OC IV 331; vgl. OC III 142, 188, 209 f.; IV 207 f.; vgl. Holisz, *Maria Regina degli Apostoli* (Anm. 45) 168–174.

⁸⁷ OC IV 182; vgl. OC III 145 f., IV 326.

⁸⁸ OC I 1, 6, 90, 116, 166, 231 f.; II 555; III 6, 21, 23, 56, 95, 97 f., 143, 155, 164, 169, 177, 188, 205, 208, 231, 379; IV 6, 17, 22 f., 31, 43, 123, 167, 186, 218, 234, 251 f., 263, 324, 330 f., 348, 386 f., 393, 431, 467; V 8, 13 f., 45, 68, 104, 163, 192, 208, 236, 302, 347, 366, 385, 404, 558, 617; VI 140, 145, 247; VII 7 f., 23; X 210; XI 234; XIII 1498, 1506, 1511, 1517, 1523, 1528, 1534, 1546, 1551; OCL II Nr. 341, S. 65, Nr. 342, S. 70, Nr. 369, S. 106, Nr. 527, S. 305; III Nr. 695 I, S. 246 f.

⁸⁹ OC I 7; IV 324; VII 357. – Pallotti sieht in Maria auch die »Corredentrice« (OC III 21, 157, 171, 429; IV 213, 250, 331; V 14, 213, 757; X 289; XI 50; XIII 234, 454, 497, 508, 688; OCL III Nr. 574, S. 78).

⁹⁰ OC IV 129, 186, 234, 331, 467.

⁹¹ OC X 86–87; XI 100 f.; XII 148; XIII 194 f., 249 f., 252, 365, 440; vgl. OC IV 134 f.; Holisz, *Maria Regina degli Apostoli* (Anm. 45) 106–108; Jackson, *Empowered by love* (Anm. 23) 58–63.

V. Berufung als Verpflichtung

Die in der Erschaffung durch Gott, im Liebesgebot und in der Nachfolge Jesu grundgelegte Berufung aller zum Apostolat ist für Pallotti nicht nur eine Einladung und Ermächtigung; sie kann auch eine Pflicht beinhalten, deren Nichterfüllung er mitunter mit der höchsten Sanktion des möglichen Heilsverlustes verbindet⁹². Pallotti verwendet in dem Zusammenhang den Begriff »Verpflichtung«⁹³ nicht nur emphatisch, um an ein hohes Ideal zu erinnern, sondern auch im strengen Sinne eines sittlichen Müssens, das letztlich Gott geschuldet ist und den Menschen im Gewissen einfordert⁹⁴.

Dabei ist sich Pallotti bewußt, daß der Auftrag zur aktiven Beteiligung am Apostolat, wie er sich aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen herleitet und im Liebesgebot seine Bestätigung findet, zunächst eine allgemeingültige Sollensforderung darstellt, deren freie Erfüllung stets ethisch gut und verdienstlich ist⁹⁵. Die in der Heiligen Schrift als Verbote formulierten Verletzungen der Menschenwürde sowie Gottes- und Nächstenliebe, die »durch das Gewissensurteil auf die einzelnen Handlungen angewandt« werden, »verpflichten alle und jeden einzelnen allezeit und unter allen Umständen«⁹⁶. Oberhalb dieser »unteren Grenze«⁹⁷, d.h. in ihrem positiven Gehalt, wird die im Doppelgebot enthaltene Aufforderung zum Apostolat für den einzelnen erst zu einer sittlichen Verpflichtung, wenn ihm in einer konkreten Situation das Gewissen sagt, daß die Liebe von ihm ein bestimmtes, realisierbares apostolisches Werk (Tun oder Unterlassen) verlangt⁹⁸.

VI. Das gemeinsame Apostolat in der Sicht des Vaticanum II

Nach Papst Johannes Paul II. hat das Zweite Vatikanische Konzil Pallotti bestätigt⁹⁹. Das Konzil formt seine Sicht des Apostolates vom Kirchenverständnis her¹⁰⁰.

⁹² Vgl. OC IV 173 f., 211 f., 312, 478 f., 481.

⁹³ Vgl. z.B. OC I 20, 129, 171, 231, 334; II 4, 8, 290; III 35, 51, 142, 161, 211; IV 131, 216, 290, 303, 309 f., 374, 414, 451, 473; VI 254; VII 11; XI 250–252, 282; XIII 79.

⁹⁴ Vgl. z.B. OC III 210, 213; IV 217, 309, 312.

⁹⁵ Z.B. OC I 16 f.; III 143, 145 f., 160, 188, 189 f., 209, 213; IV 124, 130–132, 135–138, 145 f., 149, 180–182, 229 f., 279, 290, 294, 302, 326 f., 333 f., 338 f., 347, 375, 378, 414 f., 418, 451 f., 475 f., 481 f.; V 9 f., 386; VI 199.

⁹⁶ Johannes Paul II., Encyclica »Veritatis splendor« vom 6. 8. 1993 n. 52: AAS 85 (1993) 1175.

⁹⁷ Encyclica »Veritatis splendor« ebd.

⁹⁸ »... ciascuno è obbligato secondo le rispettive circostanze interne ed esterne, e giusta la propria possibilità, stato, condizione, età etc. di procurare siccome di se stessi così del prossimo la eterna salvezza«; OC III 152 f.; vgl. IV 1 f., 303 f., 310 f.; siehe Encyclica »Veritatis splendor« nn. 52, 57–61.

⁹⁹ Das Laienapostolatsdekret *Apostolicam Actuositatem* enthält »die feierliche Bestätigung für die Gültigkeit der Idee vom Katholischen Apostolat, die von Vinzenz Pallotti schon im vergangenen Jahrhundert erfaßt und verkündet wurde« (Johannes Paul II., Ansprache vom 26. 6. 1986: ASAC 12 [1986] 174). »Setzt euch weiterhin verstärkt dafür ein, damit das, was Vinzenz Pallotti prophetisch verkündete und das Zweite Vatikanische Konzil amtlich bestätigte, eine glückliche Wirklichkeit werde und alle Christen authentische Apostel Christi in der Kirche und in der Welt seien« (ebd. 178); vgl. auch Paul VI., Ansprache vom 1. 9. 1963: ASAC 5 (1962–1964) 372–378.

¹⁰⁰ Vgl. G. Carrequiry Lecour, I fedeli laici, in: Comitato Centrale del Grande Giubileo dell' Anno 2000, II Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo, a cura di Rino Fisichella, Milano 2000, 177–181.

1. Kirche als Volk Gottes

Um das Wesen der Kirche zu umschreiben, verwendet das Zweite Vatikanische Konzil verschiedene Bildbegriffe¹⁰¹, bevorzugt aber den des Volkes Gottes (LG 9–17).

a. Werk Gottes

Mit dem Begriff »Volk Gottes« hebt das Konzil hervor, daß die Kirche wesentlich bestimmt ist durch ihre völlige Abhängigkeit vom Dreifaltigen Gott. Ihm verdankt sie ihren Ursprung, bei ihm wird sie einmal, sich selbst überschreitend, ihre Vollen- dung finden¹⁰². Gott selbst ist es, der die Kirche in Wort, Sakrament und Dienst der Apostelnachfolger aufbaut, ausbreitet und eint¹⁰³. Von daher sind alle menschli- chen Verantwortungsträger in der Kirche nur partnerschaftliche Diener der souverä- nen Herrschaft und Autorität Gottes¹⁰⁴.

b. Allumfassendes Heilssakrament

Die Kirche soll die Sendung Christi in Raum und Zeit entfalten¹⁰⁵; sie ist das uni- versale Sakrament des Heiles¹⁰⁶, das ganz auf die Mission ausgerichtet ist und sich in ihr verwirklicht¹⁰⁷. Unter dieser Mission oder dem Apostolat versteht das Konzil jede Tätigkeit der Kirche, die darauf zielt, durch Verbreitung der Herrschaft Christi die Menschen zu erlösen und durch diese die gesamte Welt auf den erhöhten Herrn hinzuordnen (AA 2.1).

2. Träger des Apostolates

Die Sendung des Volkes Gottes bündelt sich in den Aufgabenbereichen des prie- sterlichen, des prophetischen und des königlich-pastoralen Dienstes¹⁰⁸. Träger die- ser Sendung sind alle Gläubigen; denn die »christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat«¹⁰⁹. Durch Taufe und Firmung wird jeder Christ mit

¹⁰¹ Z. B. LG 17: »So aber betet und arbeitet die Kirche zugleich, daß die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes eingehe, in den Leib des Herrn und den Tempel des Heiligen Geistes, und daß in Christus, dem Haupte aller, jegliche Ehre und Herrlichkeit dem Schöpfer und Vater des Alls gegeben werde«; vgl. LG 6.

¹⁰² LG 2–5, 48.1.3; AG 2.1, 9.1.

¹⁰³ LG 4, 7, 12.2, 13; UR 2; vgl. Johannes Paul II., Discorso vom 27. 2. 2000, in: Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità (Anm. 100) 740.

¹⁰⁴ Vgl. LG 5, 9.2, 35.1, 36.1, 41.7; NA 2.2; AA 6.1; DH 10; AG 9.2, 15.2, 41.1; PO 5.1; GS 3.2, 42.3.

¹⁰⁵ LG 9.2, 17, 54; AG 3.4, 5, 25.

¹⁰⁶ LG 1, 9.3, 48.2; AG 1.1, 5.1; GS 45.2; vgl. A. Scola, »Gaudium et Spes«: Dialogo e discernimento nella testimonianza della verità, in: Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità (Anm. 100) 111–114.

¹⁰⁷ LG 17; AG 2, 6–7, 9–10, 35; vgl. Paul VI., Adhortatio Apostolica »Evangelii nuntiandi« vom 8. 12. 1975 nn. 6–16; AAS 68 (1976) 9–16; J. Egbulefu, Il rinnovato appello alla Chiesa missionaria, in: Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità (Anm. 100) 318–332.

¹⁰⁸ LG 10–12, 25–28, 34–36; CD 12–16; PO 1, 4–6; vgl. L. Schick, Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien, Frankfurt 1982.

¹⁰⁹ AA 2.1; vgl. AG 14.4; Johannes Paul II., Discorso vom 27. 2. 2000 (Anm. 103) 738.

dem Apostolat Christi betraut¹¹⁰, erlangt er das Recht und die Pflicht, in Kirche und Welt Bote und Zeuge des Auferstandenen zu sein¹¹¹. Außerdem schenkt der Heilige Geist den Gläubigen auch besondere Gaben, die nach Prüfung durch die zuständigen Hirten der Kirche ebenfalls zum Apostolat berechtigen und verpflichten¹¹².

3. Vollzug des Apostolates

Die eigentliche Quelle des Apostolates ist die Liebe Gottes, die durch Jesus, den Apostel des Vaters, die Menschen zur Antwort drängt¹¹³. Alle sind berufen, Christus nachzufolgen und sich in der Liebe zu vervollkommen¹¹⁴. Die Fruchtbarkeit des Apostolates bemißt sich danach, wie dieser Berufung aus der Verbindung mit Christus entsprochen wird¹¹⁵.

Nicht nur Gebet, Verkündigung, Sakramentenvollzug und Werke der Liebe¹¹⁶, sondern das gesamte Leben eines Christen¹¹⁷ und selbst der rechte Gebrauch der zeitlichen Dinge¹¹⁸ können Formen des Apostolates sein¹¹⁹.

4. Apostolat und kirchliche Hirten

Trotz der fundamentalen Gleichheit der Glieder des Gottesvolkes und der Einheit seiner Sendung wird diese doch verschieden, entsprechend den empfangenen Gaben ausgeübt¹²⁰. Aufgabe der Hierarchie, d. h. der durch das Weihesakrament bevollmächtigten Gläubigen¹²¹, ist es, den Mitchristen in der Autorität Christi zu dienen und sie zu einen¹²². Jedes Apostolat muß in Gemeinschaft mit den kirchlichen Hirten

¹¹⁰ LG 9.1, 10, 12.1, 31.1, 33.2, 34–36; AA 3.1; PO 9.1; vgl. J. Castellano, *Il battesimo, fonte di vocazione e missione*, in: *Pontificium Consilium pro Laicis, Laici oggi: Riscoprire il battesimo*, Città del Vaticano 1998, 36–57; J. F. Stafford, *Prefazione*, in: *Pontificium Consilium pro Laicis, Laici oggi: Riscoprire la confermazione*, Città del Vaticano 2000, 5–9; A. Elberti, *Testimoni di Cristo nello Spirito: dimensione teologica e pastorale del sacramento della confermazione*, in: ebd. 35–81.

¹¹¹ LG 11.1, 17, 33, 38; AA 3.1, 9, 25.1; AG 35–36; DH 14.3–4; GS 1, 43.4; vgl. I. Riedel-Spangenberg, *Grundrechte und Grundpflichten der Gläubigen in der katholischen Kirche: Una Sancta 55* (2000) 155–157, 162–163.

¹¹² LG 7.3, 12.2; AA 3.4; vgl. C. Hegge, *Rezeption und Charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Würzburg 1999, 111–137; A.-M. de Monléon, *I carismi e i doni dello Spirito nella vita dei fedeli laici*, in: *Pontificium Consilium pro Laicis, Riscoprire la confermazione* (Anm. 110) 97–109.

¹¹³ SC 5.1, 6.1, 9.2, 10; LG 3, 7.3.8, 8.3, 13.1, 17, 18.2, 20.3, 28.1, 33.2, 42.1–2, 46.1, 52; AA 3.1–2, 4.1.6, 6.3, 8, 29.3; CD 1.3; OT 10.1; PO 2.1–2, 3, 8.1, 12.2, 14.1; UR 2.1, 24.2; AG 2.2, 3.1–2, 5.1, 7.2, 10, 12.1–2, 13.1–2, 18.3, 24.1, 37.2, 42.2; DV 4.1; GS 2.2, 19.1, 22.1, 28.2, 32.3, 38.1, 40.2, 45.2–3, 76.3, 93.1.

¹¹⁴ LG 7.5, 8.3, 11.3, 32.2, 36.1, 39–42; PO 9.1; AG 25.

¹¹⁵ AA 3.1, 4, 8.1–2; vgl. Johannes Paul II., *Discorso vom 27. 2. 2000* (Anm. 103) 741; J. Castellano, *Le direttive del Vaticano II*, in: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità* (Anm. 100) 522–524.

¹¹⁶ AA 6.3, 8, 10.3, 31c.

¹¹⁷ LG 34, 35.2; AA 6.2, 16; PO 6.6; AG 21.3, 36.2; GS 21.5, 43.4; DH 14.3; GE 8.1.

¹¹⁸ LG 31.2, 36; AA 7, 13; GS 43.4.

¹¹⁹ AA 2, 5; AG 15.

¹²⁰ LG 7.3, 10.2, 31.1, 32.1.3; AA 2, 33; AG 6.1.

¹²¹ LG 18–29.

¹²² LG 10.2, 13.3, 19, 21, 25.1, 27.1, 30, 32.3–4; PO 1, 2.2–4, 9.2–3.

ausgeübt werden, auch das grundlegende, das jedem Getauften mit dem Christsein aufgegeben ist¹²³. Das Konzil kennt darüber hinaus ein apostolisches Handeln der Gläubigen in engerer Verbundenheit mit der Hierarchie sowie ein Apostolat im Auftrag oder im Namen der Hierarchie¹²⁴.

5. Zusammenarbeit im Apostolat

Das Zusammenwirken der Gläubigen bei der Wahrnehmung ihrer Sendung entspricht in besonderer Weise der sozialen Natur des Menschen und dem Gemeinschaftscharakter des Volkes Gottes¹²⁵. Ein »enges Verbundensein der Kräfte ist allein imstande, alle Ziele des heutigen Apostolates voll zu erreichen« (AA 18.3). Das Konzil sieht für alle kirchlichen Ebenen Gremien vor, welche die apostolische Tätigkeit fördern und koordinieren sollen¹²⁶.

VII. Pallotti und das Vaticanum II

Zwischen der pallottischen und der konziliaren Begründung der allgemeinen Berufung zum Apostolat bestehen Entsprechungen und Differenzen.

1. Übereinstimmungen

a. Alle Getauften sind gesandt

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Kernanliegen Pallottis aufgegriffen, daß Christsein im unverkürzten Sinne stets auch Apostelsein bedeutet¹²⁷ und daß es jedem Katholik und jeder Katholikin möglich ist, mit Gott zusammenzuwirken, damit sein Heilsplan verwirklicht wird¹²⁸. Zeichen und Werkzeug für die durch Christus begonnene und unaufhaltsam ihrer Vollendung zustrebende Erneuerung der Schöpfung ist die ganze Kirche. Der besondere Dienst der Nachfolger der Apostel und ihrer amtlichen Mitarbeiter wird innerhalb dieser gemeinsamen und universalen Sendung ausgeübt¹²⁹.

b. Rechtlich belangvolle Sendung

Die allgemeine Berufung zum Apostolat beinhaltet nicht nur ein sittliches Postulat; sie ist für den Erhalt und die Ausbreitung der kirchlichen *Communio* konstitutiv

¹²³ CD 17.1; AA 19.4, 23, 24.2.

¹²⁴ LG 33.2; AA 24.4; AG 21.3, 41.1.

¹²⁵ LG 30, 32.3, 36.3, 37.4; AA 7.5, 8.6, 10.2, 11.2, 17.2, 18–21, 23.1, 27, 29.5; PO 9.2; UR 12; AG 12.3, 15.3, 25, 27.1; GS 21.6, 93.1.

¹²⁶ CD 27.5; AA 26; AG 30.2, 33–34.

¹²⁷ Siehe oben I 3 und 5, II, III 3 und VI 2.

¹²⁸ Siehe oben I 2–4, IV 2 und VI 3.

¹²⁹ Siehe oben VI 1 und 4.

und kann deshalb in ihr geltend gemacht und notfalls mit rechtlichen Mitteln durchgesetzt werden¹³⁰.

c. Begründet in Gottes Liebe

Der dreieine Gott hatte es nicht nötig, die Schöpfung ins Dasein zu rufen und zu beschließen, alles in Christus zu vereinen (Eph 1,10). Er tat es in seiner grenzenlosen Liebe. So geht die Sendung der Kirche und aller ihrer Glieder letztlich aus der göttlichen Liebe hervor¹³¹.

d. In der Nachfolge Jesu

Wie Pallotti¹³² sieht das Konzil in Christus vor allem den Gesandten des Vaters; es bezeichnet ihn als den unmittelbaren »Quell und Ursprung des gesamten Apostolates der Kirche« (AA 4.1). Alle Gläubigen sind zu seiner Nachfolge gehalten. Darum ist das irdische Leben Jesu auch das Modell für die Apostolatsweise jedes Getauften¹³³.

e. Herausgefordert durch das Liebesgebot

Selbstverständlich kommt das Vaticanum II auch auf das christliche Hauptgebot zu sprechen¹³⁴. Anders als Pallotti¹³⁵ leitet es aber aus diesem Gebot nur einmal ausdrücklich die allgemeine Apostolatsverpflichtung aller Gläubigen ab¹³⁶. An einigen Stellen kann man implizit einen Zusammenhang zwischen der allen Getauften gemeinsamen Sendung zum missionarischen Zeugnisgeben und dem Liebesgebot ausgesagt sehen¹³⁷.

f. Maria, Königin der Apostel

Das Konzil teilt die Auffassung Pallottis¹³⁸, daß das Leben der Gottesmutter am überzeugendsten erkennen läßt, daß auch die Laien zum Apostolat berufen sind (AA 4.10). Maria ist Vorbild und Fürsprecherin aller im Apostolat Tätigen¹³⁹. Wegen ihrer einzigartigen Mitwirkung beim Werk der Erlösung gebührt ihr der Titel »Königin der Apostel«¹⁴⁰.

g. Weitere Entsprechungen

Erwartungsgemäß stimmen Pallotti und das Zweite Vatikanische Konzil auch darin überein, daß die Ausübung der allgemeinchristlichen Berufung zum Apostolat

¹³⁰ Siehe oben V und VI 2; vgl. c. 221 § 1 CIC; c. 24 § 1 CCEO.

¹³¹ Siehe oben I 1–3, III 1–3 und VI 3.

¹³² Siehe oben III 1–3.

¹³³ Siehe oben VI 3.

¹³⁴ LG 9.2, 32.4, 40.1; UR 2.1; GS 22.4, 24.2, 38.1, 57.2

¹³⁵ Siehe oben II.

¹³⁶ AA 3.2: »Ja das Gebot der Liebe, das der große Auftrag des Herrn ist, drängt alle Christen, für die Ehre Gottes ... und für das ewige Leben aller Menschen zu wirken ... «

¹³⁷ LG 5.2; AA 8.2; AG 7.2, 12.2.5; GS 28.2, 93.1.

¹³⁸ Siehe oben IV.

¹³⁹ AA 4.10; LG 60, 62–65; PO 18.2; OT 8.1; PC 25.

¹⁴⁰ AA 4.10; AG 42.2; PO 18.2; vgl. SC 103; AG 4; LG 52–59, 61; UR 14.2, 15.2.

- um so fruchtbarer ist, je mehr sie aus der Verbindung der Kontemplation mit der Aktion hervorgeht¹⁴¹;
- nur in Gemeinschaft mit Papst und Bischöfen als den Apostelnachfolgern erfolgen kann¹⁴²;
- besonders dem kirchlichen Auftrag und den Bedürfnissen der Menschen entspricht, wenn sie in Kooperation geschieht¹⁴³.

2. Unterschiede

a. Folgerungen aus der Gottebenbildlichkeit

Für das Zweite Vatikanische Konzil wird die Ähnlichkeit mit Gott vor allem in der dem Menschen geschenkten Freiheit und in seiner Herrschaft über alle irdischen Geschöpfe greifbar¹⁴⁴. Als seine Ebenbilder haben alle Menschen in Gott ihren Ursprung und ihr Ziel (GS 29.1). Sie sollen eine Familie bilden¹⁴⁵, die Gott als Vater anrufen kann, wenn man sich gegenseitig als Geschwister annimmt (NA 5.1).

Christus, der vollkommene Mensch, hat die durch die Sünde verunstaltete Gottähnlichkeit der Menschen wiederhergestellt (GS 22.2). Alle *Gläubigen* sind als Gottes Abbilder in ihrem jeweiligen Lebensbereich zu Zeugen für Christus bestellt (AG 21.3). In dem Maße, wie sie ihm nachfolgen, verwirklicht sich in ihnen das authentische Menschsein (GS 41.1).

Das Konzil verlangt von den *Christen*, bei ihrem karitativen Wirken den Nächsten als Bild Gottes im Blick zu haben (AA 8.5). Es verkündet auch, daß die missionarische Tätigkeit der Kirche zum Schauen der göttlichen Herrlichkeit führt und damit der Erfüllung des Heilsplanes des Schöpfers dient, der »den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis« gestaltet hat (AG 7.2). An keiner Stelle aber leitet das Vaticanum II aus der Gottebenbildlichkeit eine Berufung *aller Menschen* zum Apostolat ab. Soweit es vom Recht und von der Pflicht zum Apostolat spricht, wendet es sich unmittelbar an die Katholiken, an nichtkatholische Christen nur indirekt, indem es deren Taufe anerkennt und in ihren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Elemente der einen Kirche Christi verwirklicht sieht¹⁴⁶. Pallottis Überzeugung, daß das Geschaffensein nach Gottes Bild alle Menschen zum Apostolat drängt und befähigt¹⁴⁷, wurde vom Konzil nicht aufgegriffen.

¹⁴¹ Siehe oben I 4, III 4 und VI 3.

¹⁴² OC I 4–6, 45 f., 56; III 1, 7, 134 f., 182–186, 375–380; IV 17, 161, 390, 393, 408; V 236; OCL I Nr. 289, S. 414 f.; siehe oben VI 4.

¹⁴³ OC I 5 f., 50 f.; III 2, 151–154; IV 123–125, 131 f., 172 f., 308–311, 318 f., 389 f., 393, 414, 477; V 122, 143 f.; siehe oben VI 5.

¹⁴⁴ GS 12.3, 17., 34.1.

¹⁴⁵ GS 24.1; AA 8.2.4; AG 7.2.

¹⁴⁶ LG 15; UR 3, 4, 22.

¹⁴⁷ Siehe oben I.

b. Ekklesiologischer Hintergrund

Zur Zeit Pallottis beschränkten sich die ekklesiologischen Traktate im wesentlichen auf die Darlegung der Aufgaben der Hierarchie¹⁴⁸. So verwundert es nicht, daß er – anders als das Konzil¹⁴⁹ – bei der Begründung der allgemeinen Apostolatsberufung und bei der Darlegung ihrer Verbindung mit dem Christusereignis nicht das Wesen der Kirche, geschweige denn ihre sakramentale Natur berücksichtigt. Ein ausdrücklicher Hinweis, daß die Initiationssakramente der Taufe und Firmung¹⁵⁰ oder das gemeinsame Priestertum¹⁵¹ zur Ausübung des Apostolates beauftragen und verpflichten¹⁵², findet sich bei Pallotti nicht.

Der Sendungscharakter der Taufe wird aber angedeutet, wenn Pallotti das Taufversprechen als Bereitschaftserklärung zum »christlichen Soldatendienst« interpretiert¹⁵³. Einschlußweise läßt Pallotti den Zusammenhang zwischen der kirchlichen Gemeinschaft und der Sendung aller Gläubigen auch anklingen, insofern er unablässig darauf hinweist, daß erst die Liebe, die ja als theologale Tugend bei der Eingliederung in die Kirche geschenkt wird¹⁵⁴, dazu befähigt, die Bedeutung des Hauptgebotes und dessen inneren Bezug zum Apostolat zu erkennen und zu verwirklichen¹⁵⁵.

¹⁴⁸ Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche – Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte III/3d), Freiburg 1971, 83; ders., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 12; ders., *Église Catholique et France moderne*, Paris 1978, 33; G. A. Alberigo, *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 43; B. Forte, *Teologia della Storia*, Mailand 1989, 338; Liverani, *La formazione* (Anm. 30) 29–31.

¹⁴⁹ Siehe oben VI 1.

¹⁵⁰ Pallotti spricht von der Firmvorbereitung (OC I 281, 284; II 234; V 432; VII 236; XIII 1362), von der Taufe bzw. Firmung und ihren Wirkungen im allgemeinen (OC IX 107; X 189, 569 f.; XI 345 f., 885; XII 255, 303, 352 f., 484; XIII 26, 419, 684, 871, 1105), von seiner eigenen Taufe und Firmung (OC X 183, 340, 390, 496, 629, 667; XI 240 f.), von der Tauf- und Firmspendung (OC II 234, 251; VII 236, 252), von sich selbst als Taufspender (OC X 147, 189), von der Erneuerung des Taufglaubens (OC II 494 f.; IX 181 f., 202 f., 354 f.) und von den Tauf- bzw. Firmurkunden (OC III 122; V 293, 626; VI 302, 318, 420, 481, 494, 595; XI 605; OCL Nr. 252, S. 362)

¹⁵¹ Vgl. OC V 236; XII 376 f.

¹⁵² Siehe oben VI 2.

¹⁵³ »Quia Christianam militiam in baptisate professi estis, arma spiritualia contra hostes invisibiles per manus impositionem accepistis«; OC XIII 370.

¹⁵⁴ Vgl. Röm 5,5; siehe H. Denzinger/P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i. Br. ³⁷1991 n. 1530; *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, nn. 1266, 1813, 1826–1829; OC XIII 684.

¹⁵⁵ Siehe oben II; vgl. C. Sorč, *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis. Einige perichoretische und communiale Aspekte*: ThQ 181 (2001) 33–49.

Ein den Zugang zu Jesus Christus und seinem Heilswerk erschließendes und vertiefendes Buch

Eine ausführlichere Einsichtnahme in das Werk von Anton Ziegenaus

Von Anton Bodem, Benediktbeuern

Von dem acht Bände umfassenden Werk »Katholische Dogmatik« liegt nun auch Band 4 vor: Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre (MM Verlag Aachen, 2000, 483 S.). Damit hat A. Ziegenaus einen weiteren dankenswerten Beitrag zur Vervollständigung des Werkes geleistet.

1. Allgemeiner Überblick

Das Werk ist in drei Kapitel unterteilt. Im ersten Kapitel wird »der Zugang zu Jesus Christus« (S. 5–125) entfaltet; das zweite Kapitel bietet die kirchenamtliche Lehre und ist demgemäß überschrieben: »Jesus Christus in der Lehre der Kirche« (S. 126–280). Darin wird die Christologie »im engeren Sinn« behandelt, während das dritte und letzte Kapitel die Soteriologie bringt, wie schon die Überschrift »Die Geheimnisse des Heilswirkens Jesu Christi« anzeigt (S. 281–447). Der Gesamtstoff wird in neun Paragraphen behandelt.

2. Detaillierte Einsichtnahme

a) Zum ersten Hauptstück

Was für die Theologie insgesamt gilt, dass nämlich die Aufklärung eine grundlegende Zäsur herbeiführte, das trifft erst recht auf die Christologie zu. Verständnis und Auslegung des Christusgeheimnisses wurden dadurch nachhaltig beeinflusst. Zwei für die Aufklärung kennzeichnende Aspekte wirkten sich auch in der Christologie aus und prägten in der Folgezeit in wachsendem Maß die Sicht Christi, anfangs zunächst nur im Raum der protestantischen Theologie, dann aber fanden sie, vor allem in der jüngeren Vergangenheit, – wenn auch in modifizierter Weise – Berücksichtigung in christologischen Entwürfen katholischer Autoren. Der eine Aspekt, der auf das theologische Fragen rückwirkte, ist der für die Aufklärung charakteristische Deismus und Rationalismus; der andere – er hängt letztlich mit dem ersten aufs innigste zusammen, ja ist im Grunde eine genuine Folgeerscheinung der Aufklärung – ist das sich nun in den Vordergrund drängende historische Fragen. Den Antworten darauf wuchs nicht selten ein fast normierender Charakter zu.

Diese von der Aufklärung ausgelöste Entwicklung zeichnet das vorliegende christologische Werk im Anschluss an einen einleitenden Paragraphen anhand von namhaften Autoren nach. Z. legt so die Grundlage für die rechte Einschätzung und Kritik an einem in der Gegenwart teilweise recht verbreiteten Verständnis Jesu Christi. Zum anderen ergibt sich daraus wie von selbst, dass auch dieser neueste systematische katholische Entwurf im Aufbau nicht mehr den früheren traditionellen Christologien folgt, sondern ein ganz eigenes gewandeltes Gesicht besitzt. Dass in dieser geschichtlichen Entwicklung seit der Aufklärung, eingeleitet durch Reimars (§ 2), die exegetische Forschung, ihre Ergebnisse und ihre Folgerungen weithin maßgebend wurden, das zeigt Z. in seinem Blick auf die Leben-Jesu-Forschung auf (S. 16 ff.). Dem christologischen Bemühen prägte sodann R. Bultmann mit seiner existentialen Interpretation eine ganz neue Sichtweise auf, die von seinem Schüler H. Braun noch radikalisiert wurde, was aber auch zu einer intensiven, fruchtbaren Auseinandersetzung führte (S. 27 ff.).

Damit hat Z. in einem komprimierten Durchblick die seitens der Exegese aufgeworfene Problematik abgesteckt, um sich nun in einem ersten Schritt dem Zeugnis des NT bzw. der Urkirche zuzuwenden, d. h. die »urchristliche(n) Bekenntnisse (S. 35 ff.) und »die Berichte über Jesus« zu sichten, wobei »die Datierung der Schriften des Neuen Testaments« (S. 41 ff.) in gebotener Weise berücksichtigt wird. Auf diesen Schritt folgt in einem ausführlichen Paragraphen (§ 3) die Darlegung der verschiedenen christologischen Hoheitstitel: Kyrios, Christus/Messias, Sohn, Hoherpriester, Menschen- und Davidssohn sowie Prophet und Lehrer. Gezeigt wird, wie anhand derselben das urkirchliche Bemühen greifbar wird, Sein, Wesen und Wirken Jesu auf »einen Nenner« zu bringen (S. 83). In diesem Zusammenhang erfolgt die wichtige und »Maß«-gebende Feststellung, dass die hier vorliegende urkirchliche »Zusammenfassung« Tod und Auferstehung voraussetzt, so dass es gar nicht anders sein kann, als »dass die meisten Titel nachösterlichen Ursprungs sind« (S. 84). Damit ist auch schon vorprogrammiert, dass im Verlauf der weiteren Ausführungen die mit der Auferstehung Jesu zusammenhängenden Fragen und Probleme ausführlich erörtert werden müssen.

Am Ende dieses ersten Kapitels (§ 4) richtet der Vf. seinen Blick noch auf »christologische Entwürfe im Horizont neuzeitlichen Denkens«; dabei begnügt er sich verständlicherweise mit einer Auswahl. Sein Augenmerk gilt zunächst vier katholischen Theologen, voran Romano Guardini, der seine christologischen Aussagen jedoch nicht in einem systematischem Werk entfaltet hat, sondern in »Betrachtungen«, im »geistlichen Wort« (S. 87) und daher in all seinen Erwägungen beim neutestamentlichen Zeugnis ansetzt. Zwei wichtige Sachverhalte kennzeichnen Guardinis christologische Darlegungen: Er »ist sich durchaus der Vielfalt der neutestamentlichen Christusbilder bewusst« (S. 93), jedoch schließt er »aus der Vielfalt nicht auf einen christologischen Pluralismus« (S. 96).

Der zweite katholische Theologe, dessen christologischer Entwurf dargestellt wird, ist Teilhard de Chardin. Sein Anliegen ist von grundlegend anderer Art. Er will gerade auch in christologischer Hinsicht die Ergebnisse der neuzeitlichen Naturwissenschaft, vor allem der Evolutionstheorie in eine theologische Gesamtschau einfü-

gen. Nach ihm ist »Christus auf Grund seiner Inkarnation der Welt innerlich« und »bis in das Herz des geringsten Atoms in die Welt eingewurzelt« (S. 99, Anm. 189). Prägnant beschreibt Z. Chardins Auffassung mit den Worten: »Jesus Christus, der Evolutor und Finalisator der gesamten Entwicklung ist die innere treibende Kraft, die das Mehr-Sein in der Evolution ermöglicht.« Doch bleibt es nicht bei einer nur äußeren verborgenen Einwirkung. »In einem Punkt dieser Entwicklungsgeschichte tritt er nun aus der Unsichtbarkeit heraus und inkarniert sich.« (S. 99). Z. zeigt auf, dass Chardin seinem Bild von einem »Christus universalis« paulinische und johanneische Aussagen zugrunde legt, um dann herauszuarbeiten, welches grundlegende Bedenken hier anzumelden ist. »Fallen tatsächlich Evolutionsgeschichte und Heilsgeschichte, Natur und Gnade zusammen?« Zwar wird Teilhard keine »totale Vermengung« unterstellt, aber es ist nicht zu übersehen, dass er »die Gefahr nicht voll abwehren« konnte (S. 100).

Der nächste Theologe, dem sich Z. zuwendet, ist der Holländer P. Schoonenberg. Sein Ansatz ist genuin theologisch. Schon die Überschrift drückt präzise aus, zu welcher Konsequenz dessen christologisches Bemühen führt: »Die Umkehrung der Lehre des Konzils von Chalkedon« (S. 101); er lässt »im Grunde nur gelten, dass Jesus voll Mensch war« (S. 105). Kritisch vermerkt wird auch, mit welcher »Leichtigkeit« er sich auch über die anderen Konzilien hinwegsetzt, wie er »mit Berufung auf die Synoptiker die Präexistenz des Sohnes verneint«, so dass er »den vielen Präexistenzaussagen nicht mehr gerecht wird, die sich nicht nur in den johanneischen, sondern schon in den Paulusbriefen und sogar in dem vorpaulinischen Philipperhymnus finden« (ebd.).

Der letzte der katholischen Theologen, dessen Christologie Z. hinterfragt, ist K. Rahner. Der grundlegende Unterschied zu Schoonenberg besteht bei Rahner darin – das wird ausdrücklich gewürdigt (S. 113) –, dass er bei all seinen Aktualisierungsbemühungen »die bleibende Gültigkeit der klassischen Christologie wahren« will; ja Z. meint sogar, dass Rahner »mit zunehmendem Alter... sogar stärker« »die Unverzichtbarkeit dieser klassischen Christologie« betont hat (S. 107); er gibt aber auch zu bedenken, ob Rahner auf Grund seiner Einschätzung, »Chalkedon berücksichtige zu (...) wenig die aktive Heilsbedeutung der Menschheit« Christi (S.108), und angesichts seiner dezidierten Betonung der Aszendenzchristologie in Abgrenzung gegenüber der traditionellen Deszendenzchristologie seine »Desiderate an eine zeitgemäße Christologie mit der anerkannten Verpflichtung gegenüber der klassischen Christologie in Einklang bringen kann« (S. 109). Zu Rahners »transzendentaler Christologie«, in die unverkennbar die so genannte »anthropologische Wende« Eingang gefunden hat, glaubt Z. bei aller Würdigung seiner berechtigten Anliegen doch feststellen zu müssen: »Rahner will an der klassischen Christologie festhalten, doch bleibt schließlich ein Zweifel, ob die Christologie ›von unten‹ die Anliegen jener (nämlich der späten Schriften des NT) voll integrieren kann und damit dem biblischen Zeugnis und dem Glauben der Kirche voll genügt« (S. 116).

Der letzte neuzeitliche, kritisch betrachtete christologische Entwurf ist die Christologie des namhaften protestantischen Theologen W. Pannenberg. Sie hebt sich dadurch in besonderer Weise ab, dass Pannenberg die Auferstehung Christi zum Mit-

tel- und zum Ausgangspunkt macht und sie »dermaßen in die Mitte (rückt), dass er (Pannenberg) Jesu Tod für zweitrangig erklären kann« (S. 117). Von der Auferstehung her versucht Pannenberg deswegen auch, »das Aufkommen der Präexistenz- und Inkarnationsvorstellung« zu erklären (S. 120).

Am Ende der Analyse dieses christologischen Entwurfs zieht Z. noch einen Vergleich mit den zuvor behandelten Christologien und stellt fest: »In dem Anliegen einer Christologie ›von unten‹ trifft sich W. Pannenberg mit P. Schoonenberg und K. Rahner, jedoch versucht er stärker als Schoonenberg ... der Wirklichkeit der Präexistenz gerecht zu werden. Jedoch lassen sich auch große Fragezeichen über diese christologische Konzeption zeichnen. Widerruft nicht Pannenberg mit seiner Konzeption von der rückwirkenden Bestätigung und von dem überraschend Neuen der Auferweckung – auch für Jesus kam sie überraschend, d.h. sein Wesen war noch nicht vollendet – sein eigenes Anliegen, den Wert der Geschichte und des Weges Jesu zu betonen?« (S. 124).

b) Zum zweiten Hauptstück

Während die Ausführungen des Kap. I mehr eine Aufschließung, eine Wegbahnung hinein in die Christologie darstellen, bildet das Kap. II den zentralen Teil des Werkes, denn in ihm wird das Geheimnis der Person Jesu Christi, seine gottmenschliche Wirklichkeit dargelegt, d.h. die »Christologie im engeren Sinn«. Wiederum wird zu allererst in § 5 das biblische Zeugnis und die apostolische Lehre von Jesus Christus entfaltet. Z. hält sich bei der Themenfolge – mit einer einzigen Ausnahme – an die Aufeinanderfolge der Schriften, wie sie das NT nacheinander enthält. So wird zunächst das Bild Jesu der Evangelien dargelegt. Hier nimmt Z. jedoch eine Umstellung vor, indem er sich zuerst dem Zeugnis des zweiten Evangelisten zuwendet; denn »Markus hat als erster ein Evangelium verfasst« (S. 126). Sein Christusbild steht unter dem Vorzeichen »Hoheit und Niedrigkeit Jesu« (ebd. ff.). Dann folgen die Jesusbilder der beiden anderen Synoptiker: »Jesus als der verheißene Messias auch der Heiden nach dem Matthäusevangelium« (S. 129 ff.) und »die heilsgeschichtliche Konzeption in der lukanischen Doppelschrift« (S. 131 ff.). Die johanneische Christologie steht unter dem Stichwort »das Ärgernis der Präexistenz« (S. 136 ff.); dabei geht Z. nicht nur der Frage nach dem Woher dieser Aussage von der Präexistenz nach (S. 140 f.), sondern setzt sich auch mit der religionsgeschichtlichen These auseinander, die vor allem R. Bultmann vertrat, wonach der Quellgrund des Präexistenzgedankens bei der Gnosis zu suchen sei (S. 141 ff.). Auch deswegen geht Z. in diesem Zusammenhang ausführlich auf den Logostitel (S. 144 f.) und die »Ich-bin«-Worte ein (S. 146 f.).

Nun folgt die Entfaltung des christologischen Zeugnisses der übrigen Schriften des NTs; zunächst das des paulinischen Corpus, in dem drei Stufen unterschieden werden: eine »vorpaulinische« – Herzstück ist hier der Hymnus im Philipperbrief (S. 148 ff.) –, eine »paulinische« und eine »spätpaulinische«; hier gilt dem Hymnus im Kolosserbrief die ganz besondere Aufmerksamkeit (S. 156 ff.). Verhältnismäßig kurz sind die Ausführungen zu Christus als dem Hohenpriester nach dem Hebräer-

brief (S. 166 f.) und jene zum ersten Petrusbrief (S. 167 f.); dagegen wird »das Christusbild der Offenbarung des Johannes« wieder in ausführlicherer Weise dargelegt (S. 169–176). Den Abschnitt beschließt ein Exkurs zur »Qumranfrage« (S. 176 ff.)

Die dogmengeschichtliche Entwicklung bringt § 6. Zunächst werden in Kürze die christologischen und soteriologischen Irrtümer von Ebionitismus, Adoptianismus, Doketismus (ausführlicher geht Z. auf Valentinian ein [S. 181 ff.]) skizziert, gegen die sich die altkirchlichen Theologen, an ihrer Spitze Ignatius v. A. (S. 184 ff.), wandten. Eingehend kommt Justin d.M. (S. 190 f.) und dann vor allem Irenäus v. Lyon (S. 192–196) zu Wort. Als wichtige Vertreter des orthodoxen Christusbildes um die Wende zum 3. Jahrhundert werden auch Hippolyt und Tertullian genannt, und ihre Anschauungen werden, soweit es der Rahmen eines solchen Werkes fordert und erlaubt, entfaltet (S. 196–203).

Im nächsten Abschnitt gilt die Aufmerksamkeit einem ganz spezifischen damaligen Bemühen, nämlich der »Integration der vielfältigen christologischen Aussagen in das eine Bild von Jesus Christus«, wie schon durch die Überschrift angekündigt wird (S. 203–213). Dieses Ziel mussten die Irrlehrer auf Grund der »Reduktion in inhaltlicher Hinsicht« verfehlen; gelingen konnte es nur mittels der »Methode der Integration«, die die Vertreter des überkommenen kirchlichen Glaubens anwandten. »Sie lehrten sowohl die Präexistenz, die Schöpfungsmittlerschaft und die wahre Gottessohnschaft als auch die Annahme einer unverkürzten menschlichen Natur und damit die gute Qualität der Schöpfung... und eine heilsgeschichtliche Sicht« (S. 204 f.). Z. sieht hier einen analogen Vorgang zur Kanonbildung vorliegen.

In der christologischen Auseinandersetzung zog »die wahre Gottessohnschaft des Erlösers« immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich, bedingt vor allem durch Arius und seine Anschauungen. Anhand der »Blasphemien des Arius« – die darin enthaltenen grundstürzenden christologischen Ansichten stellt Z. in 41 Sätzen zusammen (S. 216–218) – wird dessen Subordinatianismus eindeutig bewiesen; so kann das Urteil nur lauten: »Der Sohn wird eindeutig als Geschöpf, als dem Vater ungleich und als zeitlich gelehrt.« Arius' Anschauungen liegt der Mittelplatonismus zu Grunde (S. 219). Die Zurückweisung erfolgte auf dem Konzil von Nikaia, das im Unterschied zu Arius (Hervorgang des Sohnes »aus einem Willensakt des Vaters«) den Hervorgang »aus der Wesenheit des Vaters« lehrt (S. 221). Das Beweisverfahren des Konzils beruht auf zwei Argumenten, durch die der Arianismus einwandfrei des Irrtums überführt wird. »Das offenbarungstheologische Argument, demzufolge der Sohn den Vater kennen muss, wenn er ihn offenbaren will, und das soteriologische Argument, dass der Sohn in dem Maße zur Gemeinschaft mit dem Vater führen kann, als er sie selbst hat, widersprechen dem Arianismus und entsprechen dem christlichen Glaubensverständnis.« (S. 223)

Der nun folgende Abschnitt wendet sich einem Sachverhalt zu, der aufs innigste mit der Zurückweisung des Arianismus in Beziehung steht: der »Singularität und Universalität des Sohnes« (S. 224 ff.). Nikaia hat auch darauf geantwortet. Nach ihm »bezieht sich (...) die Vaterschaft Gottes allein auf den einen Sohn, der ewig ist wie der Vater... Weil der Sohn der einzige und geliebte des Vaters ist, ist er singular und zugleich universal«; die Konsequenz »aus der Unbedingtheit der Gestalt des Soh-

nes« ist »die Absolutheit des Christentums« (S. 227). Z. ist sich bewusst, dass damit »viele Fragen« aufgeworfen werden, die besonders heute aktuell sind, und so schließt er den Abschnitt mit einer ausführlichen Stellungnahme zu H. Küng ab (S. 228–231).

So sehr die Väter und Theologen immer wieder Nikaia betonten, die christologische Auseinandersetzung ging ungemindert weiter. Eine neue Frage drängte sich auf und forderte Klärung und Beantwortung. Z. bezeichnet die neue Debatte zutreffend als »Ringens um die Einheit von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit des Erlösers«; er zeichnet es im 5. Abschnitt nach und analysiert es (S. 233–267). Das Fragen konzentrierte sich zunächst auf die Seele Christi. Auf Grund der Verneinung derselben kristallisierte sich eine extreme »Logos-Sarx-Christologie« heraus, die in Apollinaris, einem eifrigen Verfechter des Konzils von Nikaia, ihren namhaftesten Wortführer fand. Gelehrt wird »eine seinsmäßige Einheit von Logos und Sarx« (S. 235). Dass es sich dabei keineswegs um eine rein akademisch-abstrakte christologische Frage handelte, sondern damit auch eine das konkrete christliche Frömmigkeitsleben betreffende Frage aufgeworfen war, wird von Z. nachdrücklich herausgestellt: »Die eigentliche religiöse Kraft des apollinaristischen Logos-Sarx-Schemas im Vergleich zum arianischen liegt darin, dass der Gott-Logos als das einzige Wirkprinzip die Unsündlichkeit garantiert und Gott selbst unmittelbar im Fleisch wirkt und nahe ist. Aufgrund dieser physischen Einheit gebührt dem Fleisch Christi Anbetung« (ebd). Im Gegenzug zu diesem Schema bildete sich »das Logos-Mensch-Schema« heraus, das jedoch zu einer »Art Zwei-Personenlehre« hintendierte (S. 240). Theodor von Mopsvestia, sein namhaftester Verfechter, geriet allerdings in »große Schwierigkeiten, das Logos-Mensch-Schema so zu erklären, dass in Christus nicht zwei Personen zusammenwirken« (S. 239); ihm kommt aber das in die Zukunft weisende Verdienst zu, »die Formel von Chalkedon wenigstens dem Wortlaut nach vorbereitet« zu haben (S. 241). Das hier aufgeworfene theologische Problem stand auch im Hintergrund des Streits um den »Theotokos-Titel«, der vor allem zwischen Nestorius und Cyrill von Alexandrien ausgefochten und auf dem Konzil vom Ephesus (431) entschieden wurde (S. 244 f.).

Die apollinaristische Richtung war damit aber keineswegs aus der Welt geschafft, sondern lebte sogar durch Eutyches in verstärkter Weise auf; in diese Auseinandersetzung griff entscheidend Leo I. ein. Sein Verdienst sowie die maßgeblichen Aussagen des Konzils von Chalkedon (451) zeigt Z. detailliert im Anschluss an die Darlegungen zum Konzil von Ephesus (S. 247–252) auf. Im 6. Abschnitt wird sodann das nachkonziliare »Ringens um Chalkedon« nachgezeichnet (S. 253), wobei in ausführlicher Weise die theologische Leistung des Leontius von Byzanz sowie des Leontius von Jerusalem, besonders dessen Verdienst um die Klärung des Hypostasis-Begriffs, dargelegt und gewürdigt wird (S. 255–262). Abgerundet wird der Abschnitt mit dem Aufweis der theologischen Leistung des Maximus Confessor, zu dessen Zeit der monothelistische und monergistische Streit ausgetragen wurde. Er »bot eine überzeugende Synthese zwischen christlichen und heidnischen Denkern (...) und bekämpfte entschieden den Monophysitismus, Monenergismus und Monotheletismus, die in seinem Beisein auf der Lateransynode 649 in Rom verurteilt wurden. (S. 263)

Der letzte Abschnitt (8.) des mittleren Teils des Werkes bringt eine »Würdigung der altkirchlichen Christologie« (S. 269). Zunächst wird darin der einst von A. v. Harnack erhobene Vorwurf der Hellenisierung als unzutreffend zurückgewiesen. (S. 271–274). Dann folgt die Antwort auf die ganz jüngste Kritik, die »sich auf die Binnenchristologie des Konzils (sc. von Chalkedon)« bezieht (S. 275). Z. entkräftigt zum einen den Vorwurf des »Parallelismus«, von W. Pannenberg erhoben, wonach die Gestalt Jesu »in eine göttliche und menschliche Natur mit göttlichem und menschlichem Willen in einer Hypostase zerlegt« werde; zum anderen wird auf P. Schoonenbergs Vorwurf eingegangen, das Konzil aberkenne Jesus das menschliche Personsein. Nicht eine Verkürzung sondern eine letzte Aufgipfelung folgt aus der Lehre des Konzils. »So ist die Menschwerdung der Höchstfall der schöpferischen und gnadenhaften Berufung und Verwirklichung des Menschen durch den Logos (...), der sich den Menschen zu eigen genommen hat.« (S. 279). Es gilt hier zu beachten, »dass ›Person‹ nicht etwas allen Menschen Gemeinsames bezeichnet, sondern etwas Einmaliges und das Individuell-Verschiedene jedes Menschen. Dieses Einmalige der Menschheit Jesu ist nun die hypostatische Union, die Prägung durch die unvermischte und ungetrennte Einung mit der göttlichen Natur, durch den Logos. Eine solche Prägung ist zwar etwas Singuläres, schränkt aber keineswegs echt menschliches Verhalten ein. (S. 280).

Damit endet zwar der dogmengeschichtliche Abriss. Doch es ist nicht Z.s Absicht damit zu insinuieren, dass das theologische Nach- und Weiterdenken über Christus mit den erwähnten Konzilien ein Ende gefunden hätte (vgl. S. 308 ff.). Um nur ein gegenteiliges Beispiel anzuführen, sei – lediglich ergänzend – kurz darauf hingewiesen, wie sehr fröscholastische Theologen die Frage beschäftigte, welcher Kult gerade auch der Menschheit Jesu gebühre, eine Frage, die sichtbar macht, wie sehr das unverkürzte Bild von Christus nachhaltig das konkrete christliche Frömmigkeitsleben, besonders das sakramentale, beeinflusst und mitprägt. (Vgl. dazu oben Z., S. 235.) Andere subtile christologische Fragestellungen wie etwa die skotistische Lehre von der absoluten Prädestination Christi dürfen im Rahmen eines Werkes wie diesem unerwähnt bleiben, wenngleich diese Lehrmeinung auf Grund ihrer bedeutsamen schöpfungstheologischen Relevanz für die Gegenwart ein ganz neues Gewicht besitzt.

c) Zum dritten Hauptstück

Im dritten Kapitel bringt Z. die Soteriologie, die Entfaltung des Heilswerkes Christi. Ansatz und Leitlinie sind die Lebensgeheimnisse Jesu Christi. Z. greift hier einen christologischen Fragenkomplex wieder auf, dem sich zum letzten Mal Suarez (*Opera omnia* t. 19) zuwandte (so A. Grillmeier) und der in dem Sammelwerk »Mysterium Salutis (III 2) wieder nach etlichen Jahrhunderten bearbeitet wurde. Allerdings fällt beim Vergleich mit dem vorliegenden Werk sofort eine von Z. mit Bedacht vorgenommene Umstellung auf. Sie erinnert an den Ansatz von W. Pannenberg. Der Beweggrund dafür ist jedoch anderer Art.

Nach einem Einleitungsparagrafen (§ 7) in die »Mysterien Jesu Christi« (S. 281–292) behandelt Z. vorgehend zuallererst »das österliche Heilswerk« (§ 8). Da

es sich dabei um den »Grund«-legenden Abschnitt handelt, weil erst von Ostern her das erhellende Licht auf alle »Geheimnisse des irdischen Lebens und Wirkens« (§ 9) fällt, ist er schon umfangmäßig der ausführlichste (S. 292–371). Die weitere Erörterung hält sich dann an den geschichtlichen Ablauf der Ereignisse im Leben Jesu.

Der erste Abschnitt behandelt das »heilbringende Leiden und Sterben«. Da schon ganz generell das Zeugnis der Hl. Schrift die Grundlage für alle dogmatischen Aussagen ist und erst recht für lange »vergessene bzw. vernachlässigte« Aspekte sein muss – es müssen ja die inzwischen erarbeiteten Ergebnisse der neuzeitlichen Exegese einbezogen werden –, wird zunächst (a) aufgezeigt, wie, vor allem seit der Aufklärung, die »neutestamentlichen Aussagen über Jesu Tod« interpretiert wurden. Dabei fragt Z. nach Gründen für Jesu gewaltsamen Tod. »Sicher« erscheint ihm durchaus, dass die »Kritik Jesu an der veräußerlichten Frömmigkeit der herrschenden Schichten der Juden ein Grund für ihren Hass« war (S. 293). Doch der weit entscheidend ursächlichere und eigentlich theologische Grund ist für Z. »der Selbstanspruch Jesu« (S. 294), wie ihn – zwar besonders – das Johannesevangelium bezeugt, der aber auch bei den Synoptikern begegnet. Jesu Selbstverständnis gipfelt ja darin, dass er »Gott seinen Vater nannte und sich so Gott gleichsetzte« (S. 295). Daher führte keineswegs nur »die Unbequemlichkeit der entlarvenden Predigt Jesu zum Tötungsbeschluss«, d. h. ein »persönliches Beleidigtsein der Gegner«, sondern dieser gründet in einem »religiösen, theologischen Konflikt« (ebd.). Folglich unterscheidet Z. hinsichtlich der Kreuzigung zwischen dem historischen, aber eigentlich nur vordergründigen Geschehen und dessen innerem theologisch-heilhaftem Grund: »Faktisch haben zwar die damaligen Juden Jesu Kreuzigung betrieben und Pilatus sie durchgeführt, aber der Vater hat den Sohn hingegeben, Jesus hat sich selbst hingegeben ... ›für uns‹ und aus Liebe« (S. 296). Im Weiteren werden die wichtigsten, von den einzelnen neutestamentlichen Autoren verwendeten Verdeutlichungen aufgezeigt.

In diesem Zusammenhang widersetzt sich Z. der Zurückweisung des Begriffs »Sühnopfer«, wie es H. Küng getan hat. Nach Sichtung der maßgeblichen alt- und neutestamentlichen Aussagen kommt er zu dem »Schluss: Der Gedanke des stellvertretenden Leidens ist dem Judentum nicht fremd und begegnet gerade in seiner Spätzeit in den so genannten deuterokanonischen und apokryphen Schriften häufiger. Er findet sich ferner nicht nur in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments, sondern lässt sich auch für die vorausliegende Zeit der christlichen Verkündigung nachweisen« (S. 301). In diesem Zusammenhang erfolgt auch eine Stellungnahme zu A. Loisy. Dabei stützt sich Z. auf die ntl. Forschungen von H. Schürmann (S. 302–304).

Der zweite Abschnitt (b) bietet einen Überblick über die »soteriologische(n) Reflexionen in der Geschichte der Theologie« (S. 305–310). Hier wird besonders auf die Satisfaktionstheorie des Anselm v. Canterbury sowie auf die Korrektur derselben durch Thomas v. A. eingegangen (S. 308 ff.)

Im letzten Abschnitt (c) geht Z. auf die Ablehnung der Interpretation des Leidens Jesu als eines Sühneleidens ein, da diese Vorstellung angeblich »einer primitiven Religiosität entsprungen (sei), die meint, durch ein Opfer Gott für eine Schuld versöh-

nen zu müssen und zu können« (S. 311). Zudem sei mit ihr eine »stark juristisch verrechtlicht(e)« Sichtweise verbunden.

Z. stellt das Gewicht dieser Einwände gegen den Sühnegeranken heraus; sie »beziehen sich schließlich auf das Gottesbild« (S. 312). Darum dürfen sie »nicht leichter Hand beiseite geschoben werden, denn bei dem Thema handelt es sich um einen theologischen Hauptnerv« (ebd.). Ihre Entkräftigung kulminiert zum einen in dem Hinweis, dass Vergebung »immer ein Gnadengeschenk (ist), das Gott aus barmherziger Liebe gibt« (S. 313), und zum anderen betont Z: »Gott ergreift... selber die Initiative der Versöhnung; er ist das Subjekt und der Träger des Versöhnungsgeschehens« (ebd.). Aber dadurch wird die Versöhnung nicht im Geringsten ein schlechthin »einseitiges« Geschehen. »Das Engagement Gottes zur Überwindung der Sünde bedarf (...) des Mittuns des Menschen. Dieses gegenseitige Verhalten entspringt dem Bundesgedanken.« (S. 314)

An die Darlegungen von Leiden und Tod Jesu schließt Z. die Erörterung über Jesu »Gang zu den Toten« an (S. 321–327). Nach einem Überblick über die Aussagen der Väterzeit und Scholastik geht Z. näher auf H. U. von Balthasar ein, der sich in unserer Zeit am intensivsten mit Jesu Abstieg zu den Toten beschäftigt und seine Ausführungen unter der gleichlautenden Überschrift in dem Sammelwerk »Mysterium Salutis« (III 2) veröffentlicht hat; Z. meint sogar, bei ihm bilde der Descensus »nicht nur eine Besonderheit unter vielen, sondern den Angelpunkt seiner Theologie« (S. 324). Dagegen meidet Z., von der Schrift selbst dazu bewogen, eine allzu große Betonung desselben. »Die verhältnismäßig schwache Belegung des Descensus im Neuen Testament mahnt, ihn nicht zu stark in die Mitte zu rücken.« (S. 327)

Wie schon die Überschrift des ganzen Paragraphen ankündigt, kulminieren Z.s Darlegungen in der Entfaltung und Auswertung des Zeugnisses von der Auferstehung Jesu, die er den »Brennpunkt der Verkündigung und der Christologie« (S. 327) nennt. In vier Schritten geht er den hier anstehenden Fragen und Problemen nach. Im ersten (a) soll, wie schon die Überschrift »Die Auferstehung Jesu Christi: Anspruch und Widerspruch in der Geschichte« anzeigt, »in einem zeitgeschichtlichen Überblick das Problembewusstsein geschärft werden« (ebd.). Nach einem gestrafften Eingehen auf die Lehre altkirchlicher Autoren (auf Tertullian und Diodor wird ausführlicher Bezug genommen [S. 331 f.]) sowie auf die Einwände der Leugner der Auferstehung Christi richtet Z. den Blick auf die Gegenwart und stellt fest, dass für den »Menschen des 21. Jahrhunderts« der Glaube an die Auferstehung Christi erschwert wird, wenn die Argumente »triumphalistisch« vorgetragen werden (wie z. B. von Diodor), doch zugleich wird betont: »Der Glaube ist sicher nicht nur das Ergebnis eines streng geführten Beweisverfahrens ..., doch können durch die denkerische Auseinandersetzung Hindernisse aus dem Weg geräumt werden. Trotz des syllogistischen Beweisverfahrens wird deutlich, dass die Auferstehung Christi den Mittelpunkt und Ursprung des christlichen Glaubens bildet.« (S. 333).

Bei der neuzeitlichen Theologie sieht Z. einen »Traditionsbruch« gegeben, sofern das überkommene »realistische Verständnis der Auferstehung Christi« in Frage gestellt wird (S. 335), was besonders durch die existentialistische Interpretation geschieht. Nachgewiesen wird das an den Aussagen von R. Bultmann und W. Marxsen,

die freilich auch im protestantischen Raum nicht unwidersprochen blieben (S. 338f.). Der Widerspruch gegen die Auferstehung ist zwar kein Phänomen der Neuzeit; er ist so alt wie der Glaube an sie, doch gilt: »In der Neuzeit hat sich die Situation im enormen Maße geändert. Zwar wird die traditionelle Auffassung auch heute noch von der Kirche und einem Großteil der Theologen vertreten ..., aber die Verkündigung ist in Bezug auf ihren Inhalt ... häufig mehrdeutig geworden.« (S. 341)

Nach dieser kritischen Feststellung, legt Z. (b) »die biblische Fundierung des Auferstehungsglauben« dar (S. 342–359). Die entscheidenden Beweisstellen in der Schrift, zunächst jene des hl. Paulus und im Anschluss daran diejenigen der Evangelien, werden auf ihren Aussageinhalt hin untersucht. Dabei kann selbstverständlich die Frage nach dem »leeren Grab« nicht übergangen werden, dessen Tatsache ja in der jüngsten Vergangenheit vehement neu in Frage gestellt wurde. Hinsichtlich der Evangelien sagt Z. kategorisch: »Das leere Grab gehört zur Osterbotschaft der Evangelisten.« (S. 356) Aber er fragt auch, wie es in dieser Hinsicht um das paulinische Zeugnis bestellt ist; hier ist ausschlaggebend, wie das »begraben« in 1 Kor 15,4 zu verstehen ist. Z.s Stellungnahme zeigt ganz klar, dass er ganz selbstverständlich zu der »Menge von Exegeten und systematischen Theologen« gehört, »die vom Leersein des Grabes überzeugt sind« (S. 357). Er nennt auch den maßgeblichen Punkt, von dem die Stellungnahme des Einzelnen letztlich abhängt: »Das eigentliche Problem liegt im jeweiligen Vorverständnis: gibt es Wunder [die Wunderproblematik wird weiter unten ausführlich behandelt], ist das Weltgeschehen naturgesetzlich streng geschlossen (so etwa R. Bultmann, H. Braun), ist Gott eine Person (theistische oder nichttheistische Gottesauffassung) und ist er Schöpfer (...), besteht der Glaube in einem reinen Betroffensein oder umfasst es auch Inhalte, gehört zum Menschen und deshalb auch zur Erlösung auch die materiell-leibliche Wirklichkeit?« (S. 357f.)

Der nächste Abschnitt (c) wendet sich dem biblischen Zeugnis von der Himmelfahrt Jesu zu. Das Augenmerk gilt »den urkirchlichen Kyriosrufen«, in denen die Kirche den »theologische(n) Gehalt von »Himmelfahrt« zum Ausdruck brachte. »Der (gekreuzigte) Jesus ist seit seiner Auferstehung Kyrios, und die Kirche bekennt ihn als ihren Herrn.« (S. 360) »Auferweckt- und Erhöht-Sein« sind die beiden Aspekte eines einzigen Geschehens. Die »Einsetzung (Inthronisation)« bzw. das »Sitzen zur Rechten Gottes« ist der sprachliche Ausdruck für die Tatsache der Herrschaft Jesu, »die schon mit seiner Auferweckung realisiert ist, aber erst bei der Parusie offenbar wird« (ebd.). An diese Beurteilung des urkirchlichen Zeugnisses fügt Z. eine eingehende Darstellung der lukanischen Aussagen an. Anstoß dazu gibt ihm Lukas selbst, da bereits er »die sehr frühen, im Kyriostitel schon enthaltenen Elemente« als »klärungsbedürftig« erkannt hat (S. 361).

Die Darlegungen rundet ein letzter Abschnitt (d) ab, der auch die Geistsendung in die Auslegung des österlichen Heilswerkes einbezieht. Der Grund dafür: »Die Zentralität des Paschamysteriums kann nur im Heiligen Geist erkannt werden.« Wie »die Worte und Handlungen Jesu erst im Licht des Paschamysteriums verständlich werden« (S. 369), so gilt hier: »Die Auferstehung Christi (immer in Einheit mit der Geistsendung) erhellt ... das Persongeheimnis Jesu Christi« (S. 370).

Auf Grund und in Beachtung dieses Zusammenhangs folgen deswegen erst jetzt die Darlegungen über »die Geheimnisse des irdischen Lebens und Wirkens Jesu« (§ 9; S. 372–447), mit denen das gesamte Werk schließt. Gegliedert ist dieser letzte Paragraph in sieben Abschnitte. Die Behandlung der einzelnen Aspekte hält sich an den geschichtlichen Ablauf.

So wendet sich Z. im ersten Abschnitt der »Zeit vor dem öffentlichen Wirken Jesu«, dem »verborgene(n) Leben Jesu« zu. Dabei wird gleich zu Anfang das Fundament herausgestellt, von dem her überhaupt erst eine theologische Aussage über das verborgene Leben möglich, sinnvoll und berechtigt wird, und zugleich werden »alte und neuzeitliche Entwürfe einer reinen Erhöhungs- oder Adoptionschristologie« zurückgewiesen: »Jesus Christus ist seit Beginn seines irdischen Lebens Gott und Mensch« (S. 372).

Da von der Inkarnation schon in den Ausführungen über den Sohnes-Titel (§ 3.3) und in dem dogmengeschichtlichen Aufriss (»Die wahre Gottessohnschaft des Erlösers« [§ 6.3]) die Rede war, beschränkt sich Z. an dieser Stelle weitgehend auf einen Aufweis der Konsequenz aus derselben: »Alle seine (Jesu) Worte und Taten erhalten durch die Einheit mit dem ewigen Sohn eine einmalige Tiefe und Aussage« (S. 373). Aus der Kindheit Jesu wird besonders die Beschneidung herausgegriffen und ihre Bedeutung herausgestellt.

Für das verborgene Leben Jesu gibt es zwar »nur wenige direkte Angaben des Neuen Testaments« (S. 375); eine restlose Verlegenheit erblickt Z. darin nicht, denn es könne »die Kenntnis des verborgenen Lebens« »durch Rückschluss aus dem späteren Leben angereichert werden«. Mit wenigen Strichen werden markante Züge im Bild Jesu herausgestellt, die zugleich auf ein echtes menschliches Wachstum verweisen: »Die Entschiedenheit in seinem Handeln ..., auch und gerade angesichts des Leidens ..., die Lebensnähe seiner Gleichnisse, das Beten bei Nacht und die Häufigkeit des Betens ...: Das alles bedarf bei einem Menschen – bei voller Würdigung der hypostatischen Union – des Einübens, Lernens und Reifens« (ebd. f.). Hervorgehoben wird, dass Jesu handwerkliche Tätigkeit zunächst eine gesellschaftliche Aufwertung der von den Griechen so gering geschätzten Handarbeit bedeutet, sie besitzt aber auch eine nicht zu verkennende religiös-theologische Dimension. Jesus hat »die Handarbeit geadelt ... Damit hat er zur Verwirklichung der Schöpfungs-idee (...) beigetragen.« (S. 376 f.)

Im nächsten Abschnitt (2.) wird der Gehalt der Taufe Jesu ermittelt. Nach der Durchsicht der entsprechenden biblischen Texte und nach dem Hinweis auf die adoptianistische Fehldeutung derselben, die schon in der frühen Kirche zurückgewiesen wurde, fasst Z. ihre Bedeutung mit den Worten zusammen: Sie ist »ein Mysterium, d.h. ein Brennpunkt, der viele zentrale Momente im Sein und Wirken Jesu verdichtet enthält und ausstrahlen lässt: Zur öffentlichen Durchführung seiner messianischen Sendung wurde Jesus durch den Heiligen Geist zum Christus (...) gesalbt. Zugleich wurde das christliche Grundmysterium der Trinität und seine bis zum Tod (...) den Menschen unbekanntes Stellung als Sohn geoffenbart.« (S. 379)

Gemäß dem Duktus der Evangelien folgt nun (3. Abschnitt) die Erörterung der Versuchung Jesu. Was darin zur Sprache kommt, wird vom Neuen Testament »stän-

dig« bezeugt, »nämlich die Auseinandersetzung Jesu mit Satan bzw. den Dämonen und sein souveräner Sieg« (S. 380). Eine Crux der Versuchungsgeschichte bestand u. a. immer in der Frage, ob Jesu Versuchung nur rein innerlicher Natur war. Z. geht darauf nicht ausdrücklich ein, doch seine Überzeugung tritt in der Feststellung zu Tage: »Nur wenn Jesus als Mensch mit Leib und Seele Satan besiegt habe, ist der Sinn der Menschwerdung gewahrt und dem Gläubigen ein Vorbild für seinen Kampf gegen den Versucher gegeben« (S. 383). Aber der Bericht von der Versuchung geht in diesem paränetischen Charakter nicht auf. Sie kann darüber hinaus auch christologisch »als Mysterium betrachtet werden, d.h. als ein Brennpunkt, in dem das Ganze enthalten ist« (S. 384).

Am umfangreichsten ist der 4. Abschnitt über das Wunder, den »Stein des Anstoßes und Stärkung des Glaubens« (S. 385). Schon diese Überschrift zeigt an, dass es sich beim Wunder um eine nach wie vor verschiedene beurteilte Erscheinung handelt. Daher wird zunächst (a) »der Stand der Diskussion« dargelegt. Z. hinterfragt die von W. Kasper vertretene »Steigerungstendenz«, die eine Reduzierung der Wunder mit sich bringt. Zurückgewiesen wird die Auffassung von D. Fr. Strauß, und von zeitgenössischen Exegeten wird R. Pesch sehr ausführlich behandelt (S. 389 ff.). Auch die Deutung seitens der Parapsychologen wird nicht übergangen (S. 392 f.). Gründlich wird das Zueinander von »Glaube und Wunder« ausgebreitet und dabei auf die These eingegangen, dass der Glaube die unabdingbare Vorbedingung für das Wunder sei. Z. anerkennt, dass »ohne den Glauben ein Wunder jeden positiven Heilssinn verliert«. Aber ebenso nachhaltig betont er: »So entscheidend auch der Glaube ist, darf aber das objektive Geschehen und die Frage, was nun eigentlich ›historisch‹ geschehen ist, nicht vernachlässigt werden. Sonst fehlte dem Glauben die Grundlage, er wäre nur ein Glaube an den Glauben, ein Zeugnis von der näher nicht begründbaren Überzeugung engagierter Subjektivität.« (S. 398) Die Wichtigkeit des Glaubens im Hinblick auf das Wunder wird vollauf gewahrt und zugleich wird es davor bewahrt, dass es »im Äußerlichen, an der Sensation hängen« bleibt (S. 399).

Zurückgewiesen wird auch die Auffassung, nach der die neutestamentlichen Wunderberichte »nur die Überlegenheit Jesu über die Propheten ... zum Ausdruck bringen wollen« (S. 400). Zum Schluss nimmt Z. dann auch noch zur so genannten »Zweitursachentheorie«, besonders von dem katholischen Theologen B. Weissmahr vertreten, kritisch Stellung (S. 401 f.).

Es bleibt aber nicht bei der bloßen Kritik, sondern Z. bringt nun in einem neuen Abschnitt (b) wichtige »theologische Klarstellungen«. Er geht dabei in zwei Schritten voran. Zunächst wird das richtige Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt dargelegt als Voraussetzung für ein theologisch sachgerechtes Verständnis des Wunders. Auf diesem Fundament wird dann die Frage nach dem Sinn der Wunder Jesu gestellt. Sie »entspringen seinem (Jesu) Mitleid mit einem in Not geratenen Menschen«, sie sind »Zeichen für alle, dass Gott sich genahet hat ... So kündigt das Wunder als eschatologisches Vorereignis in Jesus die Ankunft des Reiches Gottes an« und wird zur »Legitimation für den Anspruch Jesu« (S. 416). Prägnant fasst Z. die Wirkung der Wunder in den Worten zusammen: »So leuchtet in den Wundern Jesu das Geheimnis seines Seins und seiner Sendung durch.« (S. 417).

Dem machtvollen Wirken Jesu korrespondiert »seine machtvolle Verkündigung«, ohne die seine Machttaten »nicht verständlich oder wenigstens missverständlich« sind (S. 417). Auf Grund dieser inneren Zuordnung wendet sich Z. im 5. Abschnitt der »machtvoll sich zeigende(n) Lehre« Jesu zu (S. 417–420). Er zeichnet sein machtvolles Lehren anhand der Zeugnisse der Evangelisten nach und hebt dann hervor, dass Jesu Wort »im JohEv noch gesteigert« wird, denn in diesem meint Wort nicht mehr einen bloßen Akt des Sprechens, sondern darin ist Jesus »in Person das Wort (Logos), durch den alles geschaffen worden ist, er ist das wahre Licht und das Leben, voll Gnade und Wahrheit« (S. 418). Diese Tatsache rechtfertigt die Feststellung: »Das öffentliche Wirken Jesu bestand nicht so sehr in seinen Wundern, obwohl sich solche Taten mehr der Erinnerung einprägen, sondern in der stundenlangen Verkündigung ... wegen seiner packenden Art zu reden und wegen des hoheitsvollen Anspruchs seiner Verkündigung stellte sich das Volk die Frage: Wer ist dieser?« (S. 420)

Schon das historische, erst recht das verantwortete theologische Fragen ist dazu angehalten, nach Kräften die Fragen und Probleme zu klären, die vom Wissen und Bewusstsein Jesu her aufgeworfen werden, ein Anliegen, dem vor Jahren unter dem Stichwort einer »Psychologie Jesu« intensiv nachgegangen wurde. Dieses Bemühen bildet den Gegenstand des 6. Abschnitts (S. 420–442). Zunächst überschaut Z. die verschiedenen Aussagen in den Evangelien und stellt bei ihnen eine gewisse Spannung fest. So weiß Jesus nach dem JohEv »alles und weiß auch vorher schon, dass und was jemand ihn fragt« (S. 421). Ja, ihm eignet nach Johannes sogar ein »göttliches Wissen« (Zitat von R. Schnackenburg). Es ist aber auch nicht zu übersehen, dass manche Stellen Jesu »überragende Erkenntnisfähigkeiten einschränken« (ebd.). Nachgegangen wird auch der schwierigen Frage, was Jesus tatsächlich über den Zeitpunkt des Kommens des Gottesreiches lehrte.

Katholische Theologie kann nicht einfach über die Tradition hinweggehen. Entsprechend zeigt Z. im Anschluss an die biblischen Aussagen »Lösungsversuche im Verlauf der Geschichte« (b) auf, wobei besonders Augustinus (S. 425 f.) und Thomas v. A. (S. 426–430) zu Wort kommen.

Die Fragen nach dem Wissen und Bewusstsein Jesu bewegte und bewegt noch die Theologen. Entsprechend gibt Z. in einem neuen Abschnitt »Lösungsversuche der Neuzeit« wieder (S. 430–437). Auf den protestantischen Theologen W. Pannenberg wird ebenso Bezug genommen wie auf K. Rahner, um nur zwei der behandelten Autoren zu nennen.

In einem letzten Abschnitt, überschrieben »systematische Grundlinien« (S. 437), werden in gewisser Weise Grenzpunkte markiert. Wie sehr sich die Theologie in dieser Frage auf einem denkbar schwierigen und auch unsicheren Terrain bewegt, darauf macht Z. gleich zu Anfang aufmerksam, indem er geradezu apodiktisch anmerkt: »Auch das menschliche Wissen des irdischen Jesus, der nicht nur Mensch war, bleibt letztlich ein Geheimnis« (ebd.); ausdrücklich betont wird: beim Fragen nach demselben »muss der von der nachchaldonischen Theologie gezogene Rahmen beachtet werden« (S. 438). Und das Urteil über all diese Bemühungen, das Wissen und Bewusstsein Jesu ein Stück weit aufzuhellen, lautet: »Alle diese Überlegungen sind

Versuche, das Wissen Jesu, der Gott und Mensch in hypostatischer Union ist, in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen. Solche Versuche können an das Geheimnis tiefer heranführen, es aber nicht durchdringen.« (S. 442)

Als letztes Lebensgeheimnis wird die Verklärung Jesu behandelt, deren Interpretation bei den Exegeten keineswegs einheitlich ist (S. 443 f.). Für Z. gilt: »Wenn ein Mysterium Jesu das Ganze seines (Jesu) Seins und seiner Sendung wie in einem Brennpunkt enthält und aufleuchten lässt, so gilt dies in besonderem Maße von der Verklärung auf dem Berg, in der auch die übrigen Mysterien zusammenkommen.« (S. 446) Sie zeigt, »wer er ist, welcher Rang ihm in der Heilsgeschichte gebührt, was er wirken will und wie Menschen ihm begegnen. Er ist des Vaters geliebter Sohn, auf den die Menschen hören sollen« (S. 447).

3. Zusammenfassung

Das umfangreiche Werk von Z. ist ein in sich geschlossener christologischer Entwurf. Dem Fachtheologen bietet es reiche Anregungen, indem noch weiterhin offene Fragen verfolgt und die Richtung für Antworten aufgezeigt wird. Der theologisch interessierte Laie findet reiche Möglichkeiten, sein Bild von Jesus, dem Christus, nicht nur wissensmäßig, sondern auch existentiell-religiös zu vertiefen.

Dem Rezensenten, der sich durchaus bewusst ist, dass in einem wie dem vorliegenden Werk nicht alles gesagt werden kann, soll es nicht ins Uferlose und damit ins Kaum-noch-Überschaubare gehen, seien dennoch zwei kurze Anmerkungen erlaubt: Auf S. 235 gibt es den einzigen Hinweis auf den Kult, obwohl hier, wie oben schon erwähnt, davon gemeinschaftliche wie persönliche Christus-Frömmigkeit berührt wird. Ein erläuterndes Mehr erscheint wünschenswert. Ein Zweites: Einmal wird der Begriff »Unsündlichkeit« ohne Erläuterung gebraucht (S. 235). Eine solche erscheint aber als geraten angesichts der Tatsache, dass Gläubige hinsichtlich der Sündelosigkeit Jesu keine Schwierigkeiten haben; hinsichtlich der Unsündlichkeit Jesu ist das nicht der Fall, besonders nicht bei jungen Menschen.

Auf eine sprachliche Unebenheit sei noch hingewiesen: muss es auf S. 290, 7. Zeile von unten nicht richtig heißen: »das wahre Fürchten«? (Aus einem Zitat von S. Kierkegaard)

Am Schluss bleibt nur noch zu wünschen, dass auch der letzte, noch ausstehende Band über die Sakramente recht bald erscheinen möge, so dass dann die »Katholische Dogmatik« vollständig vorliegt!

Festschrift für Horst Bürkle

Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle. Hg. v. Klaus Krämer und Ansgar Paus. Freiburg: Verlag Herder 2000, 776 S., ISBN 3-451-27343-8; DM 98,00.

»Uns Europäern ist die Unbefangenheit abhanden gekommen, mit der die jungen Kirchen und Gläubigen an die Botschaft Jesu herangehen«, schreibt der Missionsbenediktiner Notker Wolf in seinem Beitrag zur vorliegenden Festschrift. Und der jetzige Abtprimas des Benediktinerordens fährt fort: »Wir Europäer stellen uns viele Fragen, hinterfragen alles. Das ist gut so. Denn wir brauchen die intellektuelle Redlichkeit; andererseits scheinen wir zu vergessen, dass die christliche Botschaft nicht primär eine Weltanschauung verkünden will, sondern eine Art zu leben, zu hoffen und zu lieben.« (S. 290)

Dem Rezensenten scheint, dass diese eindringlichen Sätze Notker Wolfs durchaus als eine Art Leitmotiv der Festschrift zum 75. Geburtstag des Religionswissenschaftlers und Missionstheologen Horst Bürkle angesehen werden könnten. Und zugleich darf man in ihnen vielleicht auch das Lebensmotto von Horst Bürkle formuliert sehen, für den bei aller gebotenen Rationalität, Nüchternheit und Skepsis, denen wissenschaftliches Fragen und Arbeiten verpflichtet ist, stets die Rückbindung seines Denkens und Forschens an das christliche Mysterium entscheidend war.

Der »Weite dieses Mysteriums« sind die insgesamt 40 Beiträge der annähernd 800 Seiten umfassenden Festgabe gewidmet. Weggefährten, Freunde und Kollegen aus der Wissenschaft haben dem Jubilar ein wahrhaft opulentes und außerordentlich facettenreiches Werk zugebracht. Unter den Autoren finden sich die Kardinäle Walter Kasper, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger, Leo Scheffczyk und Christoph Schönborn; sodann renommierte Vertreter der Theologie katholischer wie evangelischer Provenienz, so u. a. die Neutestamentler Ferdinand Hahn und Karl Kertelge, die Systematiker Ernst Feil und Eilert Herms, die Religions- und Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus und Norbert Klaes; weiterhin der orthodoxe Theologe Theodor Nikolao, die Fundamentaltheologen und Dogmatiker Heinrich Döring, Gerhard Ludwig Müller, Peter Neuner, Hans Waldenfels und Anton Ziegenaus; schließlich Vertreter christlicher Philosophie wie Eugen Biser, Nikolaus Lobkowitz, Hans Maier und Henning Ottmann, um nur einige der Autoren zu nennen.

Auf drei Beiträge sei im Folgenden kurz eingegangen, deren Inhalte vielleicht einen ganz besonderen Bezug zu Leben und Werk von Horst Bürkle haben.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Karl Lehmann behandelt das Thema »Konversion als Herausforderung für die Ökumene« und betont, dass der Übertritt von einer christlichen Konfession zur anderen keineswegs ein Hindernis ökumenischen Miteinanders sein müsse, dass es vielmehr bei jeder authentischen Konversion »immer um das Suchen und Finden der Wahrheit« (S. 517) gehe. Jede Konversion verdeutliche dabei auch, dass es letztlich kein »kirchenfreies« Christentum gebe. Denn der Konvertit – und hier mag der Autor durchaus Horst Bürkle selber im Blick gehabt haben – bezeuge mit seiner Gewissensentscheidung, »dass ihm die Zugehörigkeit zu einer Kirche, ja zu einer bestimmten Kirche, unentbehrlich und unverzichtbar ist« (S. 519). Als positiven Gesichtspunkt von Konversionen hebt Lehmann schließlich hervor, dass bei der heute mitunter gegebenen »Schwächung des Wahrheitsbewusstseins und der inflationären Rede von einer Gewissensentscheidung« jede Konversion nachdenklich mache und »zu einem intensiveren Suchen der Wahrheit« (S. 518) motiviere.

In »transkonfessioneller Verbundenheit« widmet der evangelische Theologe Peter Beyerhaus dem Jubilar den Beitrag »Evangelisches Fragen nach der Katholizität der Kirche«. Die Bedeutung des Begriffs »katholisch« habe sich im Zuge der ökumenischen Bewegung dahingehend gewandelt, dass er sich heute in einem weiten, umfassenden Sinne »auf die universale christliche Tradition« (S. 567) beziehe. Insbesondere das 2. Vatikanische Konzil habe »ökumenisch bahnbrechend gewirkt« und das Ökumenismus-Dekret »Unitatis Redintegratio« sei geradezu »kirchenpolitisch wegweisend« geworden (S. 583). Die Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« am Reformationstag 1999 in Augsburg sei – hier zitiert Beyerhaus Papst Johannes Paul II. – »ein Meilenstein auf dem nicht leichten Weg der Wiederherstellung der vollen Einheit unter den Christen« gewesen (S. 587). Die inzwischen erfolgten Klärungen im ökumenischen Gespräch, die erneut verstandene »apostolische Wahrheit« und das »erwachte Bewusstsein von der Katholizität der Kirche« (S. 588) zeigten – so Beyerhaus –, wie sehr »katholisches und evangelisches Christentum komplementär aufeinander verwiesen sind« (S. 589). Beide Seiten könnten einander nun in einer wahrhaft »evangelischen Katholizität« finden (S. 590).

Kritisch setzt sich der Sekretär des »Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen« Walter Kasper unter der Überschrift »Einzigkeit und Universalität Jesu Christi« mit der neueren pluralistischen Religionstheorie auseinander. Letztlich werde in ihr die Wahrheitsfrage suspendiert. Kriterium für die Unterscheidung und Beurteilung der Religionen sei vorderhand »kein theoretisches, sondern ein ethisches und ein praktisches« (S. 150). Diejenige Religion verdiene den Vorzug, »welche der Würde des Menschen mehr entspricht und welche diese Würde mehr fördert« (ebd.). Es sei jedoch fraglich, ob es ein ethisches Kriterium hierfür geben könne, das nicht notwendig ein theoretisches Kriterium voraussetze: »Denn wer sagt, was wirklich human ist?« (S. 151) Werde die Wahrheitsfrage nicht mehr gestellt – so Kasper –, komme es »zu einem rein ästhetischen Weltverständnis, bei dem man die Dinge nach ihrem subjektiven Erlebnisgehalt beurteilt« (ebd.). Kasper entfaltet sodann die »inklusive Theorie«, die sich seit dem Zweiten Vatikanum an Stelle des alten Axioms »Extra ecclesiam nulla salus« durchgesetzt habe (»opinio communis katholischer Theologie«) und die besage, dass das Heil, das Nichtchristen zuteil werden könne, »kein Heil außer und ohne Jesus Christus, sondern vielmehr Heil in und durch Jesus Christus« sei (S. 154). Vom christlichen Glauben her, für den mit dem geschichtlichen Kommen Jesu Christi die Fül-

le der Zeit gekommen sei, könne gesagt werden, dass alles, was die anderen Religionen an Wahrtem und Gutem beinhalteten, an dem teilnehme, »was in Jesus Christus in seiner Fülle erschienen ist« (S. 156). Auf diesem Hintergrund sei »die Behauptung der Einheit und Einzigkeit der christlichen Heilsordnung keine imperialistische These« (ebd.), sondern ermögliche vielmehr ein dialogisches und diakonisches Verhältnis zu den anderen Religionen, das jedem engstirnigen Fundamentalismus fern ist« (S. 157).

Insgesamt ist die vorliegende Festschrift eine wahre Fundgrube für jeden an ökumenischen Gespräch der christlichen Konfessionen wie auch am Dialog der Religionen insgesamt Interessierten. Dabei kommen gleichwohl dogmatische und missionarische Aspekte, Fragen der christlichen Inkulturation und der Besinnung auf die Mitte des christlichen Mysteriums wie auch religionsphilosophische Perspektiven nicht zu kurz. Mit einem Wort: Die Festgabe selber spiegelt die ganze Weite der wissenschaftlichen und persönlichen Vita des Gelehrten.

Gut angestanden hätte der Festschrift jedoch – neben der umfassenden Bibliographie – eine Zusammenstellung der wichtigsten Lebensstationen und des wissenschaftlichen und beruflichen Werdegangs von Horst Bürkle.

Burkhard Haneke, Röhrmoos

Kirchengeschichte

Weitmann, Pascal: Sukzession und Gegenwart. Zu theoretischen Äußerungen über bildende Künste und Musik von Basileios bis Hrabanus Maurus (= Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz: Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B: Studien und Perspektiven 2), Wiesbaden Reichert Verlag 1997, XIX, 357 S., 31 s/w-Abbildungen, ISBN 3-88226-954-5, geb. DM 78,00.

P. Weitmann untersucht in diesem Band kunsttheoretische Äußerungen griechischer und lateinischer Autoren aus der Zeit des späten vierten Jahrhunderts bis zum Ende des byzantinischen Bilderstreits, Mitte des neunten Jahrhunderts. Zwei Einschränkungen nimmt Weitmann dabei vor: Zum einen berücksichtigt er nur solche literarischen Äußerungen, die »unter dem christlichen Paradigma« (298) stehen, und zum anderen, wegen der Quellenlage eigentlich zwangsläufig, gilt seine Aufmerksamkeit in soziologischer Hinsicht ausschließlich der des Schreibens kundigen Oberschicht, zumal dem Klerus.

Motiviert sah sich Weitmann für diese Arbeit, die 1994 von der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation angenommen worden ist, vor allem durch folgende Umstände: Zum einen führte die moderne Aufteilung der altertumswissenschaftlichen Forschung in einzelne, in sich abgeschlossene Fachgebiete – hier sind Klassische Philologie, Byzantinistik, Mittellateinische Philologie, Klassische und Christliche Archäologie, Kunst-, Musik- und Kirchengeschichte zu nennen – zu einer Verselbstständigung derselben, die es dem modernen Betrachter nicht mehr ermöglicht, die ineinander greifende Verschränktheit und grundsätzliche Einheit dieser Disziplinen zu erkennen. Zum anderen lassen aber die nur sehr wenigen Werke moderner Forschung, die einen diachronen Überblick hinsichtlich der alten disciplinae liberales bieten – man kann als wirklich umfassend dazu eigentlich einzig auf die »Geschichte der Ästhetik« von W. Tatarkiewicz verweisen –, dem Übergang von der Antike zum Mittelalter nur reduzierte Aufmerksamkeit an-

gedeihen. Zudem zeigt selbst die Abhandlung Tarkiewiczs Ergänzungsbedarf, was insbesondere neuere Detailforschungen betrifft. Diese Lücken in der interdisziplinären Forschung gerade in der Zeit des Übergangs von der Antike zum Mittelalter zu schließen, hat sich Weitmann im vorliegenden Band zur Aufgabe gemacht.

Zum Vorgehen: Weitmann stellt erst relevante literarische Quellen in deutscher Übersetzung einander vergleichend gegenüber und analysiert sie. Er führt dann die Einzelergebnisse des entweder byzantinischen oder abendländischen Kulturkreises zusammen, »um fortdauernde Zusammenhänge und Differenzierungen der Kulturen auf dem Boden des einstigen Römischen Reiches deutlich zu machen« (298). Dabei geht er wohl davon aus, dass es möglich ist, neuzeitliche Begriffe von Kunst, Kunsttheorie und Ästhetik auf spätantike und byzantinische Phänomene anzuwenden.

Im lateinischen Bereich stehen Zweck und Beurteilung von Kunst stark in Abhängigkeit von theologisch-didaktischen Erfordernissen. Mit besonderer Nachdrücklichkeit ist hier auf Augustinus hinzuweisen, der in der Transformation antiken Kunstverständnisses in mittelalterliche Vorstellungen hinein eine entscheidende Vermittlerrolle spielte und dem der Autor deshalb mit Recht vergleichsweise viel Platz (20–48) widmet. Doch gerade da fällt eine Schwäche der vorliegenden Studie auf (wohl in gewisser Weise symptomatisch für so genannte Überblicks-Arbeiten und deshalb gewiss als systeminhärent entschuldbar!): Das chauvinistische Auge des Rezensenten vermisst hier die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit seiner eigenen Studie zu »Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu ›De musica‹ im Kontext seines Schrifttums«.

Im griechischen Bereich wird Basileios von Kaisareia zwar ebenfalls als große Autorität angesehen, aber eine zusammenhängende Kunsttheorie im eigentlichen Sinne findet man erst bei Johannes von Damaskus und beim Patriarchen Nikephoros. Auch im byzantinischen Kulturraum wurde die Kunstproduktion funktionalisiert; allerdings wurde ihr eigener »darstellender« Wert bei weitem mehr respektiert als im Westen. Daraus folgert Weitmann seine Ansicht, »dass der Bilderstreit des achten und neunten Jahrhunderts sowohl im Osten wie auch im Westen nicht auf politischen, sozialen oder sonstigen materiellen Ursachen beruhte, sondern gänzlich als eine Ausdrucksform geistiger, weltanschaulicher Differenzen erklärbar ist« (299).

Interessant ist im Besonderen der Musik, dass hier zwar grundsätzlich die antike, pythagoreisch-platonische Musiktheorie in Geltung blieb, doch wirkte sich in dem bearbeiteten Zeitraum der Über-

gang von der melodisch-quantifizierenden zur dynamisch-akzentuierenden Aussprache des Lateinischen und Griechischen aus. Gerade die Schrift »De musica« Augustins ist wiederum ein gleichwohl prominentes wie beredtes Beispiel dafür.

Schade, dass die relativ differenzierte Gliederung des Inhaltsverzeichnisses nicht ebenfalls durch entsprechende Überschriften in den laufenden Text übernommen worden ist!

Adalbert Keller, Augsburg

Knittel, Reinhard: Die unvergängliche Geschichtsdauer der Kirche in ihrer ekklesiologischen Entfaltung (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie. Bd. 670), Frankfurt/M., Berlin, Bruxelles, New York, Wien: Lang 2000, 451 S., ISBN 3-631-35068-6, DM 118,00.

Die umfangreiche, gründliche und gelungene Arbeit stellt im Wesentlichen die theologische Dissertation Ks. dar, die 1995 von der Lateranuniversität angenommen wurde. Hauptlinie der Untersuchung ist die These, dass die Lehre von der unvergänglichen Geschichtsdauer der Kirche »... diese auf das vorgeordnete Mysterium Ecclesiae hin transparent ...« halten kann (436).

Damit wird die dogmengeschichtliche Fragestellung Ks. nicht nur in der heutigen Lage der Kirche höchst relevant. Auch im Verlaufe der Geschichte ist die Frage nach der unvergänglichen Geschichtsdauer nicht selten klärend gewesen. Denn K. kann nachweisen, dass die Kirche sich als das Werk Gottes immer wieder in die menschliche Geschichte hineingibt, und so wird der soziologische oder auch ein mehr politischer Kirchenbegriff in Frage gestellt (413).

Dass die Kirche unvergänglich in der Geschichte fortbesteht, ist nicht selten bestritten worden. Ks. Verdienst ist es, die gesamte Kirchengeschichte unter diesem Aspekt zu beschreiben; so zeigen sich viele wertvolle Hinweise auf die Bewertung von Epochen. So beschreibt er Martin Luthers Theorie vom Abfall der Kirche (136–157). Es ist nicht zu viel gesagt, wenn verlangt wird, dass auf dem Hintergrund dieses Abschnittes der sicher nicht ganz richtige Begriff der »Reformation«, wie er landläufig benutzt wird, in Frage zu stellen ist. K. schreibt unter Berufung auf W. Wagner, dass Luther »... den Leib Christi zerstört ...« hat. Wenn dies so ist – und daran besteht kein Zweifel –, dann ist der Begriff der »Reformation« in ekklesiologischer Hinsicht nicht mehr auf die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts anzuwenden.

Ähnliches gilt auch für andere Abfalltheorien, deren das Mittelalter nicht wenige gekannt hat (98ff).

K. verfolgt sein Thema bis in die jüngste Zeit hinein. So geht er ausführlich etwa auf Hans Küng ein (386–389) und setzt sich mit dessen Indefektibilitätsbegriff auseinander; und auf der anderen Seite geht er ebenso auf Marcel Lefebvres Kirchenbegriff ein. Dort ist ebenfalls nicht die unvergängliche Geschichtsdauer der Kirche gewährleistet, wie das Zitat auf S. 378 in Anm. 1387 verdeutlicht.

So wichtig auch diese Zeitbezüge sind, die Arbeit Ks. zeichnet sich auch dadurch aus, dass fast lückenlos alle Theologen, die eine Ekklesiologie verfasst haben, berücksichtigt wurden. So wird überdeutlich, dass die Aussage, die Kirche vergehe nicht in der Geschichte, sondern sie bestehe unvergänglich, fest in der kirchlichen Tradition verankert ist. In der »Systematisch-spekulativen Untersuchung« erhellt K. den Befund des historischen Teils seiner Arbeit. Dabei ist vor allem der Aspekt der indefektiblen Dauer der Kirche bezüglich der Menschwerdung Gottes entscheidend, wie auch schon Louis Bouyer (Die Kirche II. Einsiedeln 1977, 157) ausgeführt hat: »Denn einzig der, der durch seine eigene Geschichte unter uns die Kirche gegründet hat, könnte sie neu gründen.« Dann wäre, so Bouyer, eine »neue Menschwerdung« nötig, was er aber für unmöglich hält. Auch K. verbindet die unvergängliche Geschichtsdauer der Kirche überzeugend mit der Inkarnation Gottes (421–425).

Vermisst wird im systematischen Teil eine ausführliche Diskussion des Themas unter mariologischem Aspekt. Man könnte Maria in ihrer exklusiven Zuordnung zu Christus und dem Heiligen Geiste sehen und dies für die unvergängliche Geschichtsdauer der Kirche fruchtbar machen, etwa im Sinne des 8. Kapitels von »Lumen gentium«. Denn Maria strahlt die Glaubensgeheimnisse wider (Art. 65), und diese gilt zumal für das Geheimnis der Kirche.

Bei einer Neuauflage, die sicher bald erfolgen wird, wäre auf S. 139, Anm. 334 die Verwechslung von Hubert Jedin und Remigius Bäumer zu korrigieren und der Bezug zur Gottesmutter zu verdeutlichen.
Joseph Overath, Lindlar

König, Winfried (Hg.): Erbe und Auftrag der schlesischen Kirche. 1000 Jahre Bistum Breslau (zweisprachig). Redaktion Michael Hirschfeld und Markus Trautmann. Übersetzung Henryk Miglo. Dülmen: Laumann-Verlag 2001, 450 S., 100 Abbildungen, ISBN 3-87466-296-9 (geb.), DM 39,80.

Im März des Jahres 1000 pilgerte Kaiser Otto III. zum Grab des hl. Missionars und Märtyrers Adalbert nach Gnesen mit dem Vorhaben, das Missions-

gebiet durch eine kirchliche Struktur für die Christianisierung zugänglicher zu machen. Er gründete daher das Erzbistum Gnesen mit den Suffraganbistümern Kolberg, Breslau und Krakau. Dem lehenspflichtigen Polenfürsten, Boleslaw Chrobry, bot Kaiser Otto III. die Bruderschaft an und forderte ihn zur Mitarbeit auf für eine gemeinsame, christliche Zukunft.

Das vorliegende Buch, durchgängig in deutscher und polnischer Sprache verfasst, enthält Beiträge zur Geschichte, Gegenwart und Zukunft des kirchlichen Lebens in Schlesien. Es wurde als Brückenschlag zwischen Deutschen und Polen vom Apostolischen Visitator der katholischen Schlesier in Deutschland, Prälat Winfried König, Münster, zur Tausendjahrfeier des Bistums Breslau herausgegeben. Polnische Autoren wurden zur Mitarbeit eingeladen.

Es ist vor allem bedeutsam, dass folgende Bischöfe der inzwischen aufgeteilten Diözese Breslau mitgewirkt haben: der Erzbischof von Kattowitz/Katowice, Damian Zimon; der Bischof von Oppeln/Opole, Alfons Nossol; der Bischof von Gleiwitz/Gliwice, Jan Wieczorek; der Bischof von Görlitz, Rudolf Müller, sowie der Bischof von Ostrau-Troppau/Ostrawa-Opawa, Frantisek Lobkovicz. Der Oppelner Kirchenhistoriker, Kazimierz Dola, lieferte einen informativen Beitrag über die deutschen Katholiken in Schlesien nach 1945, in dem nichts verdrängt oder beschönigt wird, vor allem auch nicht die grausame Vertreibung der Deutschen und ihre Unterdrückung in der Nachkriegszeit. Die Bischöfe richten ihren Blick vor allem in die Zukunft, und zwar auf die Aufgabe, bewährte Breslauer Tradition fortzusetzen und gleichzeitig neue Aufgaben mutig und im Geist des Evangeliums anzugehen.

Die Beiträge sind in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil befinden sich Beiträge zur kirchlichen Geschichte bzw. zur Frömmigkeitsgeschichte des Breslauer Bistums, zur politisch-gesellschaftlichen Geschichte sowie zur Kunstgeschichte. Eingeleitet wird dieser Teil durch einen geschichtlichen Überblick aus der Feder des Historikers Werner Marschall. Im zweiten Teil befinden sich Beiträge, die das Fortwirken der Breslauer Tradition bis zur Gegenwart darstellen. Im dritten Teil befinden sich die erwähnten Beiträge der Bischöfe, eingeleitet durch ein Grußwort des Nuntius, Giovanni Lajolo, und durch Reflexionen über die christliche Identität im Spannungsfeld von Tradition und Moderne von Joachim Kardinal Meisner, Erzbischof von Köln. Der abschließende Beitrag stammt vom Herausgeber, Prälat Winfried König, der auch das Geleitwort zu Beginn geschrieben hat.

Der Anhang enthält ein deutsch-polnisches Personenregister, ein Ortsregister, einen Bildnachweis, Abkürzungsverzeichnis und schließlich ein Autorenverzeichnis. Alles wurde durch die Redakteure Hirschfeld und Trautmann sorgfältig bearbeitet.

Wer gute Informationen sucht oder über die rei-

che Geschichte seines Heimatbistums Breslau mehr erfahren will, der ist mit diesem Band gut bedient. Das gilt umso mehr, weil hier erstmalig eine zusammenfassende Übersicht in deutsch-polnischer Zusammenarbeit geboten wird.

Joachim Piegsa, Augsburg

Theologie der Religionen

Morali, Ilaria: La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II. Editrice Missionaria Italiana: Bologna 1999, 364 S., ISBN 88-307-0823-2, Lire 30.000.

Der Ober- und der Untertitel des Buches bestimmen präzise das Arbeitsfeld. Die im Haupttitel genannte Frage des Heils der Nichtchristen bewegt seit dem 2. Vatikanum die theologische Diskussion. Dabei hat sich in jüngerer Zeit die Problemstellung etwas verschoben. Im Zuge des von Papst Johannes Paul II. stark geförderten interreligiösen Dialogs, der vor dem Hintergrund der immer mehr zusammenwachsenden Welt zu einem Gebot der Stunde wird, stellt sich die Thematik einer Theologie der Religionen mit neuer Dringlichkeit. Die Internationale Theologenkommission hat mit ihrem Dokument »Das Christentum und die Religionen« vom 30. September 1996 (in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Broschürenreihe: Arbeitshilfen Nr. 136) eine wesentliche Orientierung vorgelegt. Auch die jüngste Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche« vom 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 148, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) gehört in diesen Kontext. Damit ist deutlich, dass das Buch ein sehr aktuelles Thema aufgreift. Doch signalisiert der Untertitel eine genaue Eingrenzung. Die Verfasserin will nämlich untersuchen, ob Henri de Lubac (1896–1991) in dieser Materie einen Einfluss auf die Lehre des 2. Vaticanums gehabt hat. Der französische Jesuit hatte im August 1960 zu seiner großen Überraschung aus der Zeitung von seiner Ernennung durch Papst Johannes XXIII. zum Mitglied der Theologischen Kommission zur Vorbereitung des Konzils erfahren. Danach nahm er als »peritus« an den vier Sitzungsperioden des Konzils teil. Schließlich wurde er »consultor« in den von Papst Paul VI. errichteten Sekretariaten für die Nichtchristen (1964) und für die Nichtglaubenden (1965). Dass de Lubac am Offenbarungsschema mitgearbeitet hat und auch (zusammen mit Wojty-

la) am Schema 13, aus dem die Pastoralkonstitution hervorgegangen ist, war bereits bekannt. Mit der Erforschung seines Einflusses auf die Konzilslehre über die nichtchristlichen Religionen betritt die Verfasserin jedoch Neuland.

Dabei wurde ihr die Recherche ziemlich erschwert, da ihr die Einsichtnahme in eine wichtige Quelle verwehrt worden ist. Wie de Lubac in seiner »Mémoire« bereits vermerkt hatte, hat er während der Jahre seines römischen Aufenthaltes (1960–1965) »Fakten und Reflexionen in einer Reihe von Heften festgehalten, die weder einen fortlaufenden Bericht bilden noch sensationelle Enthüllungen enthalten« (Meine Schriften im Rückblick, Freiburg i. Br. 1996, 405). Die Hefte dieses Konzilstagebuches haben sich im Nachlass de Lubacs erhalten. Sie stellen zweifellos eine wichtige Quelle für die Forscher des 2. Vaticanums dar. Es bleibt nur zu wünschen, dass der Nachlassverwalter eine Edition dieser Hefte vorbereitet und so der wissenschaftlichen Öffentlichkeit der Zugang zu dieser authentischen Quelle bald ermöglicht wird. Da die Verfasserin auf das ganze Tagebuch nicht zurückgreifen konnte, hat sie anhand eines peniblen Studiums der Konzilsakten den Beitrag des französischen Jesuiten herauszufiltern versucht.

Die detaillierte Untersuchung wird aber in einen weiten theologiegeschichtlichen Horizont hineingestellt. Gerade der Rückgriff auf die frühesten Arbeiten de Lubacs lässt seine Vorreiterrolle umso eindrucksvoller hervortreten und erweist gleichzeitig das organische Wachsen und Reifen seiner tragenden Ideen. Die bruchlose Kontinuität seines Denkens wird sichtbar. Die Studie gliedert sich in drei Teile, die fünf Kapitel übergreifen.

Der erste Teil mit dem ersten Kapitel (17–80) beleuchtet die Anfänge von 1932 bis 1952. Die frühe Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen wird in einem Zeitschriftenartikel aus dem Jahr 1932 und einem Referat bei einem Missionskongress in Straßburg im folgenden Jahr 1933 greifbar. Beide Beiträge gehen in überarbeiteter Form in das frühe Hauptwerk »Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme« (1938) ein, wo sie das 7. (»Le salut par l'église«) bzw. 9. Kapitel

(»Catholicisme«) bilden. Zwei Konferenzen über das theologische Fundament der Missionen aus dem Jahr 1941 verfolgen das Thema weiter. Die Periode der »Anfänge« findet im Werk »La rencontre du Bouddhisme e l'Occident« (1952) ihren Abschluss. Aus den drei Werken de Lubacs über den Buddhismus greift die Verfasserin das mittlere als repräsentativ heraus. Zusammenfassend werden die Prinzipien und begrifflichen Elemente erfasst, die den Theologen gelehrt haben. Mit der Formel »grâce du catholicisme« will er den gemeinschaftlichen Aspekt der Gnade betonen und mit den Phänomen der Religionen als sozialen Entitäten in Verbindung setzen. Patristische Topoi wie die »anima naturaliter christiana« des Tertullian und die »praeparatio evangelica« des Eusebius werden in die systematische Reflexion einbezogen.

Eine methodische Vorüberlegung leitet zum zweiten Teil über, der sich mit der Konzilsepoche befasst und sich auf drei Kapitel erstreckt. Das zweite (87–100) geht auf die Quellenlage ein, wo sich das bereits erwähnte Problem mit der nicht gestatteten Einsicht in das Konzilstagebuch als bedauerliches Manko erweist, das durch ein anderes, sehr erhellendes Dokument (Brief de Lubacs an Daniélou vom 2. Juli 1965) leider nicht wettgemacht werden kann (S. 99). Das dritte Kapitel (101–157) schenkt kleineren publizistischen Arbeiten, aber auch Aktivitäten am Rande des Konzils seine Aufmerksamkeit, da sie de Lubacs Rolle weiter konkretisieren. Die Konferenz von Bombay im Vorfeld des Indien-Besuches von Papst Paul VI. anlässlich des Eucharistischen Weltkongresses im Dezember 1964 stand unter der Thematik »Die christliche Offenbarung und die nichtchristlichen Religionen« und versammelte eine Gruppe von Theologen, deren Thesen den energischen Widerspruch von Daniélou und de Lubac provozierten. Beide wirkten wieder als Referenten beim Römischen Symposion SEDOS im März 1969 zusammen und votierten für die Notwendigkeit der christlichen Mission auf der Basis eines theologischen Konzeptes, das sich von den Thesen der Konferenz von Bombay wesentlich unterschied. Das vierte Kapitel (159–247) bildet den Löwenanteil der Untersuchung, wo aus den monumentalen Bänden der »Acta« die bezeichnenden Elemente zusammengetragen werden, die den langwierigen Prozess erkennen lassen, bis die Texte über die nichtchristlichen Religionen den Vätern zur Abstimmung vorgelegt werden konnten. Dem Leser wird der Mitvollzug erfreulich erleichtert, da in den Anmerkungen die wichtigen Passagen aus den »Acta« zitiert werden. Das Hauptinteresse gilt selbstverständlich dem Artikel 16 von »Lumen Gentium«, aber auch

die Erklärung »Nostra Aetate« und das Dekret »Ad Gentes« werden berücksichtigt. Das ausgebreitete Material wird einer gründlichen Analyse unterzogen, so dass die Prinzipien der konziliaren Lehre hervortreten, die die weitere theologische Reflexion in Zukunft normieren müssen. »Das Konzil hat mit LG 16 und den Dokumenten, die sich an dieser Konstitution inspirieren, zweifelsfrei eine theologische Kriteriologie fixiert, indem es die wesentlichen Koordinaten für eine richtige Fragestellung umschrieben und präzisiert hat. Es wählte eine neue Ekklesiologie, neue Begriffe und alte Prinzipien, aber indem es gewisse, in einigen theologischen Strömungen weit verbreitete Termini nicht verwendet hat, hat es das Feld eingegrenzt, innerhalb dessen es möglich gewesen wäre, eine Theologie des Heils der Nichtchristen zu entwickeln« (S. 246). Den zweiten Hauptteil zusammenschließend werden die »Beweisstücke« für einen Einfluss de Lubacs auf die Konzilslehre in Sachen nichtchristliche Religionen festgehalten.

Der dritte Hauptteil umfasst das fünfte Kapitel (269–327), das die Voraussetzungen, Prinzipien, aber auch Aporien der Konzeption des französischen Jesuiten in einer systematischen Synthese darstellt. Dabei müssen Elemente der Anthropologie, der Gnadenlehre und der Ekklesiologie in spekulativer Weise zusammengedacht werden, denn eine Theologie der Religionen kann nur an den Schnittpunkten mehrerer dogmatischer Traktate angesetzt werden. Dass selbst dem Protagonisten eine integrative Synthese nicht immer gelungen ist, wird an einzelnen Punkten kritisch herausgestellt (z. B. im Blick auf die Interpretation von Joh 1,9; aber auch im einst hart umkämpften Bereich der Natur-Gnade-Problematik werden noch systeminterne Inkonsistenzen moniert, wobei m. E. die Kritikerin zu wenig Verständnis für de Lubacs typische Denkform des »Paradoxes« aufzubringen scheint. Der knappe Schluss Hinweis auf die »genialità del personaggio« [S. 326] wirkte auf mich sehr unvermittelt.) Vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion wird eine klare Stellungnahme formuliert: »In den Religionen Vorbereitungen, jedoch keine Heilswege zu sehen, wie mancher wünschen möchte, hängt mit dem Prinzip zusammen, dass das Christusereignis effektiv die menschliche Geschichte als Heilsgeschichte bestimmt hat und dass kein anderes Ereignis, so erhaben und spirituell es auch sein mag, imstande ist und niemals sein wird, die Größe des empfangenen Geschenkes zu übertreffen« (S. 326). Von der christlichen Seite aus kann der interreligiöse Dialog nur im dankbaren Bewusstsein der erhaltenen Gnade geführt werden.

Die Verfasserin hat ihre Dissertation bei der

Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom eingereicht und dort im Juni 1997 verteidigt. Die strenge Methode, die klare Begrifflichkeit und die subtilen Analysen lassen den theologischen Meister und die Schule erkennen, aus der diese Arbeit hervorgegangen ist. Der Doktorvater war der angesehene Dogmatikprofessor der Gregoriana P. Karl Joseph Becker SJ. Nicht

nur die de-Lubac-Forschung und die Historiographen des 2. Vaticanums, sondern vor allem die Theologie der Religionen, die über noch keinen genau definierten epistemologischen Status verfügt, wie das eingangs genannte Dokument der Internationalen Theologenkommission einräumt, wird von diesem Buch reichen Nutzen und Gewinn ziehen können. *Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

Dogmatik

Düren, Peter Christoph: Der Ablass in Lehre und Praxis. Die vollkommenen Ablässe der katholischen Kirche, Bittenwiesen: Stella Maris Verlag 2000, 259 S., 9 farbige und 7 s/w-Abb., geb., Taschenbuchformat, ISBN 3-934225-01-2, DM 19,80.

Das Jubiläumsjahr 2000 hat die katholische Lehre und Praxis vom Ablass wieder neu ins Bewusstsein gerückt. Allerdings sind theologisch-pastorale Hilfen zu diesem Thema eher Mangelware, so dass die handliche Arbeit von Düren zum passenden Zeitpunkt erscheint. Im Voraus auf Deutsch veröffentlicht werden dabei die wesentlichen Inhalte aus der jüngst erschienenen Neuauflage des »Enchiridion indulgentiarum« (1999), das manche Anreicherungen der Ablasspraxis enthält (gerade auch im Blick auf das Jubeljahr) und dessen deutsche Ausgabe noch nicht vorliegt. In einem ersten, theologischen Teil wird die Ablasslehre der katholischen Kirche beschrieben (11–44). Auf klare, knappe und allgemeinverständliche Weise wird Rücksicht genommen auf gängige Einwände und das Wesen des Ablasses erläutert. Eigens dargestellt werden die hauptsächlichen Motive für die Gewinnung eines Ablasses sowie die dazu nötigen Bedingungen.

Ein zweiter, umfangreicherer Teil des Werkes enthält eine detaillierte Schilderung der vollkommenen Ablässe (44–247); ausgelassen sind nur die Teilablässe, für deren vollständiges Verzeichnis der Leser auf die kommende deutsche Ausgabe des

Ablasshandbuchs verwiesen wird. Die Auflistung der vollkommenen Ablässe (und der Abdruck aller dazugehörigen Gebete) ist übersichtlicher als im offiziellen Handbuch und gibt indirekt mannigfache Anregungen für das geistliche Leben, auch über die unmittelbare Hinrichtung auf den Ablass hinaus: Zuerst werden die vollkommenen Ablässe vorgestellt, die täglich gewonnen werden können; es folgen die vollkommenen Ablässe im Jahreskreis mit einer chronologisch geordneten Liste, die nicht zuletzt die Hauptfeste der Ordenskirchen in Erinnerung ruft; es schließen sich an besondere Anlässe (wie etwa Taufe, Erstkommunion, Primiz) und spezielle Hinweise zum Heiligen Jahr 2000. Für alle Anlässe gibt der Verfasser einen kurzen Kommentar, der den Sinngehalt des jeweiligen Ereignisses erschließt.

Das Werk wird abgerundet durch hilfreiche Register: kirchliche Dokumente (zum Ablass), ausgewählte Hinweise auf theologische Spezialliteratur, ein Quellennachweis (für offizielle Texte, Lieder und die didaktisch gut ausgewählten Bilder) sowie ein Stichwortverzeichnis. Drucktechnisch ist das Buch hervorragend gestaltet: Offizielle Texte zur Glaubenslehre werden gerahmt, Kommentare des Verfassers kursiv und Gebetstexte fett gedruckt etc. Das Ablassbüchlein von Düren füllt zweifellos eine pastorale »Marktlücke« und kann allen aufgeschlossenen Christen als bleibend wertvolles »Vademecum« empfohlen werden.

Manfred Hauke, Lugano

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Leo Cardinal Scheffczyk, St.-Michael-Str. 87, D-81673 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Anton Bodem, Don-Bosco-Str. 1, D-83671 Benediktbeuren
Dr. Stefan Heid, Münsterstr. 9, D-41460 Neuss
Prof. Dr. Franco de Rosa, Piazza Risorgimento 14, I-00192 Roma
Lic. theol. Wolfgang F. Rothe, Via della Pace, 20, I-00186 Roma
Prof. Dr. Hubert Socha, Palottistr. 3, D-56174 Vallendar

Die »gratia creata« – ein philosophisches Argument zum Beweis ihrer Existenz

Von Giovanni B. Sala SJ, München

1. Einleitung

Am 31. Oktober 1999 – für verschiedene protestantische Kirchen der »Reformativtag« – haben offizielle Vertreter des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche in Augsburg eine »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GE) unterzeichnet. Damit wollten beide Kirchen bekunden, daß sie »nunmehr imstande sind, ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus zu vertreten« (GE, 5). Über die »Bedeutung und Tragweite« des gemeinsamen Verständnisses wird im Dokument gesagt, daß »zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht, in dessen Licht die ... verbleibenden Unterschiede in Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind« (GE, 40)¹.

Mit den vorliegenden Ausführungen beabsichtige ich nicht, den Text der GE und die damit zusammenhängenden offiziellen Dokumente im einzelnen zu analysieren². Vielmehr möch-

¹ Vgl. *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan*, 87/1999, hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der »Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands«, Hannover 1999. Für meinen Aufsatz sind direkt relevant außer der GE die »Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre« vom 25. 6. 1988 und die »Gemeinsame Offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche« mit »Annex« vom 11. 6. 1999. Dieselben Dokumente, mit Ausnahme der »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung«, sind auch in: *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?* (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 19) vom 21. 9. 1998 abgedruckt.

² Dafür verweise ich auf die ausgezeichnete Analyse von Leo Scheffczyk: »Die »Gemeinsame Erklärung« zur Rechtfertigungslehre und die Norm des Glaubens« in: *Theologisches*, 28 (1988) 61–68, 125–132; »Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre«, *ebd.* 29 (1999) 453–468; »Der ökumenische Dialog und das bleibende Katholische«, *ebd.* 30 (2000) 218–230; »»Differenzierter Konsens« und »Einheit in der Wahrheit«. Zum ersten Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre«, *ebd.*, 437–446; »Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre. Die »Gemeinsame Erklärung« und die vatikanische »Präzisierung«, in *FKTh* 14 (1998) 213–220. Zum methodischen Verfahren, demgemäß der Konsens dadurch erreicht wurde, daß die Aussagen, die die Verfasser für »Grundwahrheiten« gehalten haben, von den »unterschiedlichen Entfaltungen« (GE 14) getrennt wurden, bemerkt Scheffczyk, daß es sich um einen Konsens in »abstrakten Formeln« handelt aus dem einfachen Grund, weil sie in Begriffen (etwa Glaube, Gnade, Sünde, Freiheit, Mitwirken) ausgedrückt werden, deren Sinn durch theologische Lehrstücke festgelegt ist, die zu den »unterschiedlichen Entfaltungen« gehören. Infolgedessen werden die gemeinsamen Formeln von den zwei Kontrahenten »je mit anderem Inhalt erfüllt« (*Theologisches*, 1998, 66).

te ich mich auf einen Punkt der Rechtfertigungslehre konzentrieren, wie er in der Lehre der Katholischen Kirche und in ihrer Theologie aufgefaßt wird, nämlich die »gratia creata«, die einen Bestandteil der Theologie der »gratia Christi« darstellt.

In der GE selbst ist von einer geschaffenen Gnade nicht ausdrücklich die Rede. Es finden sich lediglich Aussagen, vor allem biblischer Provenienz, die im Sinne dessen verstanden werden können, was katholischerseits die geschaffene Gnade genannt wird. So z.B. wenn die Rede davon ist, daß Gott bei der Rechtfertigung dem Menschen »das neue Leben in Christus schenkt« (GE, 22); daß die Tat Gottes »eine neue Schöpfung ist« (GE, 26). Kein Wunder, daß die »Antwort der Katholischen Kirche« dem Abschnitt der GE über das »Sündersein des Gerechtfertigten« (4.4) die »Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen« entgegenhält, von der das Trienter Konzil im Dekret über die Rechtfertigung spricht (DS 1528).

Im folgenden werde ich ein Argument vorlegen, das beweist, daß es nicht möglich ist, als wahr zu behaupten, Gott rechtfertige einen Menschen, er schenke ihm seinen Heiligen Geist, er nehme ihn an Kindes Statt an – oder wie immer man das vielschichtige Geschehen der Rechtfertigung charakterisieren will –, ohne zugleich eine entsprechende kontingente, geschaffene Realität, die »gratia creata«, anzuerkennen, die den gerechtfertigten Menschen affiziert. Dies ist der Hauptzweck meines Vorhabens.

Dieses Argument übernehme ich von den Schriften von Bernard Lonergan SJ. Es handelt sich um ein philosophisches Argument, das Lonergan zuerst in seiner Dissertation zum Doktorat der Theologie »St. Thomas' Thought on gratia operans« formuliert hat, die in der Zeitschrift »Theological Studies« 1941–42 und später als Buch »Grace and Freedom«, London 1971, Toronto 2000, veröffentlicht wurde (letzte Edition ist Bd. 1 der seit 1988 erscheinenden »Collected Works of BL« bei der University of Toronto Press). Eine deutsche Ausgabe von »Gnade und Freiheit« (Salzburger Theologische Studien, 8), Innsbruck: Tyrolia, auf die ich verweisen werde, ist 1998 erschienen. Im akademischen Jahr 1946–47 hielt Lonergan in Montreal eine Vorlesung über die Gratia Christi und verfaßte dazu das Skriptum für die Hörer »De ente supernaturali supplementum schematicum«, in dem er den systematischen Teil der Gnadentheologie darlegte. Darin greift er auch das unsere Problematik direkt betreffende Argument über das Wirken Gottes ad extra auf, allerdings im Zusammenhang mit der Frage nach dem *concurus divinus*. Der Grund dafür dürfte sein, daß er sich dort nicht mit der protestantischen Theologie auseinandersetzte und deshalb keinen Grund hatte, die *doctrina recepta* von der Existenz der geschaffenen Gnade eigens zu beweisen. Auf dasselbe Argument ist Lonergan mehrmals in den Traktaten eingegangen, die er während seiner Lehrtätigkeit an der Universität Gregoriana in Rom veröffentlichte: »De constitutione Christi ontologica et psychologica supplementum«² 1958, 49–56; »De Deo Trino. II. Pars Systematica«,³ 1964 (im Kapitel »De divinis missionibus«); »De Verbo Incarnato«,³ 1964 (in den Thesen 7 und 9 über die hypostatische Union).

Das Argument zum Beweis der Existenz der geschaffenen Gnade gehört zur Frage nach dem Wirken Gottes ad extra, die ihrerseits einen Teil der umfassenden Frage danach darstellt, welche Realität unseren wahren Aussagen über Gott – seien sie durch die Vernunft oder durch die Offenbarung erkannt – entspricht. Da nun Gott in drei Personen subsistiert, werde ich im folgenden auch auf einige Themen der Trinitätstheologie eingehen müssen – in dem Maße, wie es für das Verständnis der verschiedenen Wahrheiten über Gott nötig ist.

Dem Beweis, daß man eine geschaffene Gnade anerkennen muß, wenn man aufgrund der göttlichen Offenbarung an die Begnadung des Menschen glaubt, werde ich einige Überlegungen darüber hinzufügen, wie diese Gnade in der Tradition der Kirche verstanden wurde und wie sie im gegenwärtigen kulturellen Kontext verstanden werden könnte. Es geht also um das theologische Verständnis dessen, was wir bereits durch den Glauben kennen. An dieses theologische Verständnis werden sich einige Überlegungen über das rationale Rüstzeug anschließen, das die Theologie braucht,

um ihr Glaubensverständnis auszuarbeiten. Ja, im Verlauf meiner Überlegungen werde ich mehrmals die philosophischen Voraussetzungen untersuchen, die in den theologischen Lehrstücken impliziert sind.

2. Vier Klassen von Aussagen über Gott³

Von Gott, den wir hier sowohl als den Gott, der durch die menschliche Vernunft erkennbar ist, wie auch als den trinitarischen Gott der Offenbarung betrachten, können die Wahrheiten, die wir von ihm aussagen, aufgrund von vier Kriterien eingeteilt werden. Diese Kriterien ergeben sich aus zwei Gesichtspunkten: Von welchem Subjekt gelten die Aussagen, und wie hängt das Gesagte mit dem Subjekt zusammen?

Im Hinblick auf das *Subjekt* kann es um Wahrheiten gehen, die entweder (1) *gemeinsam*, d.h. auf gleiche Weise von den drei göttlichen Personen ausgesagt werden; z.B. daß Vater, Sohn und Heiliger Geist das ipsum esse subsistens, das unendliche intelligere sind, daß sie Schöpfer des Universums sind; oder (2) *proprie*, d.h. ausschließlich von einer oder zwei göttlichen Personen ausgesagt werden. Z.B. daß der Sohn vom Vater gezeugt wird, daß Vater und Sohn den Heiligen Geist hauchen (spirant).

Im Hinblick auf den *Zusammenhang*, den diese Wahrheiten mit Gott haben, kann es um Wahrheiten gehen, die entweder (3) Gott *notwendig* zukommen; z.B., daß Gott ewig, unendlich ist, in drei Personen subsistiert; oder (4) ihm *kontingent* zukommen, d.h. hinsichtlich ihrer es auch anders hätte sein können; z.B. daß Gott die Welt erschaffen hat und erhält, daß der Sohn Mensch geworden ist.

Die Wahrheit besagt nun die Übereinstimmung des von uns gefällten Urteils mit der im Urteil gemeinten Realität: adaequatio intellectus et rei. Es stellt sich deshalb die Frage, welche Wirklichkeit bzw. welche Wirklichkeiten in und/oder außerhalb Gottes dem von ihm Ausgesagten entsprechen, so daß die für die Wahrheit konstitutive Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit stattfindet. Wenn wir die Aussagen über Gott anhand der zwei oben genannten Elemente (Subjekt der Aussage und Zusammenhang des Ausgesagten mit dem Subjekt) einteilen, so erhalten wir folgende vier Klassen von Wahrheiten.

I. Den von den göttlichen Personen (1) *gemeinsam* und (3) *notwendig* ausgesagten Wahrheiten entspricht das göttliche Wesen. Denn a) das unendlich vollkommene Wesen Gottes reicht aus, um seine Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Subsistenz in drei Personen usw. zu begründen; b) das von Gott gemeinsam und notwendig Ausgesagte ist re und ratione mit dem Wesen Gottes identisch. Anders gesagt: Die gemeinsamen und notwendigen Aussagen über Gott sind auf das einfache und unendliche Wesen Gottes zurückzuführen.

II. Den von den einzelnen göttlichen Personen (2) *proprie* und (3) *notwendig* ausgesagten Wahrheiten entsprechen die subsistierenden Relationen, die real mit dem

³ Für die folgenden Ausführungen beziehe ich mich vor allem auf *De constitutione Christi*, 49–53.

göttlichen Wesen identisch und real voneinander unterschieden sind, so daß sie die drei göttlichen Personen konstituieren⁴. Weil die Relationen notwendig sind genauso wie das göttliche Wesen, deshalb ist das, was von ihnen ausgesagt wird, notwendig. Weil dieselben Relationen aber voneinander real verschieden sind, deshalb begründen sie das, was einer Person oder zwei Personen eigentümlich ist. So wird z.B. das Zeugen des Sohnes von Gott dem Vater proprie und notwendig ausgesagt, nicht insofern er Gott ist, sondern insofern er Vater ist.

III. Die von Gott (1) *gemeinsam* und (4) *kontingent* ausgesagten Wahrheiten fügen in Gott selber seinem göttlichen Wesen nur eine relatio rationis hinzu, bringen aber außerhalb Gottes eine angemessene geschaffene Wirklichkeit (terminus conveniens ad extra) mit sich. Daß eine kontingente Wahrheit über Gott dem göttlichen Wesen keine Wirklichkeit hinzufügt, erklärt sich dadurch, daß es in Gott als absolut einfachem und notwendigem Wesen keine kontingente Wirklichkeit geben kann. Daß die genannten Wahrheiten eine geschaffene kontingente Wirklichkeit außerhalb Gottes nach sich ziehen, erklärt sich daraus, daß eine kontingente Wahrheit als kontingent die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nur durch ein kontingentes Seiendes haben kann. Daß in Gott selber eine relatio rationis zu der genannten kontingenten Wirklichkeit zu denken ist, erklärt sich daraus, daß wir, um von Gott etwas Kontingentes aussagen zu können, ihn in unserem Denken wegen der von ihm bewirkten Realität auf diese Realität beziehen.

IV. Die von einer göttlichen Person (2) *proprie* und (4) *kontingent* ausgesagten Wahrheiten fügen der subsistierenden Relation, die die gemeinte göttliche Person ist, nur eine relatio rationis hinzu, bringen aber außerhalb Gottes eine angemessene geschaffene Wirklichkeit mit sich, die sich real auf die subsistierende göttliche Relation bezieht. So ist z.B. die Glaubenswahrheit von der Menschwerdung des Sohnes Gottes eine kontingente Wahrheit; andererseits kann der zweiten subsistierenden Relation in Gott keine Realität hinzugefügt werden, weil sie als mit dem göttlichen Wesen real identisch unveränderlich ist wie das göttliche Wesen selbst. Dieses geoffenbarte Glaubensgeheimnis kann also wahr sein, d.h. mit der Wirklichkeit übereinstimmen, nur durch eine angemessene geschaffene Wirklichkeit außerhalb Gottes, die sich real auf die zweite göttliche Person bezieht.

Der »terminus ad extra conveniens«, den die kontingenten Wahrheiten über Gott nach sich ziehen, ist *gleichzeitig* (a) sowohl mit der relatio rationis, die in Gott anerkannt wird (denn in einer Relation werden beide Termini gleichzeitig gedacht) (b) als auch mit der kontingenten Wahrheit, die von Gott ausgesagt wird (denn es kann die Übereinstimmung, die die Wahrheit ausmacht, ohne die kontingente Wirklichkeit nicht geben). Aber in bezug auf das göttliche Wesen (oder, für die Wahrheiten, die von einer göttlichen Person proprie ausgesagt werden, in bezug auf die subsistierende Relation) ist diese angemessene geschaffene Realität *folgend* (consequens). Denn Gott ist schlechthin unabhängig; als unendlich braucht er kein Geschöpf als vorhergehende Bedingung oder als gleichzeitige Mitursache, um etwas zu erschaf-

⁴ Vgl. das Decretum pro Iacobitis des Konzils von Florenz: »omnia (in Deo) sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio«, DS 1330; bei Thomas: *Summa Theol.* I, q.28, a.3 ad 1.

fen (z.B. die Welt) oder um selbst etwas zu werden (z.B. Mensch). Allgemein formuliert: Das, was kontingent von Gott gemeinsam oder von einer oder zwei göttlichen Personen *proprie* ausgesagt wird, ist so durch die göttliche Vollkommenheit selbst konstituiert, daß seine folgende Bedingung eine angemessene Realität außerhalb Gottes ist.

3. Die Aussagen über Gott sind Aussagen über den in drei Personen subsistierenden Gott

Zu den von den göttlichen Personen *gemeinsam* ausgesagten Wahrheiten stellt sich die Frage, was genau unter Person bei Gott zu verstehen ist. Die menschliche Vernunft ist im Prinzip imstande, Gott als »einen einzigen wahren und lebendigen Gott, ... eine einzige, gänzlich einfache und unveränderlich geistige Substanz« (DS 3001) zu erkennen. Damit erkennt sie ihn als Person; denn sie erkennt ihn als »subsistens in natura intellectuali«. Aber eben nur als eine einzige Person, weil die Vernunft ihn als eine einzige unendliche Substanz erkennt.

Infolge der Selbstoffenbarung Gottes, der sich als ein einziges Wesen in drei voneinander unterschiedenen Personen zu erkennen gegeben hat, wissen wir, daß unser natürlicher Begriff Gottes unvollkommener als der (ebenfalls bloß analoge!) Begriff ist, den wir aufgrund des Glaubens bilden können. Gerade deshalb lautet die theologische Definition der Person: »subsistens *distinctum* in natura intellectuali«, wobei »*distinctum*« wegen des Glaubensgeheimnisses der Trinität hinzugefügt worden ist. Daraus folgt

1) daß die *notwendigen* wie auch die *kontingenten* Wahrheiten, die die menschliche Vernunft von Gott erkennt – etwa »Gott ist allmächtig« (notwendige Wahrheit) oder »Gott hat die Welt erschaffen« (kontingente Wahrheit) –, im Lichte des Glaubens Wahrheiten sind, die *gemeinsam*, d.h. von allen drei göttlichen Personen, und zwar von jeder einzelnen für sich, ausgesagt werden.

2) Dasselbe gilt für die *kontingenten* Wahrheiten, die wir aufgrund der Offenbarung von Gott *gemeinsam* aussagen, z.B. daß es Gott »gefallen hat, auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Wege sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren« (DS 3004). Sie werden von jeder einzelnen göttlichen Person ausgesagt.

3) Die Wahrheiten, die *notwendig* und *proprie*, d.h. von einer oder zwei göttlichen Personen ausgesagt werden, gehören alle zu den Glaubenswahrheiten, da wir nur durch den Glauben um die Existenz von drei Personen in Gott wissen. So werden die »*attributa propria*« von den einzelnen Personen notwendig ausgesagt. Es handelt sich um Attribute, die sich aus den Relationen ergeben, durch die die einzelnen Personen konstituiert werden. So z.B. die Namen der einzelnen Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist; »*ingenitus*« vom Vater gesagt; »*Spirator*« vom Vater und Sohn als einem einzigen Prinzip des Heiligen Geistes⁵.

⁵ Vgl. *De Deo Trino*. II, 174–179.

4) Die göttlichen Sendungen werden *kontingent* und *proprie* von den einzelnen Personen ausgesagt. So hat der Vater den Sohn sichtbar in die Welt als Erlöser gesandt; so wird der Heilige Geist vom Vater und Sohn unsichtbar zur Heiligung der Menschen gesandt. Von diesen »missiones« soll weiter unten gesprochen werden, weil genau mit der Sendung des Heiligen Geistes die Realität der geschaffenen Gnade verbunden ist.

Daß etwas gemeinsam von den drei göttlichen Personen oder *proprie* von zwei Personen ausgesagt wird, bedeutet nicht, daß dies ihnen unterschiedslos (*confuse*) zugesprochen wird. Denn das, was Gott zugesprochen wird, wird den einzelnen Personen in der Weise zugesprochen, wie sie das göttliche Wesen haben. Nun aber hat der Sohn sein Wesen vom Vater und der Heilige Geist vom Vater und Sohn. In der Ordnung also, in der sie als wesensgleich mit dem göttlichen Wesen identisch sind, in derselben Ordnung wird das ihnen Gemeinsame zugesprochen. Insbesondere ist das, was von den drei göttlichen Personen als erkennenden, wollenden und bewirkenden gemeinsam und *kontingent* ausgesagt wird, durch die allen drei Personen gemeinsame Vollkommenheit konstituiert. Sie bilden also ein einziges Prinzip (*principium quo und quod*) dieser Handlungen⁶, die ihnen *distincte*, d.h. als von einander verschiedenen Personen zugeschrieben wird. Dem Gesagten zufolge sind Vater, Sohn und Heiliger Geist ein einziges Prinzip alles Geschöpflichen.

4. Zum analogen Verstehen der Wahrheiten über Gott

Bevor wir uns mit unserem Verstehen der Wahrheiten über Gott befassen, die offenbart und *kontingent* zugleich sind – zu ihnen gehört die hier zu untersuchende Wahrheit der Rechtfertigung und Begnadung –, soll geklärt werden, wie wir zum Verständnis der Wahrheiten über Gott überhaupt gelangen können. In der natürlichen Gotteserkenntnis ist die Frage danach, wie wir die Wirklichkeit Gottes *verstehen*, ein Aspekt der Frage danach, wie wir diese Wirklichkeit überhaupt *erkennen* können. Die Antwort auf die letzte Frage ist bekannt: Der Weg zur Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit, der Wirklichkeit nämlich, die außerhalb der unserer Erkenntnisart proportionierten Wirklichkeit liegt, geht von der Erkenntnis der proportionierten Wirklichkeit aus. Letztere ist die Wirklichkeit, die wir erfahren können, und zwar entweder durch die äußere (sinnliche) Erfahrung oder durch jene innere Erfahrung (Bewußtsein), die alle unsere psychischen Akte mitkonstituiert.

Nun aber haben wir von der transzendenten Wirklichkeit *per definitionem* keine Erfahrung. Deshalb vermögen wir die absolut transzendente Wirklichkeit – Gott – zu erkennen, nur indem wir von der Erkenntnis der existierenden Welt ausgehen. Es handelt sich um den bekannten Weg der Analogie. Unser Verstehen der Weltdinge und unserer selbst ermöglicht uns, einen analogen Begriff dessen zu bilden, wonach wir als letzter Ursache der Welt fragen. Haben wir einen Begriff Gottes gebildet, so

⁶ Vgl. *Summa Theol.* I, q.41, a.5.

können wir aufgrund der erkannten Existenz der Welt vom Denken zum Urteil »Gott ist« übergehen. Es ist der Weg, der seine klassische Formulierung in den »*quinque viae*« des heiligen Thomas gefunden hat⁷. In der natürlichen Erkenntnis des Transzendenten erfüllt deshalb die uns proportionierte Wirklichkeit eine doppelte Funktion. Erstens, ihre Intelligibilität ermöglicht uns, die transzendente Wirklichkeit analog zu verstehen; zweitens, ihre Existenz ermöglicht uns, die Existenz derselben transzendenten Wirklichkeit zu erkennen.

Im Bereich der »in Gott verborgenen Geheimnisse« dagegen, »die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht erkannt werden könnten« (DS 3015), ist der Weg, auf dem wir diese Geheimnisse *erkennen*, ein anderer als der Weg, auf dem wir sie analog *verstehen* können. Der erste Weg ist der Weg des Glaubens, der zweite ist der Weg der Analogie. Der in diesem Aufsatz zu unternehmende Versuch, zu klären, was die *gratia creata* sei, ist daher im Bereich der Frage nach dem Glaubensverständnis angesiedelt.

Eine bekannte Stelle aus der dogmatischen Konstitution des Ersten Vatikanischen Konzils über den katholischen Glauben weist in die Richtung des oben genannten zweiten Wegs hin. In ihr ist von der Vernunft auf der Suche nach »*aliquam ... mysteriorum intelligentiam*« der Glaubensgeheimnisse die Rede. Als Weg dahin nennt das Konzil an erster Stelle die »Analogie mit dem, was sie [die Vernunft] auf natürliche Weise erkennt«, und dann die Intelligibilität, die denselben Geheimnissen infolge ihres Zusammenhanges untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen erwächst⁸.

Es sei hier auf einen Mangel in der von Peter Hünemann herausgegebenen zweisprachigen Edition des »Denzingers« aufmerksam gemacht. Die zitierte Aussage wird mit »eine gewisse *Erkenntnis* der Geheimnisse« wiedergegeben. Nun aber haben die Konzilsväter mit »*intelligentia*«, trotz der massiven Überlagerung durch einen jahrhundertelangen Konzeptualismus, der sich inzwischen etabliert hatte, sich absichtlich an die augustinisch-anselmianisch-thomatische Tradition angeschlossen⁹. Im Anschluß an Jesaja 7,9 »*Nisi credideritis, non intelligetis*« formuliert Augustinus die Absicht, die er bei seinen Reflexionen über die Glaubenswahrheiten ver-

⁷ Die fünf Wege von Thomas gehen von ebensovielen intelligiblen Aspekten der Welt aus und steigen zu ihren letzten Erklärung hinauf. Außer der *Summa Theologiae* I, q.2, a.3 verweise ich auf zwei wichtige Texte: *ebd.* q.3, a.4 ad 2 und *Summa contra Gentiles* I, 2: Nr. 78 (Marietti Edition), in denen Thomas unmißverständlich davon spricht, daß wir zur Erkenntnis des realen Seins der Dinge durch das intentionale Sein des Urteils gelangen.

⁸ Man könnte den Text dahingehend verstehen, daß er zwei Wege zum Verstehen der Glaubensgeheimnisse anerkennt: den eigentlichen Weg der Analogie und den der Intelligibilität der übernatürlichen Wahrheiten, insofern sie ein geordnetes Ganzes ausmachen. Da aber die Intelligibilität der einzelnen Glaubenswahrheiten, die dieses Ganze bilden, auf dem ersten Weg gewonnen wird, kann man auch hinsichtlich der Erfassung der Intelligibilität des Ganzen von einer Analogie sprechen, freilich auf einer höheren Ebene.

⁹ Vgl. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 50, 85 A. In der Fußnote wird auf Augustinus, Vinzens von Lerin, Anselm und Thomas verwiesen. Der Konzeptualismus stellt den Begriff in den Vordergrund, indem er den Akt, aufgrund dessen wir bewußt und intelligent den Begriff bilden, weitgehend ignoriert bzw. auf ein rein metaphysisch-»mechanisches« Verfahren, Abstraktion genannt, reduziert. In dieser Tradition steht die »Kritik der reinen Vernunft« Kants.

folgt: »Nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus«¹⁰. Auf Augustinus zurückgreifend hat Anselm im ersten Kapitel seines Proslogions der beginnenden Scholastik ihr Programm auf den Weg mitgegeben: »Non enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam«. Dieses Programm wird im folgenden Kapitel in die Kurzformel »intellectus fidei« zusammengefaßt, die seitdem das bezeichnet, was die Theologie sein soll.

Was Thomas anbelangt, verweise ich auf die Stelle im Quodlibetum IV, Artikel 18, wo er zwei Arten von Disputationen unterscheidet: Die eine, die auf das sichere Wissen um die geoffenbarten Wahrheiten abzielt und die dafür auf die »auctoritates« rekurren muß; die andere, die nach einem »intellectus veritatis« sucht. Für die letztere muß der Lehrer Gründe angeben, die geeignet sind, den Schülern irgendwie (analog!) das Verstehen zu lassen, was sie aufgrund der im Glauben angenommenen Offenbarung bereits als wahr kennen. In der Tat steht das Verstehen als »intelligere in sensibili« (vgl. Summa Theol. I, q.84, a.7), das das Pendant zum aristotelischen »noein en tois phantasmasi« von De anima III, 7: 431b 1, darstellt, im Mittelpunkt der thomasischen Lehre von der menschlichen Erkenntnis derart, daß Thomas schreiben kann: »... intelligere, quod est actus proprius eius [der menschlichen Seele], perfecte demonstrans virtutem eius et naturam« (ebd., q.88, q.2 ad 3).

Eine Theologie, die als »intellectus fidei« aufgefaßt wird, setzt voraus, daß man klar unterscheidet zwischen Erkennen im ersten und vollen Sinne des Wortes, d.h. Erkennen der Realität¹¹, und Verstehen (intelligere, Einsicht), welches ein Intelligibles im Inhalt der (äußeren oder inneren) Erfahrung erfaßt, wobei der ontologische Stellenwert dieses Intelligiblen erst im Urteil ermittelt wird.

Die »aliqua intelligentia« des Konzilstextes ist also das systematische Verstehen, auf dessen Suche der Theologe ist, der bereits aufgrund des Glaubens um die Glaubensgeheimnisse weiß – wobei dieses Wissen seinerseits ein Common-Sense oder katechetisches Verstehen voraussetzt, weil sonst der Glaubensakt keinen Sinn hätte.

Ferner ist auf eine andere Konsequenz daraus hinzuweisen, daß der Theologe auf der Suche nach einem intellectus fidei sich prinzipiell nicht auf der Ebene des Urteils und damit nicht auf der Ebene der Erkenntnis der Wirklichkeit befindet, nämlich daß er eine Erkenntnis, die zur übernatürlichen Wirklichkeit gehört und die im Glaubensakt erreicht wird, voraussetzt. Die Konsequenz ist, daß das Glaubensverständnis, das der Theologe ausarbeitet, an sich weder wahr noch falsch ist. Denn Wahrheit und Falschheit finden erst im Urteil statt, welches aber im Falle der Theologie vorausgeht. Vom Glaubensverständnis kann nur gesagt werden, daß es in verschiedenem Maße ein für die jeweilige Kultur passendes Verstehen liefern kann. Ja das Glaubensverständnis kann sogar in dem Sinne als falsch bezeichnet werden, daß es,

¹⁰ *De libero arbitrio*, II, 2: ML 32, 1242f.

¹¹ Die Erkenntnis der Wirklichkeit geschieht entweder durch das »est« eines Urteils, welches den Erkenntnisprozeß abschließt, der von einer Erfahrung ausgehend über die Einsicht und die Begriffsbildung bis zur absoluten Setzung dessen gelangt ist, was zunächst bloß gedacht wurde, oder aber durch das »est« eines Glaubensaktes, der sich auf die Wahrhaftigkeit eines Zeugen stützt. In beiden Fällen (!) erkennen wir die Wirklichkeit durch das Urteil. Verschieden ist der Weg, wie wir zum fundierten Urteil gelangen.

obwohl es kein Urteil ist, derart sein kann, daß es logischerweise zur Verneinung der betreffenden Wahrheit führt. Auf der anderen Seite kann eine bestimmte Theologie schwer den Anspruch erheben, die einzig mögliche zu sein. Denn die Distinktion zwischen Urteil und Verstehen läßt im Prinzip mehrere, voneinander verschiedene Verstehensarten des Geoffenbarten zu. Dies wiederum schließt nicht aus, daß bestimmte philosophische Systeme als ganze (oder einzelne philosophische Lehrstücke) weniger oder überhaupt nicht geeignet sind, als rationales Instrumentarium für die theologische Reflexion zu fungieren.

In diesen Überlegungen zum theologischen Verständnis geht es also um die Unterscheidung zwischen menschlicher Erkenntnis im eigentlichen und im weiteren Sinne. Im ersteren Sinne besteht sie in der dreigliedrigen Struktur von Erfahrung, Einsicht und Urteil. Im anderen Sinne ist sie jede der Handlungen, aus denen die Erkenntnisstruktur zusammengesetzt ist. Die Erfassung des erkenntnistheoretischen Status der »*intelligentia*«, von der der vatikanische Text spricht, ist Voraussetzung für eine exakte Erfassung dessen, was der Theologe tut, wenn er nach dem *intellectus fidei* sucht.

5. *Kontingente Wahrheiten über Gott und die entsprechende Realität*

Um an das Problem der *gratia creata* näher heranzugehen, sollen jetzt die Aussagen untersucht werden, die *kontingent* von Gott ausgesagt werden. Denn Rechtfertigung und Begnadung gehören zu jener übernatürlichen Heilsordnung, auf die es »der Weisheit und Güte Gottes gefallen hat« (DS 3004), den Menschen zu erhöhen. Ja, auch schon die natürliche Ordnung der Schöpfung ist aus einem »freien Entschluß« Gottes hervorgegangen (DS 3002). Infolgedessen ist unsere Vernunft, insofern sie fähig ist, »aus den geschaffenen Dingen« (DS 3003) die Existenz Gottes zu erkennen, bereits mit kontingenten Aussagen über Gott konfrontiert. Es sind die Aussagen, die Gott in seiner Beziehung zur tatsächlich erschaffenen Welt betreffen. Wir wollen deshalb einige dieser kontingenten Wahrheiten betrachten, um zu ermitteln, was ihnen an Realität entspricht.

Mit dieser Frage, wie überhaupt mit unserer natürlichen Erkenntnis Gottes, befinden wir uns außerhalb der unserer Erkenntnisart proportionierten Wirklichkeit. Deswegen handelt es sich bereits um eine analoge Erkenntnis. Es soll deshalb, gemäß der Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über die »*mysteriorum intelligentia*«, diese natürliche analoge Erkenntnis als Ausgangspunkt für ein analoges Verstehen der Glaubensgeheimnisse genommen werden. Nun gehören alle natürlich erkennbaren Wahrheiten über Gott zu den Wahrheiten, die entweder notwendig oder kontingent von allen drei göttlichen Personen *gemeinsam* ausgesagt werden. Denn, wie schon gesagt, vermag die menschliche Vernunft von sich aus nicht, die Existenz drei wesensgleicher Personen in Gott zu erkennen. Im Hinblick auf die Frage nach der *gratia creata* empfiehlt es sich deshalb, natürliche Wahrheiten zu nehmen, die von Gott etwas kontingent aussagen.

Von dieser Art ist folgende Aussage: »Gott kennt, will und bewirkt dieses Ding bzw. dieses Ereignis in der Welt«. Die Existenz eines jeden Dinges und das Vorkommen eines jeden Ereignisses in der Welt sind kontingent. Da nun Wahrheit die Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit besagt, fragt es sich, welche Wirklichkeit es geben muß, oder, anders ausgedrückt, welche Wirklichkeit es ist, die die objektive Referenz einer von Gott ausgesagten kontingenten Wahrheit ausmacht. Die Antwort lautet: Die für die Wahrheit der Aussage nötige Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Erkennens, Wollens und Tuns Gottes (wobei das Tun Gottes durch sein Wissen und Wollen geschieht, und Wissen und Wollen ihrerseits identisch mit dem Wesen Gottes sind) und die Existenz des gemeinten Dinges bzw. Ereignisses.

Aber hinsichtlich des Erkennens, Wollens und Tuns Gottes bedeutet unsere wahre Aussage keine neue, hinzukommende Realität, die in Gott nicht da wäre, wenn er als Erstursache das genannte Ding nicht getan bzw. das genannte Ereignis nicht bewirkt hätte. Denn als *actus purus* bleibt Gott entitativ derselbe, egal ob er ein kontingentes Seiendes kennt, will und bewirkt oder aber kennt und will, daß dieses Seiende nicht existiert und deswegen es nicht bewirkt. Andererseits können die Aussagen: »Gott kennt, will und bewirkt, daß ein Ding existiert« und »Gott kennt, will und bewirkt, daß dasselbe Ding nicht existiert«, nicht beide wahr sein. Wenn nun die Wahrheit von welcher auch immer der zwei einander ausschließenden Aussagen keinen Unterschied in Gott selber nach sich zieht, dann ist die neue Wirklichkeit, die von der Aussage »Gott kennt, will und tut dieses Ding« im Hinblick auf die Übereinstimmung der Aussage mit der Wirklichkeit impliziert ist, lediglich die Existenz des gemeinten kontingenten Dinges bzw. das Vorkommen des Ereignisses. Konkret bedeutet dies: Wir können von Gott mit Wahrheit behaupten: »Gott hat als Erstursache im Jahre 1755 das Erdbeben von Lissabon bewirkt«, nur weil das genannte Erdbeben – ein kontingentes Ereignis – tatsächlich stattgefunden hat.

Daraus folgt für unser Thema die These, die ein metaphysisches Prinzip zum Ausdruck bringt: Eine *kontingente* Aussage über Gott kann nicht wahr sein, wenn ihr »nur« die *absolute* Realität Gottes entspricht. Erst durch eine dem Inhalt der Aussage entsprechende kontingente Realität (Ding oder Ereignis) kann die genannte kontingente Aussage über Gott wahr sein. Von welcher Art diese kontingente Realität – der »terminus conveniens ad extra«, d.h. eine Realität außerhalb der unveränderlichen Realität Gottes – sein muß, hängt vom Inhalt der Aussage ab.

Das hier dargelegte metaphysische Prinzip leuchtet jedem ein, der weiß, was eine wahre Aussage bedeutet, und anerkennt, daß wir als rationale Wesen vermögen, Wahres über Gott zu erkennen. Der analoge Charakter unserer Gotteserkenntnis hebt in keiner Weise die Wahrheit des genannten Prinzips auf, sondern weist, zusammen mit dem »Umweg«, auf dem wir zu dieser Erkenntnis gelangen, auf die Grenze einer solchen Erkenntnis hin, was ihren Inhalt anbelangt.

Die hier zur Diskussion stehenden kontingenten Aussagen über Gott heißen »*praedicationes per denominationem extrinsecam*«, d.h. Prädikationen durch eine äußere Benennung. Thomas spricht von dieser Art von Aussagen im Rahmen seiner Erörterung der Prädikamente *actio* und *passio* im Kommentar zur Physik des Aristoteles (Buch III, *lectio* 5, vor allem Nr. 322). Das metaphysische Grundprinzip in der Diskussion über das Wirken im Sinne einer *causa efficiens* ist, daß *causa ut causa*

non mutatur. Deswegen besteht die Verursachung¹² in einer realen Abhängigkeitsrelation der Wirkung zur Ursache: »secundum quod denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis«. In Benennung der Ursache von der Wirkung her sieht Thomas in erster Linie die dritte der Arten, wie eine Prädikation geschehen kann.

Uns interessiert hier die aristotelisch-thomasische Lehre von der Verursachung nicht. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Thomas in der endlichen Ursache doch einen realen Unterschied zwischen »posse agere« und »actu agere« anerkennt, ohne das Grundprinzip aufheben zu müssen, daß das Wirken keine Veränderung in der Ursache als Ursache einschließt. Denn a) in der endlichen Ursache ist die *potentia operandi* nicht dasselbe wie die *operatio*, b) der Umstand, daß eine Ursache in der Welt zu einer bestimmten Zeit, weder früher noch später, handelt, verlangt eine *applicatio ad agendum*, c) die materiellen Dinge wirken nur durch Kontakt, wobei sie nicht berühren können, ohne selbst berührt zu werden (vgl. ebd. lectio 4: 301 f).

Die Lehre von einer Prädikation durch eine äußere Benennung gilt a fortiori vom kontingenten Wissen, Wollen und Tun Gottes. Nun aber gibt es keine wahre äußere Benennung ohne die Tatsächlichkeit des äußeren Benenners.

Zusammenfassend können die kontingenten Wahrheiten über Gott wie folgt beschrieben werden: »Gott ist entitativ derselbe, ob er die Welt erschafft oder nicht, ob er die Welt erschaffen will oder nicht, ob er weiß, daß Geschöpfe existieren oder nicht existieren. Der ganze entitative Unterschied liegt nicht im unveränderlichen Gott, sondern in den existierenden Termini ad extra. Dies vorausgesetzt, muß man hinzufügen, daß Gott dennoch durch sein Wissen weiß, durch sein Wollen will, durch seine Allmacht die Welt erschafft, erhält und regiert. Der terminus ad extra trägt seinerseits nichts dazu bei, daß Gott erschafft, erhält und regiert. Denn die Dinge sind nicht Ursachen des Wissens Gottes, sondern Gott ist Ursache der Dinge. Ähnliches gilt für sein Wollen und Tun«¹³. Eine solche Konklusion der philosophischen Gotteslehre ist freilich für uns nicht sehr verständlich; sie ist dennoch völlig sicher. Ja, in ihrer überraschenden Paradoxie (die aber keinen Widerspruch besagt!) zeigt sie uns am auffallendsten, was ein unendliches Prinzip ist.

6. Die Rechtfertigung ist ein kontingentes Ereignis

Der Rechtfertigungslehre liegen die Glaubenswahrheiten der Erhöhung desjenigen Geschöpfes, das der Mensch ist, zur »Teilhabe an der göttlichen Natur« (2 Petr 1,4) und des Sündenfalls der Stammeltern, wodurch die Menschen »Kinder des Zornes« (Eph 2,3) geworden sind, zugrunde.

¹² In der Physik hat Aristoteles direkt die endliche (materielle) Ursache vor Augen. Aber das genannte metaphysische Prinzip gilt auch, ja a fortiori, für eine unendliche Ursache.

¹³ B. Lonergan, *De Verbo Incarnato*, 252. In diesem präzisen Sinne ist die geschaffene Gnade, wie wir weiter unten sehen werden, die *conditio consequens* ad extra der kontingenten Wahrheit, daß in der Rechtfertigung der Heilige Geist sich dem Menschen schenkt (ungeschaffene Gnade).

Die Rechtfertigung geschieht dadurch, daß der Mensch an die Erlösung Jesu Christi glaubt und sich in seinem Namen taufen läßt. Das Konzil von Trient spricht im Dekret über die Rechtfertigung von einer »Überführung von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und ›der Annahme unter die Söhne‹ (Röm 8,15) Gottes« (DS 1524). Da aber der Stand der Gnade nicht ausschließt, daß der Mensch aus eigener Schuld die ihm geschenkte Rechtfertigung wieder verliert, hat derselbe Erlöser »für diejenigen, die nach der Taufe in Sünden fallen, das Sakrament der Buße eingesetzt« (DS 1542)¹⁴.

Die Rechtfertigung ist damit ein Ereignis, das im Leben eines Individuums irgendwann aus eigener Freiheit geschieht – wie immer auch die freie Entscheidung des Menschen, die zuvorkommende Gabe Gottes anzunehmen, erklärt wird. Ja sie kann mehrmals geschehen, auch wenn dies von der katholischen Theologie einerseits und der lutherischen Theologie andererseits anders erklärt wird, nämlich infolge welcher Vergehen der Mensch die Rechtfertigung verliert¹⁵ und durch welche Akte er sie wiedererlangt.

Die Art und Weise der Rechtfertigung von seiten Gottes wird in der Heiligen Schrift, in der Verkündigung der Kirche und in der Reflexion der Theologen im Laufe der Zeit verschieden zum Ausdruck gebracht. Eines aber dürfte nach den obigen Ausführungen klar sein: Das rechtfertigende Wirken Gottes bedeutet in Gott selber keine neue Realität, die in ihm nicht da wäre, hätte dieser Mensch der Gabe der Rechtfertigung nicht zugestimmt. Andererseits ist ebenfalls klar, daß die geschehene Rechtfertigung für den betroffenen Menschen nicht dasselbe sein kann, wie wenn er aus eigener Schuld »die Annahme an Kindes Statt« (Gal 4,5) abgelehnt hätte. Wenn nun die Rechtfertigung ein hier und jetzt stattfindendes Ereignis ist und wenn sie im ewigen und unveränderlichen Sein und Wirken Gottes allein nicht bestehen kann, so verlangt die Rechtfertigung als kontingente Realität etwas Kontingentes, das im Menschen geschieht bzw. in ihm liegt. Eine dritte Möglichkeit, nämlich die Wahrheit des kontingenten Geschehens, ohne daß etwas Kontingentes geschieht, gibt es nicht.

Kurz gefaßt: Gibt es einen realen, objektiven Unterschied, wenn ich sage, daß Gott diesen Menschen rechtfertigt, und wenn ich sage, daß Gott diesen Menschen nicht rechtfertigt?¹⁶ Die Antwort lautet: Ja, aber nicht in Gott. Der reale Unterschied liegt in der kreatürlichen Ordnung. Daß Gott einen Menschen rechtfertigt, ist von ihm durch eine äußere Benennung wahr. Hierin liegt das für uns Paradoxe, daß wir

¹⁴ Die Tatsache, daß das Konzil in Zusammenhang mit der biblisch-dogmatischen Lehre vom Rechtfertigungsgeschehen durch die Taufe dennoch die Möglichkeit des Verlusts des Geschenks Gottes in Erinnerung ruft, zeigt, wie wenig das Konzil die *gratia creata*, die für es unentbehrlicher Bestandteil der Heiligung ist, als einen verfügbaren »Besitz« des Menschen versteht. Gerade die Vorstellung eines Besitzes, der dem Menschen aus Eigenem gehört, ist eine der Hauptgründe, warum die lutherische Theologie die Lehre von der *gratia creata* ablehnt.

¹⁵ Nach lutherischem Verständnis geht der Gerechtfertigte nur infolge einer Sünde gegen den (fiduzialen) Glauben der ihm zugesprochenen Gerechtigkeit Gottes verlustig.

¹⁶ Man merke: Gefragt wird, was in diesen zwei einander kontradiktorischen Fällen in Gott »passiert«. Es wird nicht gefragt, wieso, unter der Voraussetzung, daß Gott alle Menschen zum Heil ruft und ihnen die nötige Hilfe dazu gibt, ein bestimmter Mensch dem Ruf tatsächlich zustimmt oder aber ihn ablehnt. Auf diese Frage nach der freien und verantwortlichen Annahme oder Ablehnung von seiten des Menschen werde ich in der letzten Sektion dieser Abhandlung eingehen in Zusammenhang mit der Auffassung Luthers von der menschlichen Freiheit.

mit Wahrheit von Gott sagen, daß er einen bestimmten Menschen rechtfertigt oder aber daß er ihn nicht rechtfertigt, daß er also wirklich und wahrlich dies tut bzw. nicht tut; zugleich aber gilt, daß der reale Unterschied zwischen beiden kontradiktorischen Aussagen über Gott allein außerhalb Gottes liegt, nämlich in der *gratia creata*, mit der dieser Mensch beschenkt wird oder nicht.

Während das lutherische Verständnis der Rechtfertigung jegliche *gratia creata* verwirft¹⁷, also jegliche den Menschen affizierende, ihn als »*nova creatura*« (2 Kor 5,17; Gal 6,15) konstituierende Realität, lehrt das Tridentinum, daß »durch diese Wiedergeburt ihnen [den aus dem Samen Adams geborenen Menschen] durch das Verdienst des Leidens Christi Gnade zuteil wird, aufgrund derer sie gerecht werden« (DS 1523). Nachdem das Konzil ausgeführt hat, wie durch das Wirken Gottes und das dadurch erweckte Mitwirken des Menschen die Vorbereitung auf die Rechtfertigung geschieht, geht es auf die darauffolgende Rechtfertigung ein, »die nicht nur Vergebung der Sünden ist, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch die willentliche Annahme der Gnade und der Gaben, aufgrund derer der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter wird« (DS 1528).

Nach dieser Darlegung der Rechtfertigung, die sich eher an den biblischen Vorstellungsmitteln orientiert, formuliert das Konzil dieselbe Realität mit den Kategorien der scholastischen Theologie. Die geschaffene, kontingente Realität, die dem sich selbst schenkenden Heiligen Geist (Apg 2,38 zitiert in DS 1527) entspricht, wird wie folgt umschrieben: »Schließlich ist die einzige *Formalursache* die Gerechtigkeit Gottes, nicht jene, durch die er selbst gerecht ist, sondern die, durch die er gerecht macht, mit der wir nämlich, von ihm beschenkt, im Geiste unseres Gemüts erneuert werden und nicht nur als gerecht gelten, sondern wahrhaft gerecht heißen und sind, indem wir die Gerechtigkeit – *ein jeder die seine* – in uns aufnehmen nach dem Maß, das der Heilige Geist den einzelnen zuteilt, wie er will, und nach der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden« (DS 1529).

Dieselbe Gerechtigkeit wird im darauffolgenden Absatz mit Verweis auf Röm 5,5 behauptet: »Aufgrund des Verdienstes des Leidens Christi wird durch den Heiligen Geist die Liebe Gottes in die Herzen derer ausgegossen, die rechtfertigt wurden, und wohnt in ihnen ein« (DS 1530). Und wiederum ist die Rede davon, daß die Gerechtigkeit Gottes die unsere genannt wird, weil sie »*nobis infunditur*«, so daß wir »*per eam nobis inhaerentem iustificamur*« (DS 1547).

7. Zur Theologie der Gnade

7.1 Die Gnade ist Teilhabe an der göttlichen Natur

Eine der fundamentalsten biblischen Stellen über die Gnade ist die im zweiten Petrusbrief, 1,4: Durch seine Macht will Gott, daß »ihr der göttlichen Natur teilhaft

¹⁷ Das Tridentinum hat diese Lehre vor Augen, wenn es lehrt: »*Si quis dixerit, homines iustificari sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: an. s.*« (DS 1561).

werdet [genêsthe koinônoi]«. Auch wenn es möglich ist, daß der Verfasser direkt das Endziel des Heilswirkens Gottes vor Augen hat, nämlich die zukünftige Gottähnlichkeit, von der mehrmals im NT die Rede ist, kann nicht bezweifelt werden, daß die gemeinte Vergöttlichung schon jetzt keimhaft in den Erlösten Wirklichkeit ist. Deshalb kann Johannes in seinem ersten Brief an der Stelle, wo er von derselben Wirklichkeit spricht, behaupten: »Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es ... jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist« (3,1f).

Aufgrund von Texten wie diesen sprechen die Kirchenväter, vor allem die der Ostkirche, von der Vergöttlichung (theôsis) des Menschen oder bringen gar diese Vergöttlichung als Beweis dafür, daß die dritte Person in Gott, der insbesondere das Werk der Heiligung zugeschrieben wird, göttlicher Natur sein muß. Einen bei den Kirchenvätern beliebten Gedanken aufgreifend, preist die Liturgie der Weihnachtszeit das »*admirabile commercium*« zwischen der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen, das sie in verschiedenen Variationen zum Ausdruck bringt.

Die Theologen des Mittelalters setzten dieselbe Art und Weise fort, das Werk der Erlösung und Heiligung durch Christus in seinem Erdenleben und durch das Herabkommen des Heiligen Geistes zu verstehen und in ihrer Theologie auszulegen: Was Christus durch sein Opfer verdient hat und der Heilige Geist den Gläubigen schenkt, ist ein neues Leben, eine Erhöhung des Menschen vom Stand eines Geschöpfes zu dem eines Kindes Gottes, eine Teilhabe am Leben Gottes. Ein solches Leben – so entfalteten sie in ihren systematischen Überlegungen die Wahrheit von der Teilhabe am Leben Gottes – muß sich in den Handlungen verwirklichen und manifestieren, die das Leben des Menschen von dem anderer irdischer Lebewesen unterscheidet, nämlich im Erkennen und Wollen. Denn es sind genau diese Handlungen, mit denen der Mensch schon in seiner eigenen Natur bis zu Gott hinaufsteigen kann.

Deswegen muß die geoffenbarte Teilnahme an der göttlichen Natur eine solche sein, die uns ermöglicht, Gott wie er in sich selbst ist (d.h. nicht bloß durch die geschaffene Welt hindurch) zu erkennen und ihm in Liebe anzuhängen. Diese beseligende Schau Gottes und vollkommene Gottesliebe ist schon jetzt den Seelen der im Stand der Gnade Verstorbenen, »in denen es nichts zu reinigen gibt« (DS 1000), und den heiligen Engeln zuteil. Die Gläubigen hier auf Erden genießen durch die theologische Tugend des Glaubens zwar keine unverhüllte Schau des göttlichen Wesens, wohl aber den Anfang einer Erkenntnis Gottes, wie er in sich selbst ist. Durch die Tugend der Hoffnung sehnen sie sich nach einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott, während sie durch die göttliche Tugend der Liebe schon jetzt Gott mit jener Liebe anhängen wie einst in der himmlischen Heimat gemäß dem Wort des heiligen Paulus: »Die Liebe hört niemals auf« (1 Kor 13,8).

Wenn wir nun bedenken, wie sehr die göttliche Offenbarung die Transzendenz Gottes hervorhebt und wie sie das transzendente Wesen mit personalen Zügen manifestiert, so ist nur zu erwarten, daß die geoffenbarte Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur ferne von jeglicher pantheistischen Vorstellung aufgefaßt wird. In

der Tat verbindet der theologische Begriff von Person (*subsistens distinctum in natura intellectuali*) das Grundelement der Intellektualität als Dynamik ins Unendliche von Erkennen und Wollen mit dem Merkmal der Distinktion, des Selbstandes. Im folgenden sollen nun die zwei Aspekte dieser Vergöttlichung des Menschen näher untersucht werden: Der Heilige Geist als der sich dem Menschen schenkende Gott (die *gratia increata*) und die geschaffene Realität (die *gratia creata*), die als Folge der göttlichen Gabe den erhöhten Menschen ontologisch mitkonstituiert.

7.2 Die ungeschaffene Gnade ist der zum Gerechtfertigten gesandte Heilige Geist als Gottes Gabe

Das Neue Testament spricht wiederholte Male von zwei Sendungen göttlicher Personen¹⁸ in die Welt: Von der sichtbaren Sendung des Sohnes zur Erlösung des gefallenen Menschen und von der unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes zur Heiligung des erlösten Menschen. Eine der Hauptstellen, in der diese zwei Glaubensgeheimnisse offenbart werden, findet sich im Galaterbrief. In diesem Brief geht der Heidenapostel nochmals auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus ein: »Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufte, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott« (4,4–7).

Der Sohn wird als Mensch gesandt; der Geist des Sohnes wird in das Herz des Menschen gesandt. Von der Sendung des Sohnes durch den Vater ist oft, vor allem bei Johannes, die Rede (3,16f; 5,23; 8,16; 14,14; 20,21 usw.). Ebenfalls spricht das NT von der Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn auch an anderen Stellen außer der schon zitierten; etwa in Joh 14,26; 15,26.

Paulus verwendet im Galaterbrief für beide Sendungen den Terminus *exapostellô*, der zusammen mit ähnlichen Termini wie *apostellô*, *pempô* im NT meistens einen technischen Sinn hat: Die Person, die gesandt wird, erhält von der Person, die sie sendet, eine besondere Vollmacht, um eine Aufgabe bei denen zu erfüllen, zu denen sie gesandt wird. Aber auch aus anderen Redewendungen geht deutlich hervor, daß der Heilige Geist gesandt wird, indem von ihm gesagt wird, daß er gegeben wird (Joh 14,16; Röm 5,5), daß er empfangen wird (Röm 8,11; Gal 3,2), daß Paulus ihn hat (1 Kor 7,40), daß er in den Gläubigen wohnt (Röm 8,9.11; 1 Kor 3,16), daß er ausgegossen wird (Apg 2,33).

Diese göttlichen Sendungen – eine göttliche Person sendet eine andere göttliche Person – bedeuten also nach dem Verständnis des NT nicht eine äußerliche, gleich-

¹⁸ Für diesen Abschnitt lehne ich mich besonders an das letzte Kapitel des systematischen Teils des *De Deo Trino. II* Lonergans an, der das Thema der »*divinae missiones*« behandelt. Bei Thomas vgl. *Summa Theol.* I, q.48 »*De missione divinarum personarum*«.

sam willkürliche Sendung, die auch umgekehrt hätte sein können, so daß etwa der Sohn den Vater hätte sichtbar senden und der Heilige Geist den Sohn hätte unsichtbar senden können, wenn es Gott gefallen hätte. Die göttlichen Sendungen, von denen das NT spricht, schließen vielmehr eine entsprechende reale Beziehung der Abhängigkeit, d.h. des Ursprungs des Gesandten vom Sender ein. M.a.W. eine göttliche Person wird nur von der Person (bzw. von den Personen) gesandt, aus der (bzw. aus denen) sie hervorgeht, und wird durch dieses Hervorgehen als real unterschiedene Person konstituiert. In der Sprache der Theologie ausgedrückt heißt dies: Die göttlichen »missiones« ad extra hängen von den göttlichen »processiones« ab intra ab; oder wieder anders gesagt, die heilsökonomische Trinität ist die Konsequenz der immanenten Trinität – freilich nicht im Sinne einer notwendigen Konsequenz, ohne die Gott nicht der wäre, der er ist, sondern infolge seines freien Ratschlusses, dem gefallen Menschen durch das Erlösungswerk des Sohnes und das Heiligungswerk des Heiligen Geistes die Würde der göttlichen Sohnschaft wiederzugeben.

Das Gesagte, daß nämlich die göttlichen Sendungen mit den göttlichen Prozessionen zusammenhängen, gilt nur für die Sendungen im eigentlichen Sinne. Wo aber im NT die Rede davon ist, daß eine göttliche Person in dem Sinne gesandt wird, daß sie eine endliche Wirkung schafft, handelt es sich um eine Sendung im weiteren Sinne. Für letztere gilt, daß es alle drei göttlichen Personen sind, die die Wirkung hervorbringen¹⁹, weil alle Wirkungen Gottes ad extra durch sein Wissen und Wollen hervorgebracht werden, welche zum Wesen Gottes gehören und deshalb allen drei Personen gemeinsam sind.

Andererseits hindert dies nicht, daß bestimmte Attribute, die zum Wesen Gottes und deshalb zu allen drei Personen gehören, wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit den *attributa propria* (oder *notionalia*, d.h. Attribute, die eine Person kennzeichnen) verwendet werden, um eine göttliche Person zu bezeichnen, d.h. sie werden ihr *appropriert*. Ähnliches gilt für das Wirken ad extra, das als solches allen drei Personen gemeinsam ist.

Der Zusammenhang der Sendungen mit den Prozessionen soll nun geklärt werden, indem wir eine Sendung näher analysieren. Wenn es wahr ist, daß der Vater den Sohn sendet, so ist wahr, daß der Vater der Sender und nicht der Gesandte ist, und umgekehrt, daß der Sohn nicht der Sender, sondern der Gesandte ist. Damit werden vom Vater und Sohn einander ausschließende, nicht beliebig austauschbare Prädikate ausgesagt. Dasselbe gilt für die Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn. Nun aber können gegensätzliche Prädikate von Gott nur dann ausgesagt werden, wenn sie von den einzelnen Personen als voneinander unterschiedenen ausgesagt werden, also genau in bezug auf das, worin sie sich voneinander unterscheiden. Dies ist aber ihre jeweilige Ursprungsrelation, die sie als göttliche Personen konstituiert. Wenn nun die Sendung von einer göttlichen Person ausgesagt wird, so handelt es sich um eine Wahrheit, die zur vierten der oben besprochenen Klassen wahrer Aussagen über Gott gehört: Es ist eine Aussage, die *proprie* von einer göttlichen Person und *kontingent* (wie überhaupt die ganze Heilsordnung) ausgesagt wird.

¹⁹ Allerdings nach derselben »Ordnung«, dergemäß die eine göttliche Person von der anderen hervorgeht.

Auf die Sendung des Heiligen Geistes angewandt, die in der Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und dem Verständnis der Theologen (abgesehen von den Differenzen in ihrer Erklärung) geschieht, bedeutet der Umstand, daß es sich um eine Wahrheit der vierten Klasse handelt, hinsichtlich der Konstitution dieser Sendung, d.h. hinsichtlich der Realität, in der diese Sendung besteht, folgendes:

Gott Vater und Sohn, als ein einziges Prinzip, senden den Heiligen Geist, d.h. jenen »*amor procedens*«, durch den sie sich einander lieben; entsprechend gilt, daß der Heilige Geist, als eine einzige Liebe, die aus ihnen hervorgeht, von ihnen zum Gerechtfertigten gesandt wird. Aber seine eigene Liebe schenken, bedeutet nichts anderes, als sich selbst schenken. Deswegen nehmen auch der Vater und der Sohn, zusammen mit der aus ihnen hervorgehenden Liebe, im Gerechtfertigten Wohnung. Dies erklärt, warum Johannes, nachdem er in den Abschiedsreden das Wort Jesu wiedergegeben hat: »Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll« (14,16), kurz danach hinzufügt: »Wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen« (14,23).

Zur Konstitution der Sendung (aktiv genommen) genügt jene unendliche Vollkommenheit der zwei sendenden Personen, die identisch mit der allen drei göttlichen Personen gemeinsamen unendlichen Vollkommenheit des einen Wesens Gottes ist. Denn das göttliche Wesen (und damit alle drei göttlichen Personen gemäß der Ordnung, in der sie dieses Wesen haben) kann all das werden, was es in seiner Weisheit, Güte und Macht erkennt und will. Wenn nun die drei göttlichen Personen die aus Vater und Sohn hervorgehende Liebe zum Gerechtfertigten als ihre Gabe senden wollen, so geht der Heilige Geist zu ihm und nimmt bei ihm Wohnung. Es ist wohl wahr, daß damit dem Heiligen Geist selber nur eine *relatio rationis* hinzukommt, dies aber bedeutet keineswegs, daß er sich dem Gerechten nicht wirklich schenkt. Wir sind wiederum mit dem Paradox konfrontiert, von dem ich am Ende des Abschnittes 5 sprach: Daß Gott wirklich und wahrlich die Welt erschafft, ohne daß sein reales Erschaffen als eine neue Realität in ihm hinzugefügt wäre.

Insofern aber das Senden etwas Zeitliches und Kontingentes besagt, verlangt es eine entsprechende geschaffene Realität als *conditio consequens ad extra*, d.h. im Gerechtfertigten, von dem es wahr sein soll, daß Vater und Sohn ihm den Heiligen Geist gesandt haben. Diese Realität ist die *geschaffene Gnade* im Gerechtfertigten; sie konstituiert zwar das Senden nicht, wohl aber zeigt sie, daß es wirklich stattgefunden hat. Von der geschaffenen Gnade wird im folgenden Abschnitt die Rede sein. Hier genügt es zu sagen, daß sie als Konsequenz der Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn eine Anteilnahme an der *spiratio* (Hauchung) *activa* ist und deshalb eine besondere Relation des Gerechtfertigten zum Heiligen Geist gründet.

Ähnliches gilt vom Heiligen Geist als gesandtem. Als dritte Person ist er durch die reale Ursprungsrelation zu den zwei anderen göttlichen Personen konstituiert, also »*ab aliis*«. Auch diese Relation ist mit der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wesens identisch. Wo aber eine unendliche Vollkommenheit vorliegt, ist eine neue Realität, um das Gesandtsein des Heiligen Geistes zu konstituieren, weder

nötig noch möglich; es ist aber eine entsprechende endliche Realität in demjenigen nötig, von dem gesagt wird, daß der Heilige Geist bei ihm Wohnung genommen hat. Eine solche geschaffene Realität ist *der habitus caritatis*, der eine Anteilnahme an der passiven spiratio ist und als solche eine besondere Relation des Gerechtfertigten zum Vater und Sohn gründet, die ihn fähig macht, diese göttlichen Personen mit jener übernatürlichen Liebe zu lieben, die der in ihm wohnende Heilige Geist ist.

Dieselbe Analogie mit dem, was unsere Vernunft vom kontingenten Wirken Gottes ad extra erkennen kann und die hier zum Verständnis der Heiligung des Menschen durch den Heiligen Geist herangezogen wurde, kann auch zur Erklärung der anderen göttlichen Sendung verwendet werden, um die wir aus der Offenbarung wissen, nämlich die sichtbare Sendung der zweiten göttlichen Person, also ihre Menschwerdung. Freilich unterscheiden sich die zwei Sendungen unter mehreren Aspekten. Für die Gabe des Heiligen Geistes ist der terminus ad extra, materiell gesehen, eine schon existierende menschliche Natur (also eine Person), da die Einigung in der Gnade zwischen Personen stattfindet, während in der Menschwerdung der terminus ad extra, materiell gesehen, eine nicht subsistierende menschliche Natur ist, weil hier die Einigung in einer göttlichen Person geschieht.

Die Sendung des ewigen Gottessohnes ist also wie folgt zu verstehen: Derjenige, der von Ewigkeit her vom Vater gezeugt wird, wird in der Zeit als Mensch gezeugt. Weil nun der Sohn in seiner Person wesensgleich mit dem Vater ist, so vermag er, der dasselbe will, was der Vater von ihm will, Mensch zu werden, ohne daß für die Konstitution seiner Menschwerdung seiner eigenen Realität als Gott etwas hinzugefügt werden müßte und könnte. Denn mit seinem unendlichen Sein, mit dem er ewig subsistiert, beginnt er in der Zeit auch als Mensch zu existieren; d.h. dieses selbe Sein macht die nicht subsistierende menschliche Natur aus der allerheiligsten Jungfrau zu einer subsistierenden, so daß der Sohn durch sein ewiges göttliches Sein sowohl als Gott wie auch als Mensch existiert.

Und wiederum hat diese Glaubensaussage, die etwas Kontingentes von Gott aussagt, ihre Wahrheit durch einen angemessenen terminus ad extra: ein substantielles, aber sekundäres Sein in der angenommenen menschlichen Natur. Es handelt sich um ein Sein, das die Proportion der angenommenen Natur übersteigt und deswegen absolut übernatürlich ist. Als der angenommenen Natur nicht proportioniert, bildet es mit ihr kein neues ens unum und damit keine menschliche Person.

Der heilige Thomas hat immer wieder vom einzigen göttlichen Sein in der Menschwerdung des Gottessohnes gesprochen. Vgl. z.B. Summa Theol. III, q.17 »De unitate Christi quoad esse«, wo er im Artikel 2 schreibt: »impossibile est quod unius rei non sit unum esse«. Aber in der Quaestio disputata de unione Verbi incarnati, a.4,²⁰ hat er ein esse secundarium im menschengewordenen Sohn Gottes anerkannt »non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum«. Es handelt sich, erklärt Thomas weiter, um ein substantielles Sein, und da es Konsequenz einer übernatürlichen Realität (hypostatische Union) ist, ist es ein schlechthin übernatürliches Sein (gratia unionis), das als geschaffene Teilhabe an der göttlichen

²⁰ Parma Ausgabe, Bd. IX, 533–544; hierzu 542.

Vaterschaft die reale Relation der menschlichen Natur (ihr Angenommensein) zur zweiten göttlichen Person gründet.

7.3 Zur Theologie der geschaffenen Gnade

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, ein philosophisches Argument vorzulegen, aus dem folgt, daß wenn man aufgrund der Offenbarung an eine Rechtfertigung durch Gott glaubt – wobei diese Rechtfertigung nach derselben Offenbarung in der Vergebung der Sünden und in der Heiligung des Menschen besteht –, so muß man außer dem »*primum donum*« (Summa Theol. I, q.38, a.2), nämlich dem Heiligen Geist, mit dem der Gerechtfertigte beschenkt wird, auch ein *donum creatum* anerkennen²¹. Wie nun die geschaffene Gnade zu verstehen sei, bleibt durch das vorgelegte Argument weitgehend offen. Unsere Erkenntnis der *gratia creata* wie überhaupt unsere Erkenntnis übernatürlicher Wirklichkeiten durch den Glauben hängt nicht davon ab, wie weit es uns gelingt, ein Verständnis von ihnen zu erreichen.

In der Tat hat sich die theologische Tradition intensiv mit der Gnade beschäftigt. Die Theologie der Gnade, die bis vor einigen Jahrzehnten in der katholischen Kirche als *doctrina recepta* galt und die Eingang auch in lehramtliche Aussagen gefunden hat, vor allem in die des Trienter Konzils, geht auf jene systematische Durchdringung der Glaubenswahrheiten zurück, die im elften Jahrhundert mit der Scholastik einsetzte²².

Der scholastischen Lehre von der geschaffenen Gnade liegt als *analogatum principis* die philosophische Lehre der Scholastik vom natürlichen Leben zugrunde – eine Analogie, die sich schon deshalb empfiehlt, weil in der Offenbarung die Erhöhung des Menschen zum Adoptivsohn Gottes als ein ihm geschenktes höheres Leben verstanden wird. Dieser Analogie zufolge wird die Gnade als ein absolut übernatürlicher *Habitus* aufgefaßt, der als akzidentelle Form (Summa Theol., I,II, q.110, a.2 ad 2), näherhin als Qualität (ebd. a.2c) in die Essenz der Seele (also in die substantielle Form des Menschen) aufgenommen wird (ebd. a.4). Als akzidentelle Form unserer substantiellen Form bewirkt die Gnade eine gewisse Wiedergeburt oder Wiederschaffung des begnadeten Menschen, wodurch dieser der göttlichen Natur teilhaft wird (ebd.).

Aus diesem *Habitus* gehen die göttlichen Tugenden hervor, welche spezifisch verschiedene, nächstliegende Prinzipien entsprechender Handlungen sind; sie gehen aus der Gnade hervor, ähnlich wie unsere Vermögen aus der Essenz der Seele hervorgehen. Aus derselben Gnade gehen auch die Gaben des Heiligen Geistes hervor, die den Begnadeten geneigt machen, dem Antrieb des Heiligen Geistes zu folgen

²¹ Vgl. Leo Scheffczyk, »Ungeschaffene« und »geschaffene« Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses«, in: *FKTh* 15 (1999) 81–97. Im Artikel werden die wesentlichen Elemente der Gnadenlehre dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der protestantischen Ablehnung einer geschaffenen Gnade und der katholischen Lehre von derselben.

²² Vgl. z.B. das mehrbändige Werk von A. M. Landgraf, *Die Gnadenlehre. Dogmengeschichte der Früh-scholastik*, Regensburg 1952 ff.

(ebd. q.68, a.1). Die Gnade aber ist nicht nur die Quelle der eingegossenen göttlichen Tugenden, welche sich unmittelbar auf Gott beziehen; durch sie werden auch die natürlichen, sittlichen Tugenden zu Prinzipien übernatürlicher Akte, die das menschliche Leben mehr und mehr zum Leben eines Kindes Gottes gestalten. Durch die übernatürlichen Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes werden die niedrigeren Teile der Seele der Vernunft und die Vernunft Gott unterstellt (ebd. q.113, a.1), so daß im Menschen jene Gerechtigkeit entsteht, durch die er von Gott zum ewigen Leben bewegt wird. Durch das Leben aus der Gnade, das in der Übung der Tugenden zum Tragen kommt, entsteht jener interpersonale Zustand zwischen Gott und dem Menschen, in dem die göttlichen Personen und der Mensch ineinander wohnen wie ein Erkannter im Erkennenden und ein Geliebter im Liebenden. Ein solcher Zustand macht das aus, was theologisch die Einwohnung des Heiligen Geistes im begnadeten Menschen genannt wird.

7.4 Zwei andere Erklärungen des Verhältnisses zwischen ungeschaffener und geschaffener Gnade

Das bisher dargelegte theologische Verständnis von der ungeschaffenen und geschaffenen Gnade setzt die katholische definierte Lehre voraus, daß die Rechtfertigung »nicht nur Vergebung der Sünden ist, sondern auch *Heiligung* und Erneuerung des inneren Menschen« (DS 1528). Diese Heiligung besteht darin, daß dem Menschen die Gabe Gottes, der Heilige Geist, geschenkt wird und infolgedessen ihm die heilmachende Gnade als ihm inhärierende Teilhabe an der göttlichen Natur gegeben wird.²³

Während nun alle katholischen Theologen in der Anerkennung sowohl der ungeschaffenen wie der geschaffenen Gnade einig sind, trennen sie sich in der Erklärung, wie sich beide zueinander verhalten. Nach der oben vorgelegten Erklärung geschieht die Gabe des Heiligen Geistes als dem Gerechtfertigten gegebenes »primum donum« (Summa Theol. I, q.38, a.2) in der Sendung desselben Geistes. Diese Sendung besteht ihrerseits in der den Heiligen Geist konstituierenden Ursprungsrelation (*relatio originis*), und zwar so, daß sie einen geeigneten terminus ad extra als folgende Bedingung erfordert²⁴.

²³ Daß die Rechtfertigung auch die Heiligung des Menschen mit einschließt, scheint auch bei den lutherischen Theologen anerkannt zu sein. In der Tat spricht die GE vom »Empfang des Heiligen Geistes in der Taufe« (11). Ferner, »beide Aspekte des Gnadenhandelns Gottes dürfen nicht voneinander getrennt werden ... sowohl die Vergebung der Sünden als auch die heiligende Gegenwart Gottes« (22). Auch der Umstand, daß dieselben Theologen jegliche geschaffene Gnade ablehnen, weil die Gnade »nur in der Identität des Heiligen Geistes gefunden werden kann« (so gibt Scheffczyk die Position des protestantischen Theologen W. Dandine wieder, in: »Ungeschaffene und geschaffene Gnade«, *FKTh* 15 [1999] 82), scheint die Heiligung des Menschen als Bestandteil der Rechtfertigung zu bestätigen.

²⁴ Als Grundlage seiner Theorie schickt Lonergan folgende, an sich philosophische These voraus: »Das, was kontingent von den göttlichen Personen als wahr ausgesagt wird, ist so durch die göttliche Vollkommenheit selbst konstituiert, daß ein geeigneter terminus ad extra die folgende Bedingung dieser Wahrheit ist« (*De Deo Trino. II*, 217 [Assertum XV]).

Die Erklärung Lonergans besteht in der Anwendung eines allgemeinen Prinzips über die Realität, die einer kontingenten Wahrheit über Gott entspricht. In diesem Sinne ist sie keine Ad-hoc-Erklärung. Aber sie ist nicht die einzige, ja nicht einmal die unter den Theologen am meisten vertretene Erklärung der Beziehung gratia increata – gratia creata. Lonergan erwähnt zwei andere Theorien.

Eine erste Theorie, die auf Gabriel Vazquez SJ († 1604) zurückgeht²⁵, setzt zwar die göttlichen Prozessionen voraus, durch die der Sohn und der Heilige Geist als göttliche Personen konstituiert sind, aber sie versteht die Sendung des Heiligen Geistes zum Gerechtfertigten als durch den Terminus ad extra konstituiert, nämlich durch die dem Gerechtfertigten geschenkte heiligmachende Gnade. Diese aber ist, wie alle von Gott bewirkten endlichen Realitäten, das gemeinsame Werk der göttlichen Personen und begründet deshalb eine reale Beziehung des Menschen zu allen drei. Wegen ihrer Eigenart (eine Gabe der Liebe Gottes zum Menschen) wird sie dem Heiligen Geist zugeschrieben, der als notionale Liebe die erste Gabe Gottes ist. Damit erklärt sich, daß die Tradition die Begnadung des Menschen in Zusammenhang mit dem Heiligen Geist gesehen hat, woraus dann von einer (bloß appropriierten!) Beziehung des Gerechtfertigten zur dritten Person in der Heiligsten Dreifaltigkeit und damit von einer Einwohnung derselben in ihm die Rede ist.

Die andere Theorie geht auf Dionysios Petavius SJ zurück († 1652), der versuchte, die Heiligung des Menschen dadurch zu erklären, daß der Heilige Geist durch seine substantielle Gegenwart im Gerechten ihn als »quasi forma« heiligt und »sui conjunctione« zum Adoptivsohn macht²⁶. Im zwanzigsten Jahrhundert wurde dieser Ansatz von Maurice de la Taille SJ²⁷ und Karl Rahner SJ²⁸ aufgegriffen und weiterentwickelt, so daß dieses Theologumenon gegenwärtig am meisten vertreten zu sein scheint.

Während nach Lonergan die Gabe des Heiligen Geistes als gegeben durch den Heiligen Geist selbst konstituiert ist, versucht diese Theorie dieselbe Gabe als eine Art Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen zu erklären. Dafür greift sie zu einer Analogie mit den geschaffenen Dingen, insofern diese aus Materie und Form oder Essenz und Existenz oder Potenz und Akt zusammengesetzt sind. Demgemäß wird der Heilige Geist im Gerechtfertigten wie eine Form der Seele angenommen; der damit entstehende Zustand ist die akzidentelle Realität der heiligmachenden Gnade im Menschen. Entsprechend wird die Menschwerdung des Gottessohnes dadurch erklärt, daß sein göttliches Sein auf eminente Weise eine individuelle menschliche Essenz (Natur) aktuiert.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, daß es keine wahre Ähnlichkeit zwischen der Konstitution des Unendlichen und der Komposition des Endlichen gibt. Denn

²⁵ Als modernen Vertreter dieser Theorie verweist Lonergan auf P. Galtier SJ, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris 1933; *L'habitation en nous des trois Personnes*, Rom 1949.

²⁶ Vgl. *LThK*², VIII, 314.

²⁷ »Actuation créé par acte incréé, in: *Recherches de Sciences Religieuses* 18 (1928) 253–268.

²⁸ »Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade«, in: *ZKTh*, 63 (1939) 137–157; wiedergedruckt in: *Schriften zur Theologie* Bd. I, 1960, 347–375; Gott »teilt sich in quasi formaler Ursächlichkeit dem endlichen Seienden mit« (362).

das Endliche ist deshalb zusammengesetzt aus einander komplementären ontologischen Prinzipien, weil es endlich ist; nun aber ist es gerade die Endlichkeit, die das Unendliche ausschließt. Infolgedessen braucht das Unendliche keine wie immer geartete Vereinigung mit einem Menschen als dessen Formalursache, um sich ihm als amor procedens zu schenken. Auch braucht der Sohn Gottes keine Vereinigung mit einer menschlichen Natur als deren eminenter Akt, um sie als eigene menschliche Natur anzunehmen.

Ferner wird in einem endlichen Seienden eine Materie durch die Komposition mit einer Form zu der Essenz, zu der sie von sich aus in Potenz war; weiterhin wird eine Essenz durch die Komposition mit der Existenz zu dem Seienden, zu dem sie in Potenz war. Nun aber ist unsere Seele als endlicher Geist von sich aus keineswegs in Potenz zur Übernatur als Prinzip von Handlungen, die Gott betreffen, wie er in sich selbst ist. Ähnliches gilt für die Menschwerdung: Die vom Gottessohn angenommene Natur war in Potenz zu einer menschlichen Person, als angenommene aber ist sie die menschliche Natur einer göttlichen Person.

Als Alternative zur ad hoc postulierten Analogie zwischen der Konstitution des Unendlichen und der Komposition des Endlichen gilt also der Rekurs zu dem, was in einer philosophischen Gotteslehre als unbezweifelbar erkannt wird, auch wenn wir freilich eine solche Eigenschaft und Macht des Unendlichen nicht verstehen können: Wie Gott durch den unendlichen Akt, der er ist, nicht nur das Notwendige erkennt und will, sondern auch das Kontingente, so ist Gott durch denselben unendlichen Seinsakt nicht nur notwendig Gott, sondern auch das, was er kontingent wird, nämlich menschengewordener Gott und selbstgeschenkte Gabe im gerechtfertigten Menschen²⁹. Anders formuliert: Will man von einem »eminenten Akt« (oder von einer »eminenten Form«) in bezug auf eine göttliche Person sprechen, so ist dieser Akt oder diese Form die unendliche Vollkommenheit Gottes selbst, die ist und all das konstituiert, was Gott versteht und will, daß eine göttliche Person sein oder konstituieren soll. Dadurch erübrigt sich der Rekurs auf eine zweifelhafte Ähnlichkeit Gottes mit der Zusammensetzung des endlichen Seienden³⁰.

8. Für eine Theologie im gegenwärtigen Kontext

Im vorliegenden Aufsatz wurde gezeigt, daß die katholische Lehre von einer geschaffenen Gnade zu Recht besteht. Wenn man als wahr annimmt, daß die »Gerechtigkeit Gottes« (Röm 1,16) durch den Glauben an die Erlösung Christi zu »unserer Gerechtigkeit« wird (1 Kor 1,30), so ist die Verneinung einer kontingenten Realität, die der Gerechtfertigte in sich aufnimmt, rational nicht nachvollziehbar.

²⁹ Vgl. *De constitutione Christi*, 56.

³⁰ *Ebd.*, 71.

Dies besagt aber nicht, daß diese Realität in der theologischen Reflexion nur auf eine einzige Weise verstanden und auf den Begriff gebracht werden kann³¹. Denn die Theologie ist ein Produkt nicht nur des Glaubens, sondern auch der Kultur. Ihre Aufgabe ist es, zwischen der Heilswahrheit und dem geistesgeschichtlichen Kontext zu vermitteln; deshalb muß sie der jeweiligen Kultur Rechnung tragen. Die hier oben dargelegte Theologie der geschaffenen Gnade lehnte sich im wesentlichen an die Kultur an, die die christlichen Denker seit dem elften Jahrhundert auf der Grundlage des wiederentdeckten Erbes der klassischen Antike entwickelt haben. Aber infolge der tiefgreifenden Neuerungen in der »westlichen« Kultur seit der Neuzeit sind wir heute imstande, auch die Grenzen des scholastischen Lehrgebäudes zu sehen. Denn die gegenwärtige Kultur unterscheidet sich von der, in der das genannte Lehrgebäude entwickelt wurde, u.a. in drei Bestandteilen, die die Theologie näher angehen.

Erstens in einer neuen Auffassung von der Wissenschaft. Die mittelalterliche Auffassung gründete auf den *Analytica posteriora* des Aristoteles, für die die Wissenschaft eine sichere Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen ist. Die moderne Wissenschaft handelt auch vom Einzelnen und Kontingenten; sie ist der Wahrheit gegenüber nicht gleichgültig, gibt sich aber damit zufrieden, sich an die Wahrheit anzunähern.

Zweitens in einer neuen Auffassung von der Philosophie. Für Aristoteles war die Philosophie wesentlich Metaphysik, die als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem die Gesamt- und Grundwissenschaft bildete. Infolgedessen waren die Grundtermini und -theoreme der subalternen Wissenschaften grundsätzlich metaphysische Termini und Relationen, die weiter gemäß den Stufen der Seienden spezifiziert wurden. Die moderne Wissenschaft legt in jeder ihrer Sparten eigene Grundtermini und -relationen fest und ist damit unabhängig von der Philosophie geworden. Da nun die ganze sichtbare Welt zum Bereich der (Natur-)Wissenschaft gehört, hat sich die Philosophie der Innerlichkeit des Menschen, d.h. dem intentionalen Bewußtsein zugewandt.

Drittens hat dieselbe Wendung zum Subjekt dazu geführt, die Geisteswissenschaften von der Naturwissenschaft zu unterscheiden, wobei die ersteren sich mit der menschlichen Welt oder Kulturwelt befassen, welche a) wie der Mensch selbst als Geist in der Materie ein Kompositum aus materiellen Daten und Sinngehalten ist, deren Ursprung im intelligenten, rationalen und moralischen Bewußtsein des Menschen liegt, b) von Werten motiviert ist, die der Mensch entwirft und nach denen er strebt. Dies hat zur weiteren Abzweigung der historisch-interpretativen Wissenschaften (Human Studies oder Scholarship)³², die die menschliche Welt in dem betrachten, was einzeln und geschichtlich ist, von jenen Geisteswissenschaften geführt, die auf der Suche nach einer Erkenntnis universalen Art sind.

Zu den ersteren gehört die Theologie, die sich mit einer Realität befaßt, welche daraus entstanden ist, daß der Heilsplan Gottes sich in die menschliche, geschichtliche Welt umsetzt und damit durch das intentionale Bewußtsein der christlichen Ge-

³¹ Vgl. oben Nr. 4 gegen Ende.

³² Vgl. B. Lonergan, *Methode in der Theologie*, Leipzig: Benno Verlag 1991, 233f, 315, 364.

nerationen hindurchgeht. Wenn nun die Gnade eine Realität ist, die zur Heilsordnung als göttlich-menschlicher Welt der Bedeutungen und Werte gehört, dann ist der naheliegende Ansatz für ein Verständnis der Gnade das intentionale Bewußtsein als Ursprung der Sinngehalte und Werte, die die menschliche Welt mitkonstituieren und in ihr als Motivationen wirken. Ein solches Verständnis darf keineswegs die Einsichten der scholastischen Theologie beiseite lassen. Denn was der Heilige Geist der pilgernden Kirche im Laufe der Zeit an Einsichten in die Heilswahrheit geschenkt hat, verpflichtet die Kirche auch in ihrer Zukunft.

Um die Heilswahrheit im Kontext der gegenwärtigen Kultur zu vermitteln, muß also der Theologe als Basis für die Gewinnung allgemeiner Kategorien (Begriffe) sein eigenes intentionales Bewußtsein thematisieren in seiner Aufmerksamkeit auf die Daten, in seinem Untersuchen und Verstehen, in seinem Reflektieren und Urteilen, in seinem Abwägen und Entscheiden, in der Struktur dieser Vollzüge und in den Handlungen, die daraus entstehen. Es handelt sich um eine transzendente und damit transkulturelle Struktur, die sich nach mannigfaltigen verschiedenen Erfahrungsmustern gestaltet und in verschiedenen Gesellschaften und in aufeinander folgenden Epochen differenziert.

Für die Gewinnung besonderer, spezifisch theologischer Kategorien wird der Theologe die religiöse Erfahrung sowohl in ihrer grundlegenden persönlichen Dimension wie auch in dem Glaubenszeugnis und in der Geschichte der christlichen Gemeinschaft thematisieren. Eine solche Erfahrung hat ihre Quelle in der Gabe der Gottesliebe, von der Paulus in Römerbrief 5,5 spricht. Diese Gottesliebe führt jene Dynamik der Transzendenz zu ihrer Vollendung, die in ihrer kognitiven Phase (Selbsttranszendenz zum Sein) wie in ihrer moralischen Phase (Selbsttranszendenz zum Guten) bereits für das Bewußtsein konstitutiv ist. Die Liebe Gottes führt die affektive Selbsttranszendenz, die bereits in der zwischenmenschlichen Liebe zum Tragen kommt, zu ihrer überweltlichen, übernatürlichen Vollendung.

Genau in der geschenkten überweltlichen Liebe, nicht als einzelнем Akt, sondern als dynamischem Zustand, aus dem die einzelnen Akte hervorgehen, findet eine Theologie, die den Übergang von der metaphysischen Psychologie aristotelisch-scholastischer Prägung zur Intentionalitätsanalyse vollzogen hat, jene Realität, die traditionell seligmachende Gnade genannt wird³³.

Hat man die menschliche Welt thematisiert, die durch Sinngehalte mitkonstituiert wird und deren Beweggründe Werte sind, und hat man den naiven Realismus überwunden, der Realität mit materieller Realität gleichsetzt, so ist man imstande einzusehen, daß die von Luther vertretene *iustificatio forensis* (vgl. DS 1561) nicht notwendigerweise als Alternative zur Tridentinischen Lehre zu verstehen ist, auch wenn sie *de facto* so verstanden wurde. Denn hier wird der Spruch des barmherzigen Gottes: »Deine Sünden sind dir vergeben«, in Analogie zum Freispruch eines menschlichen Richters verstanden. Die Schlußfolgerung, daß durch den Freispruch Gottes keine reale Änderung im Gerechtfertigten geschieht, d.h. keine »effektive« Rechtfertigung, ist nur dann verständlich, wenn man die Ansicht vertritt, daß der Frei-

³³ Vgl. Lonergan, *Methode in der Theologie*, 285–296.

spruch des menschlichen Richters ein bloßes Wort ist, dem keine Realität entspricht. Diese Auffassung vom Recht kann ihrerseits nur dann aufrechterhalten werden, wenn die menschliche Welt als ganze zu einer bloß nominalen Welt reduziert wird, in der real nur die vorgegebene Natur ist. Das heißt also, wenn nicht nur das Recht, sondern sämtliche Ordnungen des menschlichen Lebens und sämtliche Deutungen des Lebens und der Welt für keine andere Realität gehalten werden außer der ihrer materiellen Komponenten.

Und wiederum gilt das oben entwickelte Argument: Der Freispruch Gottes als mit der notwendigen und unveränderlichen Realität Gottes identisch kann allein die kontingente Wahrheit des Heilsgeschehens hier und jetzt nicht erklären. Diese Wahrheit verlangt außer der »Gunst Gottes«³⁴ (DS 1561) eine Realität in der Ordnung der geschaffenen Gnade, genauso wie der Wahrheit des Spruches eines Richters eine Realität in jener juristischen Ordnung entspricht, die für die Rechtsgemeinschaft und den Menschen als Rechtssubjekt konstitutiv ist.

9. Glaubensverständnis und menschliche Rationalität

Bekanntlich war das Denken Luthers von großen Spannungen gekennzeichnet³⁵. Dies gilt insbesondere für die Rechtfertigungslehre, die in der Mitte seiner Theologie steht: Die Annahme der »Gerechtigkeit Gottes« (Röm 10,3) geschieht in einem sündigen Menschen, dessen freien Willen Luther für ein »servum arbitrium« hält. Das Eigentümliche dieser Lehre läßt sich m.E. richtig erfassen, wenn man auch die philosophischen Voraussetzungen Luthers untersucht, die nicht nur auf seiner Theologie, sondern auch auf der von ihm initiierten theologischen Tradition lasten.

Auf dem Hintergrund der extrem voluntaristischen Gottes-Auffassung von Ockham anerkennt Luther in der gegen Erasmus gerichteten Schrift »De servo arbitrio« die Wahlfreiheit des Menschen im bürgerlichen Bereich (»in rebus inferioribus«), um desto kräftiger jegliche Freiheit in dem, was unsere Beziehung zu Gott und damit zum Heil angeht, zu verneinen. Damit brachte Luther eine verhängnisvolle Spaltung in das Leben des Menschen, die zur Säkularisierung der civitas hominis beigetragen hat. Aber theologisch noch wichtiger ist die Auffassung von der Beziehung zwi-

³⁴ Wie immer man die neue Einstellung Gottes gegenüber dem Menschen, dem er die Sünden vergeben und den er als Sohn angenommen hat, sich vorstellen mag, handelt es sich immer um Vorstellungen, die vom unwandelbaren, außerhalb der Zeit existierenden absoluten Wesen ausgesagt werden. Sie drücken eine kontingente Wahrheit über ihn aus; infolgedessen reicht der Verweis auf die Realität Gottes zu jener Übereinstimmung mit der Realität, ohne die es diese Wahrheit nicht geben kann, nicht aus. Das Gesagte gilt insbesondere für den »doppelten Blick«, mit dem die lutherischen Theologen die Wahrheit der Rechtfertigung interpretieren möchten: Im Blick auf sich selbst bleibt der Gerechtfertigte »ganz Sünder«, im Blick auf Gott ist er ein Gerechter (vgl. GE, 29). Was sieht der zweite Blick in Gott, das nicht da wäre, hätte Gott diesen Menschen nicht gerecht gemacht?! Hier wird eine Vorstellung der Phantasie für ein Argument des Verstandes gehalten.

³⁵ José Martín-Palma spricht geradezu vom »religiösen Irrationalismus« Luthers, in: *Gnadenlehre von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte, III/5b), Freiburg 1980, 13.

schen der Souveränität Gottes und der Freiheit des Menschen, die aus seinen Schriften hervorgeht: Menschliches Handeln und Gottes Wirken als (transzendente) Erstursache sind zwei in Konkurrenz stehende Größen, so daß der Mensch nur in dem Maße frei sein kann, in dem der Souveränität Gottes etwas entzogen wird. Da nun Luther im Bereich des Heiles Gott nichts entziehen konnte und wollte, kam er zu einer Position, die er im berühmten Bild vom menschlichen freien Willen als einem Lasttier veranschaulichte, das keine Freiheit hat, zwischen Gott und Satan als Reiter zu wählen, und deshalb gehen muß, wohin der Reiter will (WA 18, 635).

Es ist hier nicht möglich, auf die umfassende Problematik von menschlicher Freiheit und Gnadenordnung einzugehen. Es seien folgende Punkte wenigstens erwähnt:

1) Die Unterscheidung von zwei seinsmäßig einander unproportionierten Ordnungen: die der Natur und die der Übernatur (Gnade). Unterscheidung ist aber nicht dasselbe wie Disparatheit.

2) Die Freiheit als wesentliches Konstitutivum des Menschseins. Die Auffassung, daß der Mensch infolge des Sündenfalls die Freiheit verloren hat (»res de solo titulo«: Luther, WA 1, 354), impliziert eine Wesensveränderung des Menschen, wofür man sich nicht auf die Offenbarung berufen kann. Dies bedeutet allerdings keine Verneinung der Lehre, derzufolge die Auflehnung des Menschen gegen Gott zusammen mit dem Verlust der Gnade auch eine Unordnung in seiner Natur verursacht hat (»vulneratus in naturalibus«).

3) Wegen der Verschiedenheit beider Seinsordnungen kann der Mensch ohne Gnade nichts in der übernatürlichen Ordnung tun, und zwar nicht weil er nicht frei wäre, sondern weil ein seinsmäßig niedrigeres Prinzip nicht tun kann, was zur höheren Seinsordnung gehört.

4) Die Gnade als Teilhabe an der göttlichen Natur erhöht den Menschen zur Übernatur. Infolgedessen wird er zu einem adäquaten Prinzip übernatürlicher Handlungen, die zum Endziel, dem ewigen Heil, führen. Dies ist der Sinn des verdienstlichen Charakters der Handlungen des Gerechtfertigten.

Wenn man die genannten, für das katholische Verständnis der Rechtfertigung unverzichtbaren Wahrheiten zwar nicht verneint, wohl aber beiseite schiebt, so erhalten viele Aussagen der GE über Freiheit, Gnade, Werke und Verdienst einen schillernen Sinn, der den katholischen Leser, der vom Dokument wissen möchte, worin der Konsens liege, zum Verzweifeln bringt. Es sei nur eine dieser Aussagen erwähnt: »Die Freiheit, die er (der Mensch) [a] gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, [b] ist keine Freiheit auf sein Heil hin« (GE 19). Warum die Aussage [a]? Ist sie nicht eine Selbstverständlichkeit? Warum die Aussage [b]? Will sie sagen, daß der Mensch ohne Gnade, d.h. also als »natürliches« Prinzip nichts in der Ordnung der Übernatur tun kann? Ist dies nicht wiederum eine Selbstverständlichkeit? Aber – und die Präzisierung ist wichtig – die Selbstverständlichkeit bezieht sich nicht darauf, daß der Mensch hinsichtlich der übernatürlichen Ordnung nicht frei wäre (wie die Aussage meint), sondern radikaler darauf, daß er kein adäquates Prinzip dafür ist – egal ob er in seiner Natur frei oder nicht frei ist. Der Bezugspunkt für die Definition der Übernatur ist nicht die Freiheit, sondern die Natur des Menschen (im Sinne der »natura pura«). Die diesbezügliche Unklarheit der GE ist für die ganze Rechtfertigungslehre Quelle zweideutiger und irreführender Aussagen.

Die katholische Lehre erkennt ausdrücklich die Notwendigkeit einer Erhöhung an, damit der Mensch im Bereich der Übernatur etwas tun kann – eben als erhöhter Mensch, also als frei handelndes Prinzip. Deswegen anerkennt sie auch eine »aktuelle« Gnade, die der Mensch zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung braucht. Die der beanstandeten Aussage zugrundeliegende Auffassung von einem Konkurrenzverhältnis zwischen transzendenter Erstursache und geschaffener Zweitursache ist ein Irrtum, der schon aus philosophischen Gründen abzulehnen ist – und dies sowohl in der Naturordnung wie auch in der Gnadenordnung. Fazit: Die Gnade macht den von Natur aus freien Menschen zu einem im Bereich der Übernatur verantwortlich Mitwirkenden des wirkenden, rettenden Gottes; nicht zu einem »mere passive« Empfänger (GE 21)³⁶. Es gilt mit Augustinus anzuerkennen: »Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te«³⁷.

Noch eine andere Folge aus der Auffassung Luthers von der Beziehung zwischen Erstursache und Zweitursache zusammen mit seiner ebensowenig rational annehmbaren Auffassung von einer moralisch bösen Wahl soll hier erwähnt werden. Unter der Voraussetzung der unbestreitbaren Wahrheit, daß der Wille Gottes unwiderstehlich ist, setzt Luther das Wollen Gottes hinsichtlich der Prädestination der Auserwählten mit seinem Wollen hinsichtlich der Reprobation der Verdammten gleich. Er schreibt, daß Gott »absichtlich und ohne daß sie es ändern können, Menschen verdammenswert macht« (WA 18, 633).

Dazu sei folgendes gesagt. Erstens, Gott als Erstursache bringt nicht nur das Sein und das Wirken der endlichen Seienden hervor, sondern auch die Art und Weise ihres Wirkens, nämlich daß dieses Wirken entweder notwendig oder frei ist. M.a.W. Gott steht über der kreatürlichen Differenz zwischen Notwendigkeit und Freiheit und begründet beides. Ein solches metaphysisches Prinzip gilt im Bereich der Natur wie im Bereich der Gnade. Aus den zahlreichen Stellen, an denen Thomas diese Transzendenz Gottes darlegt, verweise ich auf »In I. Hermeneias«, lect. 14, insbesondere 191–197. Wenn dem so ist, dann liegt kein Konkurrenzverhältnis zwischen der Souveränität Gottes und der Freiheit des Menschen vor im Hinblick auf das, was er zum Heil tun soll und kann. Ja, gerade in diesem Bereich hängt die Freiheit des Menschen noch mehr von Gott ab als in einer (de facto nicht existierenden) reinen Naturordnung, aus dem einfachen Grund, weil hier mehr Sein und Wirken des Menschen vorliegt. Das Tridentinische Dekret hat diese Wahrheit, die hier in philosophischen Termini ausgedrückt wird, mit einem Wort von Augustinus zum Ausdruck gebracht, das von einer entwaffnenden Einfachheit und Tiefe zugleich zeugt: Im Hinblick auf den Selbstruhm des Menschen aufgrund seiner guten Werke, gegen den Luther Sturm gelaufen ist, rühmt Augustinus, wie schon Paulus an die Korinther, die

³⁶ Dies wird nochmals unmittelbar danach behauptet, indem gesagt wird, die Lutheraner »verneinen damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung«. Man beachte die Zweideutigkeit des scheinbar unschuldigen »eigenen«. Soll das heißen, daß ein freier Beitrag des Menschen nicht von Gott als Erstursache verursacht wird?! Wenn dann der Text mit der Aussage fortfährt: Sie verneinen »aber nicht sein volles *personales* Beteiligtsein«, so handelt es sich um eine der schon oben angesprochenen Paradoxien.

³⁷ Sermo 169, c.11, 13; PL 38, 923.

Güte des Herrn gegenüber den Menschen, »die so groß ist, daß er will, daß ihre Verdienste seien, was seine eigenen Geschenke sind« (DS 1548).

Zweitens, aus der Souveränität Gottes, der sich das freie Wirken des Menschen in keinem Stück entziehen kann, folgt nicht die gleiche »Verantwortung« Gottes als Erstursache hinsichtlich des Heiles wie hinsichtlich der Verdammnis. Denn die Sünde, im Sinne des formale peccati, d.h. der fehlenden Konformität des Willensaktes mit dem praktischen Urteil des Gewissens, ist genau wegen ihrer völligen Irrationalität kein Sein (denn Sein und Intelligibles sind austauschbar) und deshalb nicht auf Gott als Erstursache zurückzuführen, sondern auf den menschlichen Willen als causa deficiens. Wo aber kein Wirken einer Zweitursache vorliegt, da liegt auch kein kontingentes Ereignis vor, das auf das absolute Sein und Wirken Gottes verweisen würde. Das Letzte, zu dem wir in der »Genealogie« der Sünde vorstoßen, ist der schuldhaft versagende Wille des Menschen³⁸.

Daß Luther seine Rechtfertigungslehre unter die von ihm geprägte Grundformel »simul iustus et peccator« stellte, ist eine Konsequenz seiner Lehre vom Unvermögen des Menschen im Bereich des Heiles, woran auch die ihm geschenkte Rechtfertigung nichts ändert. Dazu schreibt P. Althaus: »Bei dieser Doppelheit bleibt es durch das ganze Leben hindurch. Es gilt immer beides zugleich von mir. Das ist das hohe Paradoxon des Christenstandes ...: daß von dem einen und selben Menschen gleichzeitig beides gilt: gerecht, Sünder, und zwar beides total«³⁹. Kein Wunder, daß eine Theologie, die sich der Lehre Luthers verpflichtet weiß, zu ähnlichen Paradoxien neigt bzw. gezwungen ist. Nicht selten versuchen protestantische Autoren einen toten Punkt in ihrer theologischen Tradition durch eine regelrechte Eskamotage zu überwinden; in der Tat wiederholen sie ihn unter einer anderen Gestalt⁴⁰. Es ist schwer zu übersehen, daß der Rekurs auf Paradoxien, denen sich Rhetorik zugesellt, der Argumentation ihren Ernst nimmt.

Zu derartigen scheinbaren Lösungen mag auch der Begriff vom Glaubensgeheimnis verleiten und ihnen eine Plausibilität geben. Zur Präzisierung dieses Begriffs sei folgendes bemerkt. Die von Gott geoffenbarten Mysterien, die in einem Übermaß an Intelligibilität bestehen, entziehen sich unserem Verstehen, das nur ein »intelligibile in sensibili« adäquat zu erfassen vermag. Unser analoges Verstehen derselben besteht darin, daß wir eine Intelligibilität in der Welt erfassen zusammen mit der Richtung, entlang der diese Intelligibilität sich ins Unendliche fortsetzt und mit der Intelligibilität einer anderen ebenfalls von uns erfaßten Intelligibilität zusammentrifft. Aber wir vermögen den unendlich entfernten Punkt, in dem das absolut einfache We-

³⁸ Zum hier angeschnittenen Problem verweise ich auf meinen Aufsatz »Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin«, das in der Zeitschrift *Theologie und Philosophie*, Jahrgang 2001, erscheinen wird. Über die Stellung Gottes zum moralisch Bösen schreibt Thomas: »malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult« (Summa theol., I, q.19, a.9). Dem folgt im ad tertium der lapidare Satz: »Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult mala permittere. Et hoc est bonum.«

³⁹ P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 211.

⁴⁰ Es ist ebenfalls kein Wunder, daß auch die GE, die an das Problem der Rechtfertigung unter lutherischer Perspektive herangeht, nicht vor ähnlichen Paradoxien scheut.

sen Gottes liegt und in dem sich alle diese Richtlinien treffen, nicht einzusehen. Ein solcher Fall ist die oben besprochene Transzendenz Gottes, derzufolge in Gott die von ihm stammenden kreatürliche Freiheit und kreatürliche Notwendigkeit zusammenfallen. Aber ein solches Übermaß an Intelligibilität ist nicht mit der Negation von Intelligibilität zu verwechseln, in der das Widersprüchliche besteht.

Im Falle der Frage nach der Rechtfertigung bedeutet dies folgendes. Wir vermögen nicht einzusehen, wie die einander ausschließenden Aussagen der Rechtfertigung und der Nicht-Rechtfertigung eines Menschen keinen Unterschied in Gott selber machen. Gerade darin liegt das Übermaß an Intelligibilität des absoluten Wesens. Wir vermögen aber einzusehen, daß es widersprüchlich ist, die Übereinstimmung der Aussage von der Rechtfertigung mit der Wirklichkeit nur in der unveränderlichen Realität Gottes aufgehen zu lassen.

Das Glaubensverständnis, auf dessen Suche der Theologe ist, verlangt in keiner Weise, daß er auf seine Rationalität verzichtet, »denn derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, hat in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt; Gott aber kann sich nicht selbst verleugnen, noch kann jemals Wahres Wahrem widersprechen« (DS 3017). Der christliche Glaube hat keinen Grund, sich vor der Vernunft zu fürchten; im Gegenteil, er hat allen Grund, die Vernunft zum Verständnis dessen einzusetzen, was Gott an uns tut, wenn er uns unsere Sünden vergibt und uns zu seinen Adoptivöhnen macht. Denn wahre Liebe will das (oder besser den), was sie liebt, möglichst besser kennenlernen. Der Glaube ist keine Alternative zu einer Vernunft, die durch eine Dynamik zum Transzendenten hin gekennzeichnet ist; er setzt sie vielmehr voraus und ermöglicht ihr, über den Bereich hinauszugehen, für die sie von sich aus zuständig ist. Aufgabe der Theologie ist es, die Ordnung der Übernatur, von der wir im Glauben wissen, durch ein analoges Verständnis, das Gott dem gewährt, der »fleißig, fromm und nüchtern forscht« (DS 3016), in unser alltägliches Leben zu integrieren und fruchtbar zu machen. Dazu ist die Treue zu den Forderungen unserer Intelligenz und Rationalität unverzichtbar.

Der katholische Theologe ist gut beraten, sich nicht ohne weiteres auf die auf dem Markt der Meinungen vorliegenden Philosophien zu verlassen. Seine überaus fordernde Aufgabe verlangt vielmehr, daß er, in ständigem Dialog mit der jeweiligen Kultur, ein rationales Instrumentarium entwickelt, das tatsächlich hilfreich sein kann, den Menschen seiner Zeit zum Verständnis des christlichen Glaubens zu verhelfen. Zur Ausarbeitung eines solchen Instrumentariums kann nicht ohne Schaden »das stets gültige philosophische Erbe«⁴¹ vernachlässigt werden, das von der gläubigen Vernunft im Laufe der Jahrhunderte entwickelt worden ist. Denn »mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini Verbi. Et ideo per lucem divini Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur« (Summa Theol. III, q.5, a.4 ad 2).

⁴¹ II. Vatikanische Konzil, *Dekret über die Priesterausbildung*, 15. Auch die Enzyklika *Fides et ratio* kommt mehrmals auf den Wert einer innerhalb der Reflexion über den christlichen Glauben entwickelten philosophischen Tradition zu sprechen: 60, 69, 106 usw.

Die neue Weltlichkeit

Die Liebe zur Welt beim Seligen Josefmaria Escrivá und ihre Implikationen für alle Getauften

Von Johannes Vilar, Köln

»Gott, der Herr, formte aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen. Der Mensch gab Namen allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes. Aber eine Hilfe, die dem Menschen entsprach, fand er nicht« (Gen 2,19f.). Auch der Mensch wurde erschaffen, und Gott gab ihm einen Auftrag: den Garten zu bearbeiten und zu hüten (Gen 2,15). Namensgebung ist gleichbedeutend damit, das Wesen zu kennen und aus dieser Kenntnis heraus die Welt zur vollen Entfaltung zu führen. Und alles war gut: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde ... und Gott sah, daß es gut war (vgl. Gen 1,1.4.10.12.18.25). Bei der Erschaffung des Menschen steht sogar: »Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war *sehr* gut« (Gen 1,31).¹

Damit wird klar, daß der Mensch ein Teil der Schöpfung ist, aber von ihr in gewissem Sinn distanziert: Er soll über die übrigen Geschöpfe herrschen.² Bleibt der Mensch in dieser Position, dann erfüllt er seinen Auftrag. Aber meistens nimmt er Extrempositionen ein: In Anlehnung an den Begriff »Pantheist« für den, der zwischen Gott und Welt nicht unterscheiden kann, mag man für den, der zwischen Mensch und Welt nicht unterscheidet, den Begriff »Pankosmist« verwenden: Er verschmilzt mit der Welt. Auch die entgegengesetzte Auffassung hat wiederum böse Folgen: verkennt der Mensch, daß er selbst ein Geschöpf ist, dann manipuliert er die Schöpfung, statt zu herrschen.

Solche Irrtümer sind möglich, weil der Mensch die Integrität seiner Natur verloren hat³; und auch die Welt hat die Folgen dafür zu tragen⁴. Das Böse ist durch

¹ Es gibt eine schlimme Frömmigkeit, welche die göttlichen Dinge dadurch zu heben sucht, daß sie die Dinge der Welt herabsetzt. Ein nicht verwundenes Begehren nach dieser Welt rächt sich darin. Nein, die Dinge der Welt sind nicht gering. Sie sind auch nicht gleichgültig; vollends nicht für Gott. Denn er hat die Welt geschaffen, »auf daß sie sei«. Er hat gesehen, »daß alles darin gut war«. Er will, daß es gut bleibe, und es hat ihn göttlich geschmerzt, als die Sünde in das Gute seines Werkes einbrach. So ernst hat er das genommen, daß er darum »seinen einziggeborenen Sohn dahingab« ... Dieses sein Werk hat Gott den Menschen in die Hand gelegt, daß sie es wahren und fortführen, und er will, daß sie es gut vollenden, ihm zur Freude und ihnen selbst zum Sinn ihres Daseins. So ist Gott mit dabei, wenn wir unser Werk tun, was es auch sei. Für ihn sollen wir es tun, und mit ihm. Ihm lebt unser Werk. Guardini, Romano: *Vom lebendigen Gott*. Matthias Grünewald, Mainz 1965, 102f.

² Vgl. Gen 1,28–30. Die Liturgie der Kirche betet: »Den Menschen hast du nach deinem Bild geschaffen und ihm die Sorge für die ganze Welt anvertraut. Über alle Geschöpfe sollte er herrschen und allein dir, seinem Schöpfer, dienen.« Deutsches Meßbuch (von 1976), Viertes Hochgebet.

³ »Daß der ganze Adam durch jenen Verstoß der Übertretung dem Leib und der Seele nach zum Schlechterem gewandelt worden ist.« Konzil von Trient, 5. Sitzung, 17. 6. 1546; DS 1511.

⁴ Vgl. Gen 3,17f.

die Sünde in die Schöpfung eingetreten (vgl. Röm 5,12), so daß die Erlösung nötig war. In diesem Sinne sagte Christus: »Ich habe die Welt besiegt« (Joh 16,33). Die Liturgie bejaht: »Durch deinen Tod hast du der Welt das Leben geschenkt«⁵. So muß der Mensch sich anstrengen, ein Verhältnis zur Welt zu entwickeln, das der Wahrheit über sich selbst und über die Welt entspricht.⁶

Wir stehen vor einer Ambivalenz des Begriffes »Welt«. Der Herr selbst zeigte diese Spannung in seinem priesterlichen Gebet nach dem letzten Abendmahl: »Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir. Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehaßt, weil sie nicht von der Welt sind, wie auch ich nicht von der Welt bin. Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrst. Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt« (Joh 17,11.14-16.18).

Im Gegensatz zum hohepriesterlichen Gebet Jesu lassen sich häufig einseitige Überzeugungen finden: Einige sind in einer »heilen Welt« steckengeblieben: sie leugnen die Erbsünde und wollen den paradiesischen Zustand beibehalten. Für sie ist die Erlösung überflüssig. Die Welt muß nicht geheiligt werden. Sie ist schon heil. Andere leben mit einer finsternen, negativen Auffassung vom Menschen und der Welt. Sie sind gewöhnt, die Welt in ihrem Entferntsein von Gott und durch die Sünde geprägt zu sehen. Les fleurs du mal sind wie Dornen, die die gute Saat ersticken (vgl. Mk 4,7.19). Obschon Paulus von einer allumfassenden *consecratio mundi* (vgl. Röm 8,21) sprach, gibt es für viele kaum Platz dafür in ihrer negativen Weltsicht. Durch »die Oasen der Abteien und Klöster« wird demnach nur ein Bruchteil der Welt zu Gott zurückgeführt. Sachlich kann man hier und dort recht haben, aber eine solche Mentalität kann die Welt nicht bejahen und sie noch weniger als Materie der Heiligung verstehen. Diese Mentalität mißtraut der Liebe zur Welt und sieht die Welt weder als Ort der Heiligung noch als Objekt, das selbst »geheiligt« werden kann und soll. So ist der Weg versperrt, um die Welt zu Gott, ihrem Schöpfer, zurückzuführen.

Heiligung der Arbeit

Normalerweise sieht man die Hauptbindung eines Menschen an die Welt in seinem Beruf. Wenn man einem Menschen begegnet, interessiert man sich oft für seinen Beruf, ehe man sich seinen Namen, sein Alter, seine Herkunft merkt. Dementsprechend scheint es mir angebracht, mit der Arbeit zu beginnen.

Justo Mullor bemerkt in seinem Buch über die moderne Christenheit, daß im Urchristentum zwei entgegengesetzte Weltanschauungen vorhanden waren. Die jüdische Welt steht mit ihrer Liebe zum Konkreten für die Arbeit und ihre Folgen. Die

⁵ Deutsches Meßbuch, Gebet vor der Kommunion.

⁶ Vgl. Kap. Was ist das: »Die Welt«?, in: Merton, Thomas: *Contemplation in a World of Action*; dt.: *Im Einklang mit sich und der Welt*. Diogenes, Zürich 1986, 58ff.

hellenistisch-römische Welt behält die »vita contemplativa« als Ideal, während sie die mühsame Arbeit den Sklaven überläßt. Mullor ist der Meinung, daß die zweite Weltanschauung im Westen Fuß gefaßt hat. Dies hat dazu geführt, die Welt, besonders die Arbeit, im spirituellen Bereich zu vernachlässigen⁷.

In den Anfängen der Kirche findet sich jedoch manch klare Bestätigung des Wertes der Arbeit. In einem der ersten Dokumente der Urkirche kann man über den Reisenden lesen: »Wenn er sich aber bei euch niederlassen will als Handwerker, dann soll er arbeiten und essen. Wenn er aber kein Handwerk versteht, dann sorgt nach eurer Einsicht dafür, daß nicht ein fauler Christ unter euch lebt. Will er es aber nicht so halten, so ist er einer, der mit seinem Christentum Geschäfte macht; hütet euch vor solchen.«⁸ Dennoch ist es eine Tatsache, daß das Thema »Heiligung der Arbeit« für die Spiritualität jahrhundertlang verlorengegangen ist⁹.

In der Heiligen Schrift finden wir Sätze wie: »Nun geht der Mensch hinaus an sein Tagwerk, an seine Arbeit bis zum Abend« (Ps 104,23). »Der Mensch ist zur Arbeit geboren und der Vogel zum Fluge« (Job 5,7 Vg.). Die Lehre von Josefmaria Escrivá greift diese biblische Weltanschauung auf. Er sah den ursprünglichen Auftrag an die Menschen im Vordergrund und wiederholte ständig, der Mensch sei geschaffen *ut operaretur* (Gen 2,15)¹⁰. Jesus Christus hat diesen Auftrag wahrgenommen: den größten Teil seines Lebens war er einem Beruf nachgegangen und als Zimmermann bekannt (vgl. Mk 6,3). Schon am Anfang seines Buches über den Gründer des Opus Dei bemerkt Peter Berglar: »Die Erkenntnis (die der Gründer erworben hatte) war eine Erleuchtung, denn etwas lange Verdunkeltes trat jäh und neu ins hellste Licht: Jesu Christi menschliche Existenz umfaßte mehr als die drei Jahre des öffentlichen Wirkens, nämlich, ganz und gar dazugehörig und vollwertig, auch die dreißig Jahre seines stillen, unauffälligen, durch und durch »normalen« Lebens in Nazareth, diesen Alltag der Arbeit und des Familienlebens im Hause Josefs und Marias. (...) Von der Annahme der göttlichen Erwählung durch Maria bis zum leeren Grabe des Ostermorgens bildet die Erlösung eine Einheit, und in ihr ist das karge entbehrungsreiche Arbeitsleben dreier Jahrzehnte ein entscheidend wichtiger und, quantitativ betrachtet, sogar der Hauptanteil. Jesus Christus »perfectus Deus, perfectus homo«, wahrer

⁷ Vgl. Mullor, Justo: *La nueva cristiandad*. BAC, Madrid 1967.

⁸ *Didache oder Lehre der zwölf Apostel*, 12, 3–5. In: Funk, Franciscus Xaverius: *Opera patrum apostolicorum*. Henricus Laupp, Tübingae 1887, I,30; dt.: *Die Apostolischen Väter*. BKV, Bd. 35. Kösel, Kempten & München 1918, 14.

⁹ Siehe: Illanes, José Luis: *La santificación del trabajo*. Palabra, Madrid, 10. Aufl. 2001. In der ersten Auflage des Buches gibt es ein Kapitel mit dem Titel: El trabajo: un tema perdido por la teología espiritual. Madrid 1966, 9. Dieser Titel wurde in den neuesten Auflagen ersetzt durch: El trabajo: un tema recuperado por la teología espiritual. Vgl. 7. Aufl. 1980, 15.

¹⁰ »Der Mensch wurde geboren, um zu arbeiten, *ut operaretur*: im Werke Gottes werden alle arbeiten«, schreibt er beispielsweise am 19. März 1933 (*Persönliche Aufzeichnungen* – er nannte es *Apuntes íntimos* – Nr. 955). Weniger als ein Jahr später, am 20. Januar 1934, notiert er fast wörtlich dasselbe und verwendet die Formulierung erneut in den Statuten, die er für die erste rechtliche Approbation im Jahre 1941 verfaßte. Vgl. Fuenmayor, Amadeo – Gomez Iglesias, Valentín – Illanes, José Luis: *Die Prälatur Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas*. Ludgerus, Essen 1994, 28.

Selbstverständlich wurde dieser Ausdruck in die heute geltenden Statuten der Prälatur übernommen. Dort steht: »Der Herr hat den Menschen erschaffen, damit er arbeite (*ut operaretur*). Deshalb gehört das Gesetz der Arbeit zur allgemein menschlichen Kondition.« *Codex iuris particularis Operis Dei* 86 § 1. Ebd., 661.

Gott und wahrer Mensch, hat allen Menschen, seinen Brüdern, vorgelebt, was ihr Teil ist: die Arbeit.«¹¹ Mit Worten von Josefmaria Escrivá selbst kann man diese Auffassung bestätigen: »Seit 1928 sehe ich dies mit aller Klarheit: Gott will, daß wir Christen das ganze Leben des Herrn als Beispiel verstehen. Ich bin besonders seinem verborgenen Leben nachgegangen, seinem Leben der gewöhnlichen Arbeit unter den Menschen; der Herr will, daß viele Menschen den Weg gehen, den er selbst in den Jahren seines stillen, unscheinbaren Lebens ging.«¹²

Zuwendung zur Welt?

Einige sagen, die Zuwendung zur Welt Escrivás sei nicht ursprünglich, sondern eine Methode des Apostolates. Diese Behauptung läßt sich nicht halten. Escrivá schaute auf die ersten Christen und pflegte zu sagen: wir sind alter Wein ... wir kommen von unten ... es geht darum, die Welt *von innen her*¹³ zu heiligen, die Welt zusammen mit allen anderen gewöhnlichen Christen, unseren Gleichen¹⁴, mitzugestalten ... Ein Beispiel aus einem Brief von 1954 soll genügen, um dieses Mißverständnis auszuräumen: Das Opus Dei vereinigt Christen, die, »gerade weil sie in der Welt, oder besser: Teil dieser Welt, gewöhnliche Laien sind, aufgrund göttlicher Berufung die christliche Vollkommenheit anstreben. Unsere Berufung bewirkt gerade, daß unsere Weltlichkeit, unsere gewöhnliche Arbeit, unsere Stellung in der Welt unser einziger Weg der Heiligung und des Apostolates sind. Es ist nicht so, daß wir dieser weltlichen Beschäftigung nur deshalb nachgehen, um mit ihr eine apostolische Arbeit zu verbrämen; vielmehr ist diese Beschäftigung dieselbe, die wir auch hätten, wenn wir nicht zum Opus Dei gekommen wären; und sie ist diejenige, der wir nachgingen, wenn wir das Unglück gehabt hätten, unsere Berufung aufzugeben. – Wir sind, meine Kinder, Leute der Straße. Und wenn wir in den irdischen Dingen arbeiten, tun wir das, weil hier unser Platz ist, weil hier, wo unsere Berufung uns beläßt, der Ort ist, an dem wir Jesus Christus begegnen.«¹⁵

Es gibt eine Trias: Die Arbeit heiligen, sich dabei heiligen und andere durch die Arbeit heiligen. Sie wurde vom seligen Josefmaria in allen Varianten immer wieder

¹¹ Berglar, Peter: *Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá*. Adamas, Köln, 3. erw. Aufl. 1992, 8.

¹² Homilie 24. 12. 1963, in: *Christus begegnen*. Adamas, Köln, 3. Aufl. 1977, Nr. 20.

¹³ Es handelt sich um keine »Zuwendung zur Welt«, sondern es geht darum, die Welt von innen her zu entfalten. »Wir sind Werkzeuge Gottes, damit wir an der wahren *consecratio mundi* teilnehmen; oder, noch genauer, an der Heiligung der Welt *ab intra*, vom Innen der bürgerlichen Gesellschaft her.« Escrivá de Balaguer, Josefmaria: *Brief 14*. 2. 1950, Nr. 20, in: Illanes, J. L.: *La santificación del trabajo*, 97.

¹⁴ Hier wird »unseren Gleichen« betont. Sein Nachfolger in der Leitung des Opus Dei, Bischof Alvaro del Portillo drückt es mit den Satz aus: »Nichts trennt die Mitglieder des Opus Dei von den anderen Christen, nicht einmal ein Blatt Zigarettenpapier.« Brief 8. 12. 81, Nr. 5, in: Fuenmayor, Amadeo – Gómez-Iglesias, Valentín – Illanes, José Luis: *Die Prälatur Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas*, 633.

¹⁵ *Brief 19*. 3. 1954, in: Le Tourneau, Dominique: *Das Opus Dei*. Christiana, Stein am Rhein, 2. Aufl. 1988, 47f. Vgl. auch das Buch von Illanes, José Luis: *La santificación del trabajo*. Im diesen Buch wird die Lehre von Josefmaria Escrivá über die Arbeit ausführlich dargelegt. Vgl. ders.: *Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*. In: *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*. Eunsa, Pamplona, 2. Aufl. 1985, 65–107.

wiederholt. Eine reife und gelungene Formulierung finden wir in einer Homilie von 1960: »Uns muß also daran liegen, jede Gelegenheit, sei sie auch noch so alltäglich, wahrzunehmen: und indem wir sie heiligen, heiligen wir uns und heiligen wir jene Menschen, die mit uns die Sorgen des Alltags teilen. So werden wir in unserem Leben die milde, liebenswerte Last eines Miterlösers verspüren.«¹⁶

Papst Johannes Paul II. wandte sich am 19. August 1979 in Castel Gandolfo an einige Professoren und Studenten, die dem Opus Dei angehörten, und sagte: »Euer Werk hat zum Ziel, das Leben mitten in der Welt, am Arbeitsplatz, im Beruf zu heiligen. Es geht euch darum, das Evangelium in der Welt zu leben. Ihr lebt wirklich wie verschmolzen mir ihr, aber in der Absicht, durch eure persönliche Liebe zu Christus diese Welt zu verwandeln und zu erlösen. Wie großartig ist dieses euer Ideal! Es hat von Anfang an die Theologie des Laien, welche später die Kirche während des Konzils und nach dem Konzil geprägt hat, vorweggenommen.«¹⁷

Escrivá forderte für die Mitglieder des Werkes nicht irgendeine Beschäftigung, die mit dem Namen »Arbeit« getauft werden könnte, sondern ein *munus publicum*, eine offene und bekannte Berufstätigkeit¹⁸, solange einer imstande ist zu arbeiten.

Um der Schöpfung gerecht zu werden, muß der Mensch die innere Gesetzlichkeit der Dinge respektieren, sowohl die kosmischen – physikalischen, chemischen usw. – Gesetze als auch die biologischen, psychologischen usw. Gesetze der Lebewesen, jedes seiner Natur nach. Die Beobachtung solcher Gesetze ist notwendig, um die Welt zu verstehen und damit arbeiten zu können. Sie zu beachten und zu fördern, ist erforderlich, um richtig zu *arbeiten*, sie aber zu *manipulieren*, ist ein Mißbrauch der Schöpfung.¹⁹

In der letzten Zeit erheben sich, besonders im biologischen Bereich, viele Stimmen, die vor Mißbrauch warnen. Darf der Mensch alles tun, was er kann?, bekommt man häufig zu hören. Vermutlich kann es sich hier nur um eine rhetorische Frage handeln. Der Urmensch, der mit seiner »Spazierkeule« herumlief und einen Freund in seiner Höhle besuchte, durfte bereits nicht alles damit machen, wozu er Lust hatte

¹⁶ Homilie 11. 3. 1960, in: *Freunde Gottes*. Adamas, Köln, 2. Aufl. 1980, Nr. 9.

¹⁷ L'Osservatore Romano 20./21. 8. 1979.

¹⁸ Vgl. dazu Rodriguez, Pedro: *La economía de la salvación y la secularidad cristiana*. Scripta Theologica 9,1 (1977) 91. Hier muß darauf hingewiesen werden, daß die Arbeit im familiären Heim eine echte berufliche Arbeit ist. Escrivá nannte die Tätigkeit einer Familienmutter zu Hause beim Voranbringen ihrer Familie und bei der Widmung ihrer Kinder »eine wunderbare Arbeit«, die die Tätigkeit der Mutter Gottes auf Erden nachahmt. Dies bedeutet nicht, daß er das Bild der berufstätigen Frau in politischen und wirtschaftlichen Stellen geringschätzte, aber die Arbeit im Heim ist für ihn eine »wunderbare berufliche Tätigkeit«. Vgl. Interview mit der Zeitschrift Telva am 1. 2. 1968, in: *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*. Adamas, Köln, 3. Aufl. 1981, Nr. 87ff.

¹⁹ Das II. Vatikanische Konzil spricht über die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten: »Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. (...) Wird aber mit den Worten »Autonomie der zeitlichen Dinge« gemeint, daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts.« Konst. *Gaudium et spes*, 7. 12. 1965, Nr. 36. AAS 58 (1966) 1054.

und möglich für ihn war. Mit einem Wort, man muß in der richtigen *lega artis* arbeiten, und dies hat als erste Bedingung, gut zu arbeiten. Jede Arbeit hat ihr Ethos.

Richtungsgebende Auffassung

Wer in der Arbeit die Erfüllung seines Auftrags als Mensch sieht, aus seiner Arbeit einen Dienst an die anderen macht und seine Absicht läutert, der schreitet bereits in die richtige Richtung. Diese so verrichtete Arbeit trägt entscheidend zur Reifung der Persönlichkeit bei, und dieser Mensch hält sich offen für Gott. Es genügt, daß er ein übernatürliches Ziel im Beruf entdeckt, damit er die Arbeit heiligen kann. Dann muß er lernen, es tatsächlich zu tun: den Beruf in den lebendigen Strom des Übernatürlichen einzubeziehen.²⁰ Das soll nicht bedeuten, daß alle, die arbeiten, schon dadurch heilig sind. Wer nur auf Selbstbestätigung aus ist, aus Sucht nach Macht arbeitet oder wer die wirtschaftlichen Aspekte seines Berufes verabsolutiert, ist in seiner Reifung als Mensch gescheitert.²¹

Darüber hinaus kann die Arbeit als Schöpfungsauftrag und als Nachahmung der Arbeit Jesu Gott aufgeopfert werden²², und Gott darf man keine Puscherei anbieten: Das Opfer des Alten Testaments forderte schon ein fehlerloses Tier: »Ihr dürft kein Tier mit einem Gebrechen darbringen, denn ihr würdet damit keine Annahme finden« (Lev 22,19f.). Anstößig ist es, wenn Christen sich nicht an diese Regeln halten. Die menschlichen Tugenden finden hier ihren Platz. Man kann nichts auf Unordnung aufbauen. Schon in den dreißiger Jahre hatte Escrivá geschrieben: »Wenn Leute, die beruflich kein besonders großes Ansehen besitzen, sich bei religiösen Kundgebungen gar so sehr zur Spitze drängeln, ist es klar, daß ihr Lust verspürt, ihnen zuzuflüstern: ›Würde es Ihnen etwas ausmachen, ein bißchen weniger katholisch zu sein?‹«²³

Damit die Arbeit übernatürlich, das heißt geheiligt werden kann, muß sie von dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe getragen werden. 1948 schrieb Escrivá in einem Brief: »Wenn wir arbeiten, wie unser Geist es verlangt, dann üben wir die göttlichen Tugenden, die den Höhepunkt des christlichen Lebens bilden. Wir betätigen den Glauben durch unser beschauliches Leben, in diesem dauernden Dialog mit der Dreifaltigkeit, die im Innersten unserer Seele gegenwärtig ist. Wir üben die Hoffnung, wenn wir bei unserer Arbeit ausharren, *semper scientes quod labor vester non est inanis in Domino* (1 Kor 15,58), im Bewußtsein, daß eure Mühe vor Gott nicht

²⁰ Lege ein übernatürliches Motiv in deine alltägliche Berufsarbeit, und du hast deine Arbeit geheiligt. Escrivá de Balaguer, Josemaría: *Der Weg*. Adamas, Köln, 3. Aufl 1977, Nr. 359.

²¹ Vgl. II: Vatikanisches Konzil: Konst. *Gaudium et spes*, Nr. 35.

²² Vgl. Johannes Paul II.: *Enz. Laborem exercens*, 14. 9. 1981, Nr. 25–26; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 32. Bonn 1981.

²³ *Der Weg*, Nr. 371. In einer Betrachtung am 27. 10. 1963 verkündigte Escrivá: »Weiters wirst du dich anstrengen, damit du in deinem Leben einen menschlichen Sinn bewahrst. Wir dürfen diesen menschlichen Sinn nicht aufgeben. Wenn unser Leben aufhört, menschlich zu sein, wird Gott darauf nichts aufbauen. Wie sollte er auf dieser Unordnung etwas aufbauen?«

vergeblich ist. Wir leben die Liebe, indem wir uns bemühen, alle unsere Handlungen mit der Liebe Gottes zu durchdringen und großzügig unseren Brüdern, den Menschen, allen Seelen zu dienen.«²⁴

Lauterkeit der Absicht, Nachahmung des Arbeitslebens Jesu, den Alltag wahrnehmen, auf die kleinen Dinge achten²⁵, die nötige Erholung nicht vernachlässigen ... Das muß mit der Absicht gelebt werden, es zur Ehre Gottes zu tun. So wird die Arbeit geheiligt. »Und gerade die Heiligung der gewöhnlichen Arbeit ist für uns, die wir mitten in der Welt entschlossen den Umgang mit Gott suchen, die Achse echter Spiritualität.«²⁶

Herrschaft Christi

Am Fest Christi Verklärung des Jahres 1931 – damals wurde es in der Diözese Madrid am 7. August gefeiert – machte sich Josefmaria Escrivá Notizen über ein mystisches Erlebnis, das der Herr ihm gewährt hatte. Gott hatte ihn in einem neuen Licht die Stelle aus dem Johannesevangelium verstehen lassen: *Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*, wenn ich erhöht werde, werde ich alles an mich ziehen (Joh 12,32 Vg.). »Ich begriff«, schrieb er, »daß Gott hingeebene Männer und Frauen das Kreuz und die Botschaft Christi an die Spitze aller menschlichen Tätigkeiten stellen werden ... Und ich sah Christus siegen und alles an sich ziehen.«²⁷ Von da aus hat diese Stelle für den seligen Josefmaria immer eine besondere Bedeutung gehabt²⁸.

Das Streben nach einer *sozialen Herrschaft Christi* ist noch bei vielen Autoren der vergangenen Jahrhunderte zu entdecken. Solche Kategorien entsprechen einer *theologia gloriae* und streben nach Wiederherstellung verlorener Ideale einer herrschenden Christenheit. García Suarez erwähnt diese Sachlage in einem Artikel und fügt über Escrivá hinzu: »Wenn der Autor davon spricht, Christus an die Spitze aller menschlichen Tätigkeiten zu setzen, ist es leicht einzusehen, daß sein Gedanke weit

²⁴ Brief 15. 10. 1948, Nr. 24, in: Rodríguez, Pedro: *La economía de la salvación y la secularidad cristiana*. Scripta Theologica 9,1 (1977) Fußnote 272.

²⁵ Der Weg der kleinen Dingen ist für Escrivá wichtig: »Meine Kinder, ich wiederhole es noch einmal: wir würden unseren Weg verfehlt haben, wenn wir die *kleinen Dinge* geringschätzten. In dieser Welt ist alles Große ein Summe der kleinen Steinchen ... Und das ist keine fixe Idee und keine Manie: es ist Zärtlichkeit, keusche Liebe, ein übernatürliches Empfinden in jedem Augenblick, und es ist *die* Liebe. Seid immer treu in den kleinen Dingen – aus Liebe, mit einer aufrichtigen Absicht, ohne dabei auf Erden auch nur ein Lächeln, einen Blick des Dankes zu erwarten ... Brief, 24. 3. 1930, Nr. 18, in: Berglar, Peter: *Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá*, 90. Im *Weg* widmet Escrivá den kleinen Dingen ein ganzes Kapitel: vgl. *Der Weg*, Nr. 813 bis 830.

²⁶ Homilie 6. 2. 1960, in: *Freunde Gottes*, Nr. 61.

²⁷ *Im Feuer der Schmiede*. Adamas, Köln, 2. Aufl. 1989, Prolog.

²⁸ Der Professor für Dogmatik Pedro Rodríguez widmet dem Kommentar zu dieser Stelle des Johannesevangeliums einen Artikel, in dem er den Zusammenhang und die theologische Bedeutung dieses Ereignisses hervorhebt. Vgl. Rodríguez, Pedro: *Omnia traham ad meipsum. El sentido de Juan 12,32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer*. Romana 7,13 (1991) 331–352.

davon entfernt ist, dies wäre auf dem Weg einer *Christokratie* zu erreichen. Es bedeutet nicht, eine endgültige Herrschaft Christi über die weltliche Ordnung, d.h. seine endgültige Parusie schon jetzt vorzuziehen, sondern die österliche spirituelle Ausstrahlung seines Kreuzes wirksam werden zu lassen: es handelt sich um das Weizenkorn, das in die Erde versenkt wird und stirbt, damit daraus Leben hervorgeht (vgl. Joh 12,34). Nichts liegt ihm so fern wie die Nostalgie (oder die Utopie), ein christliches Regime der Welt aufzwingen zu wollen. Wir bewegen uns vielmehr im Bereich der *theologiae crucis*.²⁹

Daß es sich um die *Kreuzeswissenschaft* handelt, zeigt ein Punkt in *Der Kreuzweg* deutlich: »Wo immer ein Christ sich um ein redliches Leben bemüht, da soll er durch seine Liebe das Kreuz Christi aufrichten. Und dieser Christus am Kreuz wird alles an sich ziehen.«³⁰ Die Haltung des heiligen Paulus ist eindeutig: »Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn, rühmen, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt« (Gal 6,14).

Diese *Kreuzeswissenschaft* übersetzt sich in eine »Herrschaft des Dienens«: »Ihr sagt zu mir Meister und Herr, und ihr nennt mich mit Recht so; denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müßt auch ihr einander die Füße waschen. Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe« (Joh 13,13-15).

Für den seligen Josefmaria Escrivá soll das alles im persönlichen Leben eines jedes einzelnen, nämlich im eigenen Herzen, stattfinden. »Er ist König und will in unseren Herzen, den Herzen der Kinder Gottes, herrschen. Denken wir aber nicht an eine Herrschaft wie unter Menschen, so als wolle Christus uns beherrschen, noch sucht er sich einzudrängen, denn er *ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen!* (Mt 20,28)«³¹

Wenn Die-Herzen-beherrschen-wollen mit Zwang schon falsch ist, um so verkehrter wäre es, von einer politischen Herrschaft zu träumen: »Die Aufgabe der Christen auf Erden sehe ich nicht darin, eine politisch-religiöse Strömung zu bilden; das wäre eine Torheit, selbst wenn man sich dabei von dem lobenswerten Wunsch leiten ließe, alle menschlichen Tätigkeiten mit dem Geist Christi zu durchdringen. Es ist das Herz des Menschen, ganz gleich, um wen es sich handelt, in das man den Geist Christi hineintragen muß. (...) Der Christ lebt mit vollem Recht in der Welt, da er Mensch ist. Wenn er zuläßt, daß Christus in seinem Herzen wohnt, daß Christus darin herrscht, dann wird sein ganzes menschliches Tun von der erlösenden Wirksamkeit des Herrn geprägt sein.«³² Erst dann kann ein Christ die Welt von innen heraus heiligen und die innere Autonomie der irdischen Wirklichkeiten respektieren.³³

Er konnte sogar sein Mißtrauen vor Institutionen nicht verbergen, die den Namen Christi als Fassade benutzen und weder der Hierarchie der katholischen Kirche an-

²⁹ García Suarez: *Existencia secular cristiana*. Scripta Theologica 2,1 (1970) 145–164.

³⁰ Escrivá de Balaguer, Josemaría: *Der Kreuzweg*. Adamas, Köln 1982, Texte zu XI. St., Nr. 3.

³¹ Homilie 14. 4. 1960, in: *Christus begegnen*, Nr. 93.

³² Homilie 22. 11. 1970, in: *Christus begegnen*, Nr. 183.

³³ Vgl. Fußnote 19.

gehören noch unmittelbar dem Apostolat dienen³⁴. Um die richtige persönliche Haltung zu beschreiben, griff er gerne das Beispiel des Esels auf, eines jungen Esels, wie das Füllen, Thron Christi beim Einzug in Jerusalem: »Die Ohren steil wie Antennen, genügsam im Futter, hart in der Arbeit, entschieden und freudig im Trott. Christus hat sich aber einen Esel ausgesucht, um als König vor dem jubelnden Volk zu erscheinen. Denn Jesus weiß nichts anzufangen mit berechnender Schläue, mit der Grausamkeit eines kalten Herzens, mit augenfälliger, aber leerer Schönheit. Unser Herr schätzt die Freude eines jungen Herzens, den einfachen Schritt, eine Stimme ohne Falsch, klare Augen, ein Ohr, das sein liebevolles Wort sucht. So herrscht er in der Seele.«³⁵

Leitlinien

1993 fand in Rom ein Symposium statt, das sich mit der Lehre des seligen Josefmaria Escrivá befaßte. Zum Schluß dieses Symposiums schrieb der Prälat des Opus Dei, Bischof Alvaro del Portillo einen Kommentar, der die Haltung des Seligen der Welt gegenüber deutlich unterstrich. Es handelt sich um einen sehr qualifizierten Beitrag, denn Alvaro del Portillo war nicht nur sein Nachfolger, sondern auch derjenige, der dem Gründer jahrzehntelang zur Seite stand und ihn am besten kannte. Zuerst zitierte er einen Punkt aus *Die Spur des Säckmanns*:

»Du möchtest dir eine wirklich katholische, eine ›universale‹ Geisteshaltung aneignen. Ich schreibe dir hier einige ihrer Merkmale auf:

Weiter Horizont! Die unwandelbare, lebendige Wahrheit des katholischen Glaubens in ihrer Tiefe zu ergründen versuchen;

das gesunde und solide – nicht oberflächliche! – Streben danach, die fundamentalen Lehren der Tradition zu erneuern, etwa in der Philosophie und Geschichtsinterpretation;

ein waches Gespür für die zeitgenössischen Denkströmungen und wissenschaftlichen Tendenzen;

schließlich eine positive und offene Haltung gegenüber den zeitbedingten Strukturwandlungen in der Gesellschaft und auch gegenüber den veränderten und sich weiterhin verändernden Lebensformen.«³⁶

Zu diesem Punkt kommentierte del Portillo zusammengefaßt folgendes: Hier wird einerseits der Reichtum der katholischen Lehre angesprochen als lebendiger Bestand, über den wir immer verfügen, und andererseits eine wache und kreative Haltung gegenüber der diesseitigen Kultur, die unser moderne Welt prägt.

Beide Elemente stehen nicht in dialektischer Opposition, sondern in wechselseitiger Beziehung. Studium und Bildung sind die innere Vorbereitung, um eine persön-

³⁴ In einem Interview vom 16. 5. 1966 sagte er: »Der Geist des Werkes und seiner Mitglieder besteht darin, der Kirche und allen Menschen zu dienen – und nicht darin, sich der Kirche zu bedienen.« In: *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 47.

³⁵ Homilie am Christkönigsfest 22. 11. 1970, in: *Christus begegnen*, Nr. 181.

³⁶ Escrivá de Balaguer, Josemaría: *Die Spur des Säckmanns*. Adamas, Köln, 2. Aufl. 1989, Nr. 428; vgl. auch Nr. 293.

liche Syntonie zwischen beiden Polaritäten zu erreichen. Es ist Aufgabe des Christen, eine Synthese zu schaffen. Das ist nichts anderes als die Heiligung der Welt, als die Bestimmung, die Kraft des Evangeliums in der Welt wirksam werden zu lassen. Diese Synthese zwischen dem christlichen Geist und der intellektuellen und kulturellen Welt soll in der Person des Christen stattfinden. Del Portillo betont, daß es eine immerwährende Lehre des seligen Josefmaria war, daß die persönliche Heiligkeit unbedingt notwendig sei, um die Welt zu heiligen. Dies sei eine operative Kraft in seiner ganzen Bildungsarbeit gewesen.

Am Anfang ist von der »Wahrheit des katholischen Glaubens« die Rede. Das will auf die Sicherheit der Glaubenslehre und auf die Treue zur Kirche hinweisen. Es handelt sich nicht um ein statisches Glaubensgut, sondern um eine immer wieder neue und immerwährend lebendige Quelle. Orthodoxie ist nicht Sklerose, die nur fähig ist, eine statische spirituelle und intellektuelle Haltung hervorzurufen, die das christliche Leben verarmt. Deswegen wird das Festhalten an der katholischen Lehre als lebendige und dynamische Bedingung verstanden, die neue evangelisierende Kräfte, neue Vitalität in der Kirche, neue Gebiete der Ausbreitung des Reiches Christi hervorruft.

Deswegen warnt Escrivá vor der Oberflächlichkeit, aus der Originalität einen Selbstzweck zu machen. Es handelt sich darum, professionell zu arbeiten und zu reflektieren, mit der Absicht, an die Fülle moderner Denkinhalte zu kommen. Hätte der Christ diese Haltung nicht, dann wäre er unfähig, in den Dialog mit den Fortschritten des diesseitigen Denkens einzutreten, auf die der Christ sorgfältig achten soll.

Dies bedeutet nicht, alles ungeprüft zu übernehmen, aber es erfordert dem Fortschritt gegenüber eine offene, positive und fördernde Haltung. Wir sind deswegen weit weg von einer Position der Angst, des Mißtrauens oder der Verteidigung gegenüber dem, was neu ist, sagt del Portillo. Dies steht weit entfernt sowohl von der skeptischen Ablehnung gegenüber allem Neuen als auch von seiner oberflächlichen Annahme. Sehr bezeichnend ist die Erwähnung der Naturwissenschaften, deren entscheidende Rolle in der Prägung der Mentalität unserer Welt anerkannt wird.

In diesem Text beinhaltet die Liebe zur Welt unter anderem auch eine positive und offene Haltung gegenüber der Entwicklung der sozialen Strukturen und der Lebensgestaltung. Ohne Zweifel bedeutet der positive Blick, den der selige Josefmaria vor diesen Entwicklungen hat, keine Unkenntnis vieler antichristlicher Elemente, die häufig im Hintergrund liegen. Es handelt sich um die Konsequenzen seiner Liebe zur Welt und seiner Absicht, alles einzusetzen, um die Welt mit Gott wieder zu versöhnen. Diese Haltung vermeidet, eine utopische oder vergangene Weltordnung zu lieben, statt sich auf die Welt zu beschränken, in der man realistisch zu leben hat. Gerade hier ruft Gott den Christen, alle seine Fähigkeiten anzusetzen.³⁷

³⁷ Vgl. *Riflessioni di S.E.R. mons. Alvaro del Portillo, Gran Cancelliere dell'Ateneo Romano della Santa Croce*, 219–232. In: *Ateneo Romano della Santa Croce: Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josefmaria Escrivá (Roma, 12–14 ottobre 1993)*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994. Hier S. 229–232.

Menschliches Glück

Wenn man reflektiert, welche Implikationen es hat, daß Gute zu bejahen, sieht man sofort, daß das Gute naturgemäß Glück bringt, wenn man es erreicht hat. Trotz aller »asketischen« Anforderungen des Weges zur Heiligkeit muß man zugeben, daß die Welt zu bejahen soviel bedeutet wie das Gute der Welt zu genießen, weil das Gute Freude bringt – kein vollkommenes Glück, weil es sich nicht um das Gute schlechthin handelt. Wer nicht genießen kann, ist ungenießbar. Paulus hat keine Hemmung, den Heiden in Lystra zu verkünden: »Er (Gott) tat Gutes, gab euch vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten; mit Nahrung und mit Freude erfüllte er euer Herz« (Apg 14,17). Nur auf Verzicht und Härte zu zielen, ist weder menschlich noch katholisch. Dies darf nicht als Genußsucht verstanden werden, die eine Folge der inneren Leere ist. Wenn der Mensch innerlich reich ist, dann – und erst dann – weiß er zu genießen. Wichtiger als Genuß ist die Freude. Hier darf man nicht übersehen, daß Freude nicht Genuß ist, sondern eine innere Resonanz im Menschen, die sowohl mit Schmerz als auch mit Genuß vereinbar ist. Der Christ ist ein Verkünder der Freude – menschlicher *und* übernatürlicher Freude –, und er verkündet sie nicht mit Worten, sondern mit seinem eigenen Leben. Solch ein »Genießen« ist Bestandteil des Christseins in dieser Welt, auch wenn dem Christen das Salz des Kreuzes nie fehlen wird. Escrivá hat dies nicht so formuliert, aber er vertrat die Auffassung: Wir sollen auf dieser Erde glücklich wandern. Es ist der Wille Gottes, daß meine Kinder die ewige Glückseligkeit beim Glücklich-sein hier unten erreichen.³⁸

Christus ist der alleinige und endgültige Retter der Menschheit³⁹. Nur er bringt Erlösung und Unsterblichkeit⁴⁰. Und dies macht die Menschen glücklich. Mit Worten von Escrivá gesagt: »Bedenke, daß Gott deine Freude will: Wenn du im Rahmen deiner Möglichkeiten dein Bestes tust, dann wirst du glücklich, sehr glücklich sein, auch wenn dir das Kreuz niemals fehlen wird. Aber das Kreuz ist dann kein Schafott mehr, sondern der Herrscherthron Jesu Christi. Neben unserem Herrn steht Maria, seine Mutter, die auch unsere Mutter ist. Sie möge dir die Kraft erwirken, die du brauchst, um entschlossen den Schritten ihres Sohnes zu folgen.«⁴¹

Säkularität

Josefmaria Escrivá war sich bewußt, daß es viel Unkraut in der Welt gibt. »So viele Jahrhunderte schon leben die Menschen zusammen, und noch immer gibt es so

³⁸ Dieser Gedanke aus 1937, als Escrivá große Drangsal litt, wurde in *Feuer der Schmiede* Nr. 1005 aufgenommen: »Mit jedem Tag bin ich tiefer davon überzeugt: Die Glückseligkeit des Himmels ist für die, die es verstehen, bereits hier auf Erden wahrhaft glücklich zu leben.«

³⁹ Vgl. *Jesus Christus, Wort des Vaters* (Theologisch-Historische Kommission für das Heilige Jahr 2000, Hrsg.). Schnell & Steiner, 2. Aufl. 1997, 131ff.

⁴⁰ Klemens von Alexandria: *Protreptikos pros Hellenos* 11, 117, 3–4. PG 8, 238.

⁴¹ Homilie 3. 4. 1955, in: *Freunde Gottes*, Nr. 141. Vgl. dazu Nr. 129.

viel Haß, so viel Zerstörung, so viel Fanatismus in Augen, die nicht sehen, und in Herzen, die nicht lieben wollen.

Die Reichtümer der Erde verteilt unter einige wenige, die Bildungsgüter einem kleinen Kreis vorbehalten und draußen Hunger nach Brot und Wissen. Draußen menschliches Leben, das heilig ist, weil es von Gott kommt, und das behandelt wird wie eine Sache, wie Zahlen in einer Statistik. Ich verstehe und teile diese Ungeduld, eine Ungeduld, die mich drängt, auf Christus zu schauen, der uns ständig auffordert, jenes *neue Gebot* der Liebe zu verwirklichen.

Alle Situationen unseres Lebens bergen eine göttliche Botschaft in sich und fordern von uns eine Antwort der Liebe und Hingabe an die anderen.«⁴²

Seinem Geist war es fern, die Gefahren zu übersehen, die im Menschen, in der Gesellschaft oder Arbeit liegen, aber sein Geist war durch und durch säkular. Die Säkularität war Ausgangspunkt seiner Weltanschauung. Sein Modell war nicht ein verwässertes Christentum, sondern das radikale Christsein der ersten Christen, die nicht auf die Idee kamen, die Welt zu verlassen, obwohl ihre Welt heidnisch geprägt war. In einer Homilie über die Ehe sagte er: »Es gibt für die christlichen Eheleute wohl kein besseres Beispiel als das der Familien aus der apostolischen Zeit: den Hauptmann Cornelius (...), Aquila und Priszilla (...), Tabita (...). Und ebenso die Häuser so vieler Juden und Heiden, Griechen und Römer, in denen die Predigt der ersten Jünger des Herrn Frucht brachte.«⁴³

Viele Christen in unseren Weltkoordinaten werden erwidern: Unsere Seele ist doch durch die Taufe, kraft der Erlösung Jesu Christi, von der Sünde befreit, aber »die Welt ist gottlos«, wir heiligen uns »trotz der Welt«. Der konsequente Christ solle sich vor der Welt hüten. Wenn man sich fragt, woher solche Auffassung kommt, findet man, daß Millionen von Christen jahrhundertlang gesagt bekommen haben, verläßt die Welt, oder wenigstens: versucht, uns, die wir die Welt verlassen haben, nachzuahmen, soweit ihr könnt.

Da kam ein Franz von Sales, der sagte: »Wenn die Frömmigkeit nur wahr und aufrichtig ist, zerstört sie nichts, sondern vervollkommnet und vollendet alles. (...) Sie (die wahre Frömmigkeit) zerstört nicht nur keine Form von Beruf oder Tätigkeit, sondern macht sie sogar gefälliger und schöner.«⁴⁴ Von der inneren Einstellung hängt es ab, ob man das Böse überwindet oder kapituliert. Albino Luciani bemerkte kurz vor seiner Wahl zum Papst als Johannes Paul I.: »Auch der heilige Franz von Sales verfißt die Heiligkeit für alle, aber er lehrte wohl nur eine ›Spiritualität für Laien‹, während Escrivá eine ›laikale Spiritualität‹ will. So rät Franz von Sales den Laien fast immer dieselben Mittel an, welche die Ordensleute praktizieren, wenn auch entsprechend angepaßt. Escrivá ist radikaler: er spricht in einem guten Sinne geradezu von einer ›Materialisierung‹ der Heiligung. Für ihn ist es die materielle Arbeit selbst, die sich in Gebet und Heiligkeit umwandeln muß.«⁴⁵

⁴² Homilie 26. 3. 1967, in: *Christus begegnen*, Nr. 111. Vgl. auch Homilie 19. 3. 1966, ebd., Nr. 123 und Homilie 17. 6. 1966, ebd., Nr. 168.

⁴³ Homilie 25. 12. 1970, in: *Christus begegnen*, Nr. 30.

⁴⁴ François de Sales: *Introduction à la vie dévote*. Bd. 3, 1. 3. Annecy 1893, 19ff.; dt.: Lektionar zum Stundenbuch, 24. Januar, 2. Lesung, II/4, 285.

⁴⁵ Il Gazzettino, Venedig, 25. 7. 1978. Vgl. das Studium von José Luis Illanes über Franz von Sales, Negro und Garzón in: *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, 98 ff.

Der Glaube führt nicht zu Quietismus und unverantwortlichem Verhalten, wie einige, die den Lauf der Geschichte nicht lesen können, behauptet haben. Wir Menschen müssen mitwirken. Mit einem Bild von Escrivá: wir müssen unsere Hand erheben und die Hand ergreifen, die Gott uns reicht, um die Widerwärtigkeiten zu überwinden. Die Tugend der Tapferkeit ist eine Kardinaltugend, die eingesetzt werden sollte. Dabei kommt hier die Gabe der Stärke – eine Gabe des Heiligen Geistes – zur Hilfe.

Illanes bemerkt, das Wort *Welt* hat für Escrivá »eine wesentliche und normalerweise positive Bedeutung, während das Adjektiv *verweltlicht* im negativen Sinn benutzt wird (es drückt eine egoistische Haltung, Lauheit, Leichtfertigkeit, Mittelmäßigkeit, Oberflächlichkeit aus, aber auch ein sich ängstlich und ohne Vertrauen auf das Nächstliegende zu beschränken)«. ⁴⁶

Dementsprechend schrieb Escrivá 1940: »Alles – Personen, Dinge, Aufgaben – ist für uns Gelegenheit und Stoff für eine ununterbrochene Unterhaltung mit unserem Herrn: genauso wie andere Seelen, mit einer anderen Berufung, das Verlassen der Welt – der *comptemus mundi* – das Schweigen der Wüste oder die Klosterzelle zur Kontemplation hilft.« Und er fügte hinzu: »Die Welt kann und darf für uns nicht schweigen.« ⁴⁷ Die normale Umgebung, die Arbeitswelt, das familiäre Zuhause usw. sind die Bereiche, die den Christen eigen sind, und all diese Bereiche haben sie zu heiligen. »Unsere Berufung würde von denen gründlich mißverstanden, die dächten, unser übernatürliches Leben entfalte sich abseits der Arbeit; denn gerade die Arbeit ist für uns das spezifische Mittel der Heiligung. Unser kontemplatives inneres Leben, mitten auf der Straße, greift gerade die Arbeit eines jeden als seinen Nährstoff auf. (...) Die äußere Tätigkeit unterbricht nicht unser Gebet, so wie unser Herzschlag nicht unsere Aufmerksamkeit, die wir unserer jeweiligen Beschäftigung schenken, beeinträchtigt.« ⁴⁸

Persönliche Heiligkeit

Wir haben die Bosheit der Welt in ihrer sozialen Dimensionen erwähnt, aber wir müssen uns auch fragen: Wie kann der Christ den Verführungen der Welt in seiner Person widerstehen?

⁴⁶ Rodriguez, Pedro – Ocariz, Fernando – Illanes, José Luis: *Das Opus Dei in der Kirche*. Bonifatius, Paderborn 1997, 195f.

⁴⁷ Brief 11. 3. 1940, Nr. 15, in: *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, 102.

⁴⁸ Brief 15. 10. 1948, in: Byrne, Andrew: *Den Alltag heiligen (Über das Opus Dei)*. Informationsbüro des Opus Dei (Hrsg.), Köln 1984, 13. Deshalb sind alle Bereiche des Lebens Gegenstand des christlichen Tuns. In einer Homilie über die Ehe sagte er: »Die Eheleute sind dazu berufen, ihre Ehe und dadurch sich selbst zu heiligen; deshalb wäre es falsch, wenn sie ihr geistliches Leben abseits und am Rande ihres häuslichen Lebens führten. Das Familienleben, der eheliche Umgang, die Sorgen um die Kinder und ihre Erziehung, das Bemühen um den Unterhalt der Familie und ihre finanzielle Besserstellung, die gesellschaftlichen Kontakte zu anderen Menschen, dies alles – so menschlich und alltäglich – ist gerade das, was die christliche Eheleute zur Ebene des Übernatürlichen erheben sollen.« Homilie 25. 12. 1970, in: *Christus begegnen*, Nr. 23. Das II. Vatikanische Konzil verkündete: »Weder die häuslichen Sorgen noch die anderen Aufgaben, die das Leben in der Welt stellen, dürfen außerhalb des Bereiches ihres geistlichen Lebens stehen.« Dekret *Apostolicam actuositatem*, 18. 11. 1965, Nr. 4. AAS 58 (1966) 837ff.

Josefmaria Escrivá hat nicht nur verkündet, daß alle Christen zur Heiligkeit gerufen sind, er hat auch den Weg dorthin gezeigt. Sein Weg wurde von einigen als »strenge Askese« empfunden. Vielleicht kann man sich ohne Askese außerhalb der Welt heiligen – die Heiligen beweisen das Gegenteil: heroische Tugenden sind erforderlich, um seliggesprochen zu werden. Sicher kann man sich ohne sie in der Welt nicht heiligen. Um den Verlockungen der Welt zu widerstehen, um »gerecht« – im biblischen Sinne – zu sein, ist »Askese« unerlässlich.

Gebet (Beschaulichkeit), Opfer (Liebe zum Kreuz), sakramentales Leben, Dienstbereitschaft, Übung der Kardinaltugenden, Arbeit sind unerlässlich im Leben eines Christen, wenn er von der Liebe Gottes nicht abweichen will. Dies ermöglicht, daß der gewöhnliche Christ, der Laie sich heiligen und seine Aufgabe in der Kirche erfüllen kann.⁴⁹

Das 2. Vatikanische Konzil beschreibt die Funktion der gläubigen Laien in der Welt: »Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen.«⁵⁰

Häufig wurde diese Auffassung des Vatikanums in den sechziger Jahren wiederholt. Dazu erzählt François Gondrand eine Anekdote in seiner Biographie über Escrivá: In einem Gespräch mit einigen Bischöfen und Experten des Konzils wurde die Äußerung gemacht, daß die Christen berufen sind, die weltlichen Strukturen nach dem Willen des Schöpfers zu ordnen. Dabei sagte Escrivá: »Ja, aber zuerst müssen die Christen innerlich geordnet sein. Um dies zu erreichen, müssen sie eine kontemplative Seele haben ... Anderenfalls würden sie nichts umgestalten können; eher

⁴⁹ Yves Congar ist einer der Autoren, die sich mit der Theologie des Laikates vor dem II. Vatikanischen Konzil beschäftigt haben. In einer Studie von Ramiro Pellicero (*La teología del laicado en la obra de Yves Congar*. Universidad de Navarra, Pamplona 1996) unterscheidet dieser Autor vier Etappen in Congar. In der 1. Etappe (1953) betont Congar die Säkularität und die Präsenz der Laien in der Welt (vgl. *Jalons pour une théologie du Laicat*. Ed. du Cerf, Paris, 2. Aufl. 1954). In einer 4. Etappe (nach der Synode von 1987 und des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Christifideles laici* vom 30. 12. 1998) betont er stark die Säkularität wieder.

⁵⁰ Konst. *Lumen gentium*, 21. 11. 1964, Nr. 31. AAS 57 (1965) 5–71. Der Laie wurde noch im *Codex iuris canonici* von 1917 als Nicht-Kleriker definiert. *Lumen gentium* bedeutet deshalb einen riesigen Schritt im Verständnis der Laien. Es definiert: »Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.« Ebd. Danach ist nur der Christ ein Laie, denn Laie ist eine Form des Seins in der Kirche. Daher kommt es zur Frage der Säkularität. Für die Heiden existiert eine solche Frage nicht. Diese Thematik entsteht erst, wenn der Mensch eine Zielsetzung zum ewigen Leben hat und sich um diese Welt kümmern muß.

würden sie selbst umgestaltet. Statt die Welt zu verchristlichen, würden sie verweltlicht.«⁵¹

Eine Synthese zwischen Welt und Heiligkeit ist auf einer bloß natürlichen Ebene nicht möglich. Es bleibt eine dualistische Spannung: hier Welt, da Gott. Die Synthese ist nur auf einer übernatürlichen Ebene möglich. Sie ist wie die Spitze eines Berges. *Sie findet in der Person statt*, wenn sie alles Irdische auf eine übernatürliche Ebene in reifer und persönlicher Verantwortung erhöht. Um die Welt zu heiligen und sich in der Welt zu heiligen, ist eine gewisse Höhe des Gebetslebens erforderlich.

Gott hat dieses unser Leben leben wollen in der Menschwerdung des Wortes. Jesus Christus hat vorgelebt, wie das irdische Leben auf göttliche Weise gelebt werden kann, und hat die Welt erlöst. Christus hat uns befreit und die zerstörte Harmonie wiederhergestellt.

Wie soll man einerseits die Welt bejahen, und andererseits das Böse in der Welt überwinden? Worin liegt der Schlüssel, um fähig zu werden, die Arbeit zu heiligen, sich bei der Arbeit zu heiligen, andere durch die Arbeit zu heiligen? Ohne Zweifel liegt der Schlüssel in der Beschaulichkeit.

Papst Gregor der Große ermuntert den Christen bereits im VI. Jahrhundert: »Die Beschauungsgnade ist keine Gabe, die nur den Großen zuteil, den Kleinen aber vorenthalten wurde: oft wird sie den einen wie den anderen geschenkt. Jene, die sich von der Welt zurückgezogen haben, werden öfter mit ihr begnadigt; indessen kommt es zuweilen vor, daß Eheleute sie empfangen. Kein Amt ist für treue Seelen mit der Beschauungsgnade unvereinbar; jeder wahrhaft innerliche Mensch kann mit ihrem Lichte begnadigt werden, und niemand vermag sich ihrer als eines außerordentlichen Vorrechtes zu rühmen.« Aber Papst Gregor sagte auch deutlich, daß diese Gnade niemals zuteil wird, »wenn wir uns nicht mit größter Sorgfalt der Betrachtung, der täglichen geistlichen Lesung und dem Gebete hingeben und wenn wir uns nicht in die uns zugänglichen Wahrheiten vertiefen«⁵². »Für die Menschen ist es unmöglich, aber für Gott ist alles möglich« (Mt 19,26; vgl. Lk 1,37; Gen 18,14; Job 42,2), bzw. Jesus sagte: »Alles kann, wer glaubt« (Mk 9,23; vgl. Joh 3,15).

Das Streben nach Heiligkeit ist heute genauso notwendig wie in jeder anderen Epoche. Papst Johannes Paul II. betonte es zur Vorbereitung auf das Jahr 2000: »Damit dieses Zeugnis wirksam ist, muß in jedem Gläubigen eine *echte Sehnsucht nach Heiligkeit* geweckt werden, ein starkes Verlangen nach Umkehr und persönlicher Er-

⁵¹ *Au pas de Dieu. Josemaría Escrivá de Balaguer fondateur de l'Opus Dei*. France-Empire, Paris 1991, 283. Bereits 1948 hatte Escrivá geschrieben: »Wir werden die Arbeit heiligen, wenn wir heilig sind, wenn wir uns wirklich bemühen, es zu werden.« Brief 15. 10. 1948, Nr. 20, in: *Santità e mondo*, 186. Die 2. Lesung im Stundengebet vom 26. 6., Gedenktag des seligen Josefmaria, enthält folgenden Text: »Um den Seelen den wahren Frieden zu bringen, um die Welt umzugestalten, um in der Welt und durch die Welt Gott, unseren Herrn, zu suchen, ist unbedingt die persönliche Heiligkeit notwendig« (genommen aus einer Homilie vom 26. 11. 1967, in: *Freunde Gottes*, Nr. 294).

⁵² In *Ezech.* lib. II, hom. V, n. 19 (PL 76, 996) und *In I Reg.* c. 11, n. 8 (PL 79, 17ff.); dt. in: Garrigou-Lagrange, Reginald: *Mystik und christliche Vollendung*. Literar. Institut Haas & Grabherr, Augsburg 1927, 352f.

neuerung in einem Klima immer intensiveren Betens und solidarischer Annahme des Nächsten.«⁵³

Heiligkeit bedeutet, Christus anzuziehen, das Leben Christi in sich zu tragen. Christus wirkte in uns durch seine Menschheit und wirkt weiter, besonders auf sakramentale Weise⁵⁴.

Vielleicht weil der selige Josefmaria Escrivá ein Meister darin war, das Geistige zu »materialisieren«, hatte er neben dem ständigen Gebet im Alltag eine Vorliebe für die Sakramente: schon als junger Priester bemühte er sich, daß die Kinder so bald wie möglich getauft wurden, die Erwachsenen gefirmt wurden, wenn sie es versäumt hatten, die Kranken die Krankensalbung zeitlich genug bekamen, die Gläubigen häufig beichteten und sie sogar täglich die Eucharistie empfangen. Seine pastorale Sorge und seine Sakramentenpastoral fanden ihre Mitte im Opfer des Altars, als Wurzel und Höhepunkt des gesamten christlichen Lebens. Seine Pionierlehre über die *Berufung zur Heiligkeit für alle* stützte sich auf die Taufe. Auf diesem Fundament fußt die Gotteskindschaft, deren Bedeutung der Gründer des Opus Dei entscheidend mit herausgearbeitet hat. Beim Lesen der Klassiker der Meditation der spanischen oder niederländischen Meister 15. bis 17. Jahrhunderts findet man ständige Aufforderungen zur persönlichen Läuterung, Fortschritt in den Tugenden und in der Beschauung, aber man findet kaum die Betonung der Sakramente, nicht so wie sie bei Escrivá charakteristisch ist.

Den anderen Unterschied zu den Klassikern haben wir bereits erwähnt: Nicht die Welt verlassen, denn die weltlichen Tätigkeiten sind Weg zu Gott. Die alte Antithese: beschauliches Leben – tätiges Leben »wird von Escrivá ganz einfach und unbefangen umgestülpt, indem er die Weltchristen ermutigt, den Geist der Maria in die Arbeit der Martha hineinzutragen. Unverkürzte und unverdünnte Beschaulichkeit darf und soll also den Einsatz von Laien und Weltpriestern beseelen und beflügeln.«⁵⁵

Dafür hat Escrivá den Begriff »Einheit des Lebens« geprägt, der immer wieder seit Februar 1931 in seinen Schriften zu finden ist⁵⁶. Ein Beispiel aus dem Jahr 1940: »Den Willen Gottes bei der Arbeit erfüllen, Gott bei der Arbeit schauen, aus Liebe zu Gott und zum Nächsten arbeiten, die Arbeit in ein Mittel des Apostolates verwan-

⁵³ Johannes Paul II.: Ap. Schr. *Tertio millennio adveniente*, 10. 11. 1994, Nr. 42. AAS 87 (1995) 5–41; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 119, 36. »Nach dem Jubiläum beginnt wieder der ordentliche Weg, doch der Hinweis auf die Heiligkeit bleibt mehr denn je ein dringendes Desiderat der Pastoral. (...) Es ist jetzt an der Zeit, allen mit Überzeugungskraft diesen, hohen Maßstab« des gewöhnlichen christlichen Lebens neu vor Augen zu stellen. Das ganze Leben der kirchlichen Gemeinschaft und der christlichen Familien muß in diese Richtung führen.« Ap. Schr. *Novo millennio ineunte*, 6. 1. 2001: »Die Heiligkeit« Nr. 30; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 150, 29–30.

⁵⁴ Die hauptsächliche Wirkursache der Gnade ist Gott selbst, zu dem die Menschheit Christi sich wie ein mit ihm verbundenes Werkzeug und das Sakrament wie ein getrenntes Werkzeug verhält. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* III, 62, 5.

⁵⁵ Torelló, Johannes B.: *Spiritualität im Alltag*, in: Becker – van Kaick – Scheffczyk – Torelló: *Heiligung der Arbeit*. Wort und Werk, Nettetal 1984, 99.

⁵⁶ Siehe: Fuenmayor, Amadeo – Gómez-Iglesias, Valentin – Illanes, José Luis: *Die Prälatur Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas*, 31. Vgl. dort eine Beschreibung der Einheit des Lebens.

deln, dem Menschlichen göttlichen Wert geben: das ist die einfache und kraftvolle Lebenseinheit, die wir besitzen und lehren müssen.«⁵⁷

Ocariz bemerkt: »Bei Paulus lesen wir: »Jeder soll in seinem Stand (*Berufung* heißt es im griechischen Original) bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat« (1 Kor 7,20). Das bedeutet, daß die christliche Berufung – in sich betrachtet und abgesehen von einigen ihrer besonderen Ausformungen – nicht verlangt, daß man die eigene Stelle in der Welt verändert. Im Gegenteil, sofern diese Berufung gerade verlangt, daß jeder in seiner Stelle *bleibt*, ist sie ein Beleg dafür, welchen Wert das gewöhnliche Leben mitten in der Welt als Ort und Mittel für die Heiligkeit besitzt, das heißt, wie sehr sie dazu geeignet ist, das Ziel der Berufung zu erreichen, nämlich die Heiligkeit.«⁵⁸

Eine Aufgabe für heute

Escrivá wußte, daß die Säkularität, Weltlichkeit oder Welthaftigkeit nicht von allen verstanden wurde. Bereits in den dreißiger Jahren schrieb er in einer Notiz nach einem Besuch beim Generalvikar von Madrid: »Man sieht, daß er trotz aller Liebe zu uns das Werk nicht begriffen hat.« Und einige Wochen später: »Er begreift es nicht, er begreift es nicht.«⁵⁹ Er stellte nach vielen Jahren fest: »Unsere Art zu handeln schockiert. Das ist mir klar. Sie verstehen das nicht. Sie fragen, wie ihr die Heiligkeit mitten in der Welt, an allen Schnittpunkten des Leben suchen könnt. Sie stellen sich vor, daß man die Heiligkeit nur in der Stille eines Klosters, in der Ruhe eines Winkels einer Kirche, in der Sammlung eines Konvents oder in der Einsamkeit einer Klausur sucht.«⁶⁰ Vielleicht mit einer Prise Ironie nimmt er diesen Gedanken 1952 wieder auf: »Einer Mentalität, die daran gewöhnt ist, Heiligkeit, Apostolat und Ordensleben unmittelbar in eins zu setzen, fällt es schwer zu verstehen, was auf der Hand liegt. Wenn ein Berufstätiger inneres Leben hat und den Drang zu apostolischem Wirken spürt, sagen sie, er sei ein Mönch; über eine Mutter mit vielen Kindern, die froh ist, Opfer bringt, arbeitet und apostolisch ist, würden sie wohl sagen, sie sei eine Nonne. (...) Diese Verwirrtheit müssen wir geduldig und in treuer Ausdauer überwinden. Das Lebenszeugnis so vieler Töchter und Söhne von mir und das beständige Predigen des Geistes, den wir vom Herrn erhalten haben, werden Klar-

⁵⁷ Brief 11. 3. 40, Nr. 14, in: Rodriguez, Pedro: *La economía de la salvación y la secularidad cristiana*. Scripta Theologica 9,1 (1977) 117–118. Diese Einheit des Lebens zu erreichen, ist für den Christen eine Aufgabe. Das 2. Vatikanum hat diese Idee in seine Lehre aufgenommen: »Der einzelne Mensch muß, in diesen Streit hineingezogen, beständig kämpfen um seine Entscheidung für das Gute, und nur mit großer Anstrengung kann er in sich mit Gottes Gnadenhilfe seine eigene innere Einheit erreichen. Konst. *Gaudium et spes*, Nr. 37. Vgl. dazu Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, 30. 12. 1988, Nr. 59; dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 87. Bonn 1989.

⁵⁸ Rodriguez, Pedro – Ocariz, Fernando – Illanes, José Luis: *Das Opus Dei in der Kirche*, 124f.

⁵⁹ Siehe: Fuenmayor, Amadeo – Gómez-Iglesias, Valentin – Illanes, José Luis: *Die Prälatur Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas*, 73.

⁶⁰ Brief 29. 12. 1947/14. 2. 1966, Nr. 106. Ebd., 242, Fußnote 68.

heit schaffen. Der Augenblick wird kommen, in dem alle das, was wir seit so vielen Jahren versuchen zu leben und zu predigen, für die natürlichste Sache der Welt halten.«⁶¹

Solche Auffassungen zu überwinden, ist die Aufgabe der Neuen Weltlichkeit. Die Gesellschaft hat sich seit der Aufklärung und der industriellen Revolution wesentlich von Gott entfernt. Auch diejenigen, die Gott lieben, tragen diese Spaltung in sich. Escrivá predigte einen *christlichen Materialismus*, der dem historischen Materialismus radikal entgegengesetzt ist. In einer Homilie vom 8. 10. 1967 formulierte er treffend: Nach einigen Vorstellungen »wird das Gotteshaus zum einzig wahren Standort des christlichen Lebens. Christsein bedeutet dann, zur Kirche zu gehen, an sakralen Zeremonien teilzunehmen und sich in einer *kirchlich* geprägten Umgebung abzukapseln, in einer isolierten Welt, die sich als Vorhalle des Himmels darstellt, während die gewöhnliche Welt draußen ihre eigenen Wege geht. Die Lehre des Christentums und das Leben der Gnade würden so den mühsamen Gang der menschlichen Geschichte kaum streifen, ihm jedoch niemals wirklich begegnen. (...) Wir wollen dieser verfälschten Form des Christentums ein klares *Nein* entgegensetzen. (...) Es gibt keinen anderen Weg. Entweder lernen wir, den Herrn in unserem alltäglichen Leben zu entdecken, oder wir werden ihn niemals finden. Es tut unserer Zeit not, der Materie und den ganz gewöhnlich erscheinenden Situationen ihren edlen, ursprünglichen Sinn zurückzugeben, sie in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen und sie dadurch, daß sie zum Mittel und zur Gelegenheit unserer ständigen Begegnung mit Jesus Christus werden, zu vergeistigen.«⁶²

Gott hat die Menschen wunderbar geschaffen und sie noch wunderbarer erneuert, singt die Kirche in der weihnachtlichen Liturgie⁶³. Es geht darum, an dieser Erneuerung mitzuarbeiten mit allen Konsequenzen, auch für die Welt.

Erlöste Freiheit

In den sechziger Jahren habe ich Prälat Escrivá unzählige Male über die Freiheit sprechen gehört. Er trennte niemals den Begriff »Freiheit« vom Begriff »Verantwortung«. Er liebte die Freiheit und verteidigte sie, aber er duldete weder Liederlichkeit

⁶¹ Brief 12. 12. 1952, Nr. 16. Ebd. Wohl bemerkt, respektierte und liebte Escrivá die Berufung zum *contemptus mundi* der Ordensstand. Trotzdem fügte er hinzu: »Aus diesem Verlassen der Welt aber das Wesen oder die Vollendung des Christentums machen zu wollen, ist einfach eine Ungeheuerlichkeit.« Interview in L'Osservatore della Domenica, Mai 1968, in: *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 66.

⁶² *Die Welt leidenschaftlich lieben*, in: *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 113f. Escrivá fügte deutlich hinzu: »Dort, unter euren Mitmenschen, in euren Mühen, eurer Arbeit und eurer Liebe, dort ist der eigentliche Ort eurer tagtäglichen Begegnung mit Christus. Dort, inmitten der durch und durch materiellen, irdischen Dinge müssen wir uns bemühen, heilig zu werden, indem wir Gott und allen Menschen dienen.« Ebd.

⁶³ »Allmächtiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt. Laß uns teilhaben an der Gottheit deines Sohnes, der unsere Menschennatur angenommen hat. Deutsches Meßbuch I, Weihnachten, Tagesgebet der Messe am Tag.

noch Verantwortungslosigkeit⁶⁴. Er lebte im Bewußtsein der Freiheit der Kinder Gottes, die Christus am Kreuz für uns gewonnen hat (vgl. Gal 5,1 und 2,4; Röm 8,21).

An erster Stelle bezog er die Freiheit auf die persönliche Beziehung zu Gott. Um Gott zu lieben, ist Freiheit nötig; die Hingabe des Menschen an Gott ist ein Zeichen der persönlichen Freiheit. »Wo der Geist Christi ist, dort herrscht Freiheit« (2 Kor 1,7).

Der Heilige ist der freieste Mensch auf Erden. Johannes B. Torelló hat dies in seiner gewaltigen Sprache formuliert: »Der Heilige ›re-agiert‹ nie. Er lebt in der Liebe und daher in der kontemplativen Aktion oder – anders gesagt – in der aktiven Kontemplation, die ihn mit Christus vereint, der den Schuldschein gelöscht und an jenes Kreuz geheftet hat, an dem er selbst starb und triumphierte (vgl. Kol 2,14).

Obwohl er Parteilichkeit aus dem Weg geht, ist der Heilige nie ein Akrobat, der sich, gestärkt durch ein bißchen Kontemplation und ein bißchen der Aktion zugehend, dann und wann zu einem Salto mortale entschließt ... mit dem Sicherheitsnetz der Tradition unter den Füßen.

Der Heilige lacht über unsere barocken Diskussionen um Konservativismus und Progressismus, weil die Liebe, die in ihm brennt, ihn zugleich belebt und verzehrt, Freiheit und Sklaverei, Sehnsucht und Besitz ist, Geist, der sich im Buchstaben ausdrückt, Alpha und Omega, Anfang und Ende. Sie ist Gott selbst: denn Gott ist die Liebe (1 Joh 4,8). (...) Er (der Heilige) lebt ganz ungezwungen *innerhalb* des Gesetzes und niemals *unter* dem Gesetz wie der Knecht.«⁶⁵

Escrivá verteidigte die Freiheit jedes einzelnen nicht nur in der Politik, Wirtschaft usw., sondern auch in der Kirche: Recht auf eigene Spiritualität, Recht auf Meinungsverschiedenheit, wo Inhalte des Glaubens nicht verschwommen werden, Recht auf Mündigkeit und Selbständigkeit der Laien⁶⁶ usw. Auch die Freiheit im Apostolat

⁶⁴ In einer Homilie am 22. 11. 1970 sagte der Gründer des Opus Dei: »Ihr könnt bestätigen, daß ich mein Leben lang die persönliche Freiheit und die persönliche Verantwortung gepredigt habe. Ich habe sie überall gesucht und suche sie immer noch, wie Diogenes den Menschen suchte. Ich liebe sie jeden Tag mehr, ich liebe sie über alles; sie ist ein Schatz, unschätzbar groß.« In: *Christus begegnen*, Nr. 184.

⁶⁵ *La espiritualità dei laici*. Studi Cattolici 45 (XII – 1964) 17–26; dt.: *Die Welt erneuern (Zur Spiritualität der Laien)*. Adamas, Köln 1974, 10 und 12–14.

⁶⁶ Als Beispiel soll gelten: »Der innerste Kern der spezifischen Spiritualität des Opus Dei ist die Heiligung der alltäglichen Arbeit. Das Vorurteil, die gewöhnlichen Gläubigen könnten sich nur darauf beschränken, dem Klerus in kirchlichen Aufgaben zu helfen, sollte verschwinden. Es ist daran zu erinnern, daß die Menschen frei sind und sich frei fühlen müssen, um ihr übernatürliches Ziel zu erreichen – mit jener Freiheit, die Christus uns erworben hat.« Interview mit Le Figaro am 16. 5. 1966, in: *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 34. Escrivá lehnte die Mitarbeit der Laien im kirchlichen Dienst nicht ab, aber er sah es nicht als normale Tätigkeit der normalen Gläubigen: »Damit möchte ich keinesfalls den Wert der Arbeit herabmindern, die die Frau im Leben kirchlicher Organisationen zu leisten vermag; ich halte ihre Mitwirkung im Gegenteil für unentbehrlich. (...) Ich möchte darauf hinweisen, daß der gewöhnliche Christ, Mann oder Frau, seine spezifische Aufgabe – auch diejenige, die ihm innerhalb des ekklesialen Ordnungsgefüges zukommt – nur dann zu erfüllen vermag, wenn er sich nicht *klerikalisiert*, sondern wirklich säkular, weltlich bleibt und als gewöhnlicher Mensch mitten in der Welt lebt und an allen Interessen seiner Mitmenschen Anteil nimmt. (...) Ich möchte hier nur darauf aufmerksam machen, daß es Leute gibt, die sich darum bemühen, diesen Auftrag des Laien zu beschneiden; und eine derartige Einschränkung ist durch nichts gerechtfertigt.« Interview mit der Frauenzeitschrift Telva, 1. 2. 1968, in: ebd., Nr. 112.

sollte nicht fehlen, da Christus mit ihr rechnet. Einmal zeigte ein Bekannter ihm eine Weltkarte und sagte: »Sehen Sie ... Hier zeigt sich das Scheitern Christi. Seit Jahrhunderten versucht man, seine Lehre den Herzen der Menschen einzupflanzen, und das ist das Ergebnis: es gibt keine Christen.« Escrivá erwiderte: »Doch Christus ist nicht gescheitert: Sein Wort und sein Leben befruchten ständig die Welt. (...) Gott hat gewollt, daß wir seine Mitarbeiter sind an diesem Werk, das er in der Welt verwirklicht, er wollte *das Risiko unserer Freiheit* eingehen.«⁶⁷

Da Gott unsere Freiheit will, lehnte Escrivá jede Gewalt ab. Sehr schön ist ein Text von 1954: »Niemals Gewalt. Ich verstehe sie nicht, und sie scheint mir geeignet weder zu überzeugen noch zu siegen. Ein Mensch, der glaubt, weiß sich immer als Sieger. Gegen den Irrtum geht man mit Gebet vor, mit der Gnade Gottes, mit kühlem Kopf, indem man die Sache studiert und auch andere dazu anhält, in Liebe. Sollte deshalb jemand versuchen, den Irrenden zu mißhandeln, so könnt ihr sicher sein, daß ich mich innerlich gedrängt fühlen würde, an seine Seite zu rücken, um aus Liebe zu Gott sein Los zu teilen.«⁶⁸

Er wußte, daß diese Liebe zur Freiheit nicht von allen verstanden wurde. Deshalb mußte er in einem Interview am 15. 4. 1967 erklären: »Jeder halb Unterrichtete weiß, (...) daß wir nicht die gleiche Meinung und den gleichen Standpunkt haben, weil wir in allen zeitlichen Belangen und in allen nicht vom kirchlichen Lehramt entschiedenen theologischen Fragen den größtmöglichen Pluralismus bejahen. (...) Ich liebe die Freiheit und bin sehr dafür, daß jeder seinen eigenen Weg geht.«⁶⁹

Er lehnte eine Gleichschaltung der Gläubigen, zum Beispiel im politischen oder apostolischen Bereich, ab⁷⁰, aber er forderte von jedem einzelnen Getauften, daß er sich in allen Bereichen seines Lebens seinem Christsein entsprechend verhält: »Hast du schon einmal darüber nachgedacht, wie absurd es ist, daß man aufhört, katholisch zu sein, wenn man in der Universität, in der Berufsorganisation, bei einer wissenschaftlichen Tagung, im Parlament auftritt wie jemand, der seinen Hut an der Garderobe abgibt?«⁷¹

Aber niemand darf sich der Kirche für seine eigenen Zwecke bedienen. Seine Sprache wurde hier sehr deutlich. In der bereits erwähnten Homilie vor mehr als 20.000 Menschen auf dem Campus der Universität von Navarra betonte er: »Einem Christen wird es jedoch niemals einfallen zu glauben oder gar zu sagen, daß er sich vom Gotteshaus zur Welt herabläßt, um dort die Kirche zu repräsentieren, oder daß seine Ansichten die einzig *katholischen Lösungen* für die entsprechenden Probleme darstellen. So etwas darf nicht sein! Das wäre Klerikalismus, *offizieller Katholizismus*, oder wie ihr es sonst nennen wollt. In jedem Fall würde so der wahren Natur der

⁶⁷ Homilie 26. 3. 1967, in: *Christus begegnen*, Nr. 113.

⁶⁸ Brief 31. 5. 1954, in: Byrne, Andrew: *Den Alltag heiligen (Über das Opus Dei)*, 13f. Vgl. a. Brief 24. 3. 1930, ebd., 9f. und *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 34.

⁶⁹ Interview mit Time (New York), in: *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 30; vgl. auch Nr. 28 und Interview mit Le Figaro, ebd., Nr. 44.

⁷⁰ Vgl. *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 59.

⁷¹ *Der Weg*, Nr. 353.

Dinge Gewalt angetan. Eure Aufgabe ist es, überall eine echte *Laienmentalität* zu verbreiten, aus der sich drei Schlußfolgerungen ergeben:

- man muß anständig genug sein, um die eigene Verantwortung auf sich zu nehmen;
- man muß christlich genug sein, um auch jene Brüder im Glauben zu respektieren, die in Fragen, die der freien Meinung überlassen sind, andere Ansichten vertreten als man selbst;
- und man muß katholisch genug sein, um sich der Kirche nicht für eigene Zwecke zu bedienen und sie nicht in rein menschliche Gruppeninteressen hineinzuziehen.⁷²

Escrivá mischte sich nicht in Schulkontroversen über die Freiheit ein. Seine Haltung entsprach jener der spanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts, die keine Traktate über die Freiheit schrieben, aber doch ihre existentielle Erfahrung übermittelten, sich völlig frei nach Gott zu richten und in Gott zu leben⁷³. In diesem Sinne ist Freiheit vor allem Fähigkeit, nicht von der eigenen Willkür abzuhängen, sondern fähig zu sein, für Gott und in Gott zu leben. Melquíades Andrés macht darauf aufmerksam, daß die franziskanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts ihre Spiritualität auf Geist, Liebe und Freiheit aufbauten: Der Geist verinnerlicht die Freiheit und fördert sie, sie für die Liebe zu Gott einzusetzen⁷⁴.

Der Geist packt den ganzen Menschen und versetzt ihn in den Kreislauf der Liebe Gottes. Paulus schreibt: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5). Diese Verbindung mit Gott verwandelt den Menschen total. Guardini erwähnte dies, als er schrieb: »Glauben ist (...) eine Umformung, worin die Augen neu geschaffen, die Gedanken anders gerichtet, die Maßstäbe selbst umgemessen werden. (...) Dieses nicht nur zu hören oder im Wissen zu haben, sondern ins innere Leben zu nehmen – muß das nicht alles verändern? Nicht bloß hier Mut geben oder dort eine Überheblichkeit dämpfen, sondern allem, dem Ganzen, dem Zusammenhang des Daseins einen neuen Charakter geben? Die Haltung, die Gesinnung, die Weise, dazusein, welche aus dieser ins Leben dringenden Überzeugung entsteht – das ist Glaube.«⁷⁵

Der Glaube bedeutet eine neue Denkweise, aber die Geheimwaffe ist die Liebe. Sie sprengt die Ketten des Menschen, der durch Ungehorsam gegen Gott und durch Stolz dem Nächsten gegenüber in sich selbst gekrümmt ist. Jesus in Liebe zu folgen, ist die Freiheit, weil er uns befreit hat. »Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (Gal 5,1). Dadurch wird die Freiheit nicht nur eine Voraussetzung und ein Recht, sondern auch eine Pflicht, nämlich die Pflicht, sich aus den inneren Ketten der Selbstsucht und Neigung zur Sünde befreien zu lassen. »Da sagte Jesus zu den Juden, die an ihn glaubten: Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8,31f.).

⁷² *Die Welt leidenschaftlich lieben* 8. 10. 1967, in: *Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer*, Nr. 117.

⁷³ Im 16. Jahrhundert fanden die Hauptkontroversen zwischen Freiheit und Gnade statt, bei denen sowohl die Anhänger von Molina als auch von Bañez erfolglos und erschöpft aufhören mußten.

⁷⁴ *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. BAC, Madrid 1994, 60.

⁷⁵ *Der Herr*. Werkbund, Würzburg 1940, 366ff.

Ausklang

Viele Jahrhunderte haben die Christen fast vergessen, daß die von Gott geschaffene Welt gut ist: »Gott hat das alles zu seiner Zeit auf vollkommene Weise getan« (Koh 3,11).⁷⁶ Die Flucht aus der Welt war für die meisten unserer Vorfahren die »richtige Haltung«. Dagegen hat das 2. Vatikanische Konzil ein positives Verhältnis der Kirche zur Welt von heute zum Ausdruck gebracht. Trotzdem sind viele in den alten einseitigen Auffassungen steckengeblieben. Es ist leichter, sich für alles oder nichts zu entscheiden, als die Anstrengung auf sich zu nehmen, das herauszufinden, was dem reichen Inhalt der Wahrheit entspricht. Natürlich sind Schattierungen und Akzente angebracht, aber sie dürfen den Rahmen der Wahrheit nicht verlassen. Es gibt viele, die sagen: die Welt ist schlecht⁷⁷, diese Welt wird vergehen (vgl. 1 Kor 7,31) und die Christen müssen tot für die Welt sein (vgl. Kol 2,20). Andere dagegen haben eine leichtfertige Reaktion, nehmen alles unterschiedslos auf, was die Welt bietet, und vergessen, daß die »Schöpfung im argen liegt« (Röm 8,22; vgl. Gen 3,17f.). Weder eine pubertäre noch eine pessimistische Auffassung kann die Welt von heute gebrauchen.

Die Neue Weltlichkeit der Christen enthält eine personale Bejahung der Welt von innen her und unter der Respektierung der eigenen Gesetzlichkeit der Weltereignisse – in freier und persönlicher Verantwortung – kraft des Auftrags des Menschen in der Schöpfung und der Wiederherstellung der Erlösung. Es geht um eine *Neue Weltlichkeit*, um die Säkularität des dritten Jahrtausends.⁷⁸ Die *Neue Weltlichkeit* muß erreicht werden, bevor eine »Postweltlichkeit«⁷⁹ als Dekadenz eintritt. Um sie zu gewinnen, kann man heute nicht an Escrivá vorbeigehen.

⁷⁶ Vgl. oben Gen 1,4.10. usw. »Der Schöpfergott scheint aller Schöpfung sagen zu wollen: ›Es ist gut, daß es dich gibt.‹ Und diese seine Freude wird vor allem durch die ›Frohbotschaft‹ vermittelt, nach der *das Gute größer ist als alles Böse auf der Welt*. Das Böse ist nämlich weder grundlegend noch endgültig. Auch in diesem Punkt unterscheidet sich das Christentum deutlich von jeder Form von existentiellm Pessimismus.« Johannes Paul II.: *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*. Hoffmann und Campe, Hamburg 1994, 48.

⁷⁷ Sie finden in der Heiligen Schrift genug Quellen, die diese Meinung zu bestätigen scheinen: vgl. z. B. 1 Kor 1,20; 2,12; und 3,19; 1 Joh 2,5 und 5,19; Jak 4,4.

⁷⁸ Dies darf nicht als ein naiver Glaube an die Fortschritte der Welt verstanden werden. Wie bereits betont wurde, kann Säkularität nur in der Kirche verstanden werden (vgl. Fußnote 50). Ratzinger äußert eine larvierte Kritik an Teilhard de Chardin, indem er sagt: »Die Ankündigung empirischer Erfolge ist nach empirischen Kriterien zu beurteilen und kann sich nicht auf Theologie stützen. Wer heute eine endgültig heile und vollkommene Gesellschaft für morgen ankündigt, muß sich für diese Ankündigung empirisch ausweisen und darf seine Behauptung nicht mit theologischen Argumenten verbrämen. Die Botschaft vom Reich Gottes und von der Erlösung kann nicht als Beweis dafür herangezogen werden, daß bestimmte Sozialtechniken eine innergeschichtlich, also empirisch funktionierende Gesellschaft hervorbringen werden.« *Auf Christus schauen*. Herder, Feiburg – Basel – Wien 1989, 54.

⁷⁹ Die heutige Kultur des Westens wird als Postmoderne bezeichnet. Vgl. Johannes Paul II.: *Enz. Fides et ratio*, 14. 9. 1998, Nr. 135; dt.: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135*. Bonn 1998. Vgl. a. Groy's, Boris: *Jenseits von Aufklärung und Simulation*, in: Thomas, Hans (Hrsg.): *Die Welt als Medieninszenierung. Wirklichkeit, Information, Simulation*. Busse Seewald, Herford 1989.

Dies ist die Aufgabe aller Christen, die als bewußte Christen in allen Belangen der Gesellschaft präsent sein sollen. Wo sie nicht sind, fehlt das Salz, und die Welt verfault. Christus sagte zu seinen Jüngern: »Ihr seid das Salz der Erde« (Mt 5,13). Wie der Brief an Diognet bezeugt, »was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt«⁸⁰, hatten die Christen der ersten Jahrhunderte dies ganz vor Augen. Tertullian hat treffend beschrieben, wie die Christen sich in der Welt zu verhalten haben: »Man darf mit den Heiden wohl zusammenleben, aber nicht zusammen mit ihnen sterben. Leben wir mit allen zusammen, freuen wir uns mit ihnen infolge unserer gemeinsamen Menschennatur, nicht des Aberglaubens. Unserer Seele nach sind wir gleich, nicht aber in den Sitten; die Welt besitzen wir mit ihnen, nicht aber den Irrtum.«⁸¹

Josefmaria Escrivá hat dies mit seinem Leben bestätigt. Einen Tag nach seiner Seligsprechung predigte sein Nachfolger, Alvaro del Portillo, in einem feierlichen Gottesdienst zu Ehren des neuen Seligen: »Wer Christus nachfolgen will, muß alle Dinge zurücklassen. Der selige Josefmaria antwortete auf diese Aufforderung ohne zu zögern mit Ja, und er lehrte, daß es möglich ist, dies mitten in der Welt ohne Abstriche zu tun. Ja, es ist möglich, *von der Welt*, dabei aber nicht *verweltlicht* zu sein; man kann tatsächlich an dem Platz bleiben, an den man gestellt ist, und doch Christus folgen und bei ihm bleiben. Es ist möglich, *im Himmel und auf der Erde zugleich, beschaulich inmitten der Welt* zu leben.« Ansprache 18. 5. 1992 auf dem Petersplatz zu Rom⁸².

⁸⁰ *Epistula ad Diognetum* 6, 1. PG 2, 1175; dt. in Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I. BKV, Bd. 12. Kösel, Kempten & München 1913, 166.

⁸¹ Tertullian: *De idolatria* 14, 9f. CSEL 20, 46; dt.: *Über den Götzendienst*, in Tertullian I. BKV, Bd. 7. Kösel, Kempten & München 1912, 159.

⁸² *Geh ein in die Freude deines Herrn. Seligsprechung von Josefmaria Escrivá, Gründer des Opus Dei*, 17. 5. 1992. Köln 1992, 78.

Dialog der Kulturen und Integration von Minderheiten

Islam in Deutschland im Jahr des »Dialogs der Kulturen« 2001

Von Joachim Piegsa, Augsburg

1. Weder Anpassung noch Multi-Kulti-Gesellschaft

Besonders in den Großstädten Deutschlands spitzt sich das Ausländerproblem zu, da der Anteil ausländischer Einwanderer stetig zunimmt. Anfänglich hatte man deutscherseits gehofft, dass die Anpassung an das deutsche Umfeld nur eine Frage der Zeit sei. Sie würde sich vor allem durch die in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Moslems vollziehen, die dann auch ihre Eltern an die deutsche Gesellschaft heranführen würden. Das Gegenteil – so heißt es in einem Rückblick auf Berlins Ausländerpolitik, hier vor allem in Bezug auf den türkischen Bevölkerungsanteil – sei eingetreten: »Nun stellen viele Beobachter fest, dass sich viele Angehörige der zweiten und dritten Generation der Berliner Türken auf ihre nationale und kulturelle Herkunft besinnen, sich gegenüber der deutschen Gesellschaft abschotten, den eigenen ethnischen Ursprung verklären«.¹ Das kann daran liegen, dass Jugendliche nach den »eigenen Wurzeln« suchen, oder auch daran, dass sie sich deutscherseits ausgegrenzt fühlen.²

Die Ursache für das Ausbleiben der erhofften Anpassung moslemischer Einwanderer an das deutsche Umfeld wird wohl hauptsächlich in der Rückbesinnung junger Menschen auf ihre »eigenen Wurzeln« (woher komme ich, wer bin ich, wohin gehe ich?), d.h. auf ihre kulturelle Identität, zu suchen sein. Kultur bedeutet nämlich mehr, als die Befürworter einer Multi-Kulti-Gesellschaft, die nicht selten auf eine Spaßgesellschaft reduziert wird, sehen wollen. Kultur ist das geistige Zuhause und die Grundlage der persönlichen Identität, dank derer man das Gefühl der Geborgenheit und Bestätigung erfahren kann. Beides braucht vor allem der junge Mensch für seine eigene Reifwerdung. Die Richtigkeit dieser Annahme darf man u.a. darin sehen, dass Einwanderer, die aus christlich geprägten Kulturkreisen nach Deutschland kommen, wie die Italiener oder Spanier, viel leichter eine Integration vollziehen können. Ähnliches beobachtet man bei auslandsdeutschen Einwanderern aus christlich geprägten Ländern. Hier sind es vor allem die jungen Menschen, die ihren Eltern die Integration erleichtern. Das geschieht zwar auch nicht immer problemlos, aber doch bedeutend besser als bei moslemischen Jugendlichen.

¹ M. Wehner, »Ein Ghetto muss ja kein Slum sein«, in: FAZ 14. 2. 1998, S. 3.

² Vgl. ebd., S. 3.

2. Verschiedene Interaktionsebenen

Die erwähnten Einsichten werden Politiker kaum ansprechen und noch weniger überzeugen, wenn sie die Rolle der Religion in der jeweiligen Kultur unterschätzen. Fehleinschätzungen können auch daher kommen, dass man die Hoffnung hegt, die wirtschaftliche Globalisierung würde gleichzeitig eine kulturelle Mischung erzeugen, eine Weltkultur, wie man ja auch bereits von einem Weltethos spricht. Auch diesbezügliche falsche Hoffnungen kann eventuell die Einsicht eindämmen, dass man drei Interaktionsebenen unterscheiden sollte: Die wirtschaftliche Interaktion, die sich auf den Abschluss von Geschäften und auf diesem Weg auf Gewinnmaximierung konzentriert; die politische Interaktion, die nicht selten populistisch honorierte Erfolge im Auge hat; schließlich die kulturelle Interaktion, die dem Dialog der Kulturen dienen sollte und – in Bezug auf unser Problem – der Integration der moslemischen Einwanderer in die deutsche Gesellschaft.³

Es wäre naiv und auch folgeschwer, den Dialog der Kulturen von Geschäftsleuten oder allein von Politikern zu erwarten. Stattdessen sollten sich die Religionsgemeinschaften umso mehr herausgefordert fühlen, wenn man davon ausgeht, dass die Religion in der Kultur, d.h. bei der Konkretisierung des geistigen Zuhauses, eine wesentliche Rolle spielt. Das jedoch ist für alle Hochkulturen nachgewiesen. »Als Aktivität des Menschen ist Kultur immer auch von der Religiosität geprägt und ist umgekehrt die Religion ein Teil menschlicher Kultur.«⁴ Das gilt vor allem im Hinblick auf die Sinndimension, die jede Kultur zu beantworten hat. Den Sinn seines Lebens und Handelns zu kennen, gehört zur Natur des Menschen. »Es ist entweder so, oder wir haben es nicht mit dem Menschen zu tun.«⁵

Als »Kulturauftrag« deuten wir die Worte des Schöpfers aus dem Buch Genesis 1,28: »Bevölkert die Erde, unterwerft sie euch«, sowie die Worte 2,15: »Gott setzte den Menschen in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte.« Das Zweite Vatikanum hat in der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« (1965) klargestellt, dass das Christentum an keine besondere Form menschlicher Kultur gebunden ist (Art. 42), dass die Kirche eine Vielfalt der Kulturen anerkennt (Art. 53f) und imstande ist, mit verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen (Art. 58), sofern diese »auf die Gesamtfaltung der menschlichen Person und auf das Wohl der Gemeinschaft sowie auf das der ganzen menschlichen Gesellschaft« ausgerichtet sind (Art. 59).

Durch diese Erklärungen wurde dem Kampf der Kulturen eine Absage erteilt. Für die christliche Mission stellte sich zugleich das Problem der sogenannten »Inkulturation« neu. Damit ist gemeint, dass andere Kulturen ihre Identität keinesfalls preis-

³ Vgl. Bassam Tibi, *Kulturdialog im globalen Dorf*, in: FAZ 16. 9. 1997, S. 11.

⁴ Art. »Kultur«, in: H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg Br. 2000, S. 373.

⁵ A. Heuss, in: *Neue Anthropologie*. Bd. 4: *Kulturanthropologie*. Stuttgart 1973, S. 164. Vgl. ebd., S. 52 ff. über die Rolle der Religion in den Hochkulturen, wobei die Magie als »Gegenspielerin wirklicher Religion« und der Schamanismus als »variabler Komplex von Bräuchen und Vorstellungen mit bezeichnender Bedeutung ekstatischer Praktiken, Glaube an Schutzgeister«, definiert wird (ebd., S. 56).

geben müssen, also nicht gezwungen sind, ein europäisiertes Christentum anzunehmen, wenn sie die christlichen Glaubenswahrheiten, die Moral eingeschlossen, übernehmen.⁶ Aus dem Kulturbegriff, den das Zweite Vatikanum anführt, geht hervor, dass christliche Religion und Sittlichkeit jeweils dieselben bleiben müssen. Jedoch zu einer bestimmten Kultur gehören, außer Religion und Sittlichkeit, vor allem auch die Gesetzgebung und rechtliche Institutionen, Wissenschaft, Technik und Kunst, die Arbeitsgestaltung und Selbstdarstellung, die variable Formen annehmen können (Art. 53).

3. Die kulturelle Selbstverleugnung Europas und die Notwendigkeit der Rückbesinnung

Aufgrund einer voranschreitenden Laizisierung in Europa, vor allem auch in Deutschland⁷, ist man kaum geneigt oder einfach nicht mehr fähig, die Rolle der Religion bei der Begegnung verschiedener Kulturen richtig einzuschätzen. Ein eklatantes Beispiel dafür ist der fehlende Gottesbezug, sowie die fehlende Rückbesinnung auf die Prägekraft der christlichen Kultur in Europa, im Entwurf der Europäischen Grundrechtscharta, die im Dezember 2002 verpflichtend sein soll. In der deutschen Fassung (hier in Klammern) heißt es in der Präambel ganz allgemein: »(Im Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes) gründet sich die Union auf die universellen Grundsätze (Werte) der Männer und der Frauen (des Menschen), der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.«⁸

Vor allem hier müsste die notwendige Rückbesinnung und Korrektur ansetzen. Denn für den notwendigen Dialog der Kulturen bedeutet die kulturelle Selbstverleugnung Europas, die der Laizismus diktatorisch in der Grundrechtscharta vorschreibt, ein unüberwindliches Hindernis. Man kann keinen Dialog führen mit dem, was nicht existiert oder zumindest in der politischen Öffentlichkeit nichts bedeutet, weil es zur belanglosen Privatangelegenheit herabgestuft wurde. Hier fand eine unerträgliche Bevormundung der europäischen Bürger statt, »ein Oktroi, nicht die gemeinsame Erkenntnis freier Menschen von ihrem Recht.«⁹ Im Namen eines konfliktfreien Europas, das den kulturellen Dialog überlebensnotwendig braucht, muss dieses Vorgehen korrigiert werden. »Ein Vakuum ist kein Programm«, aber in Europa beginnt der Laizismus »aggressive Züge anzunehmen«.¹⁰

Anlässlich der 1200-Jahr-Feier der Kaiserkrönung Karls des Großen, die am 25. Dezember des Jahres 800 in Rom stattfand, mahnte der Papst mit folgenden Worten

⁶ Vgl. Art. »Inkulturation«, in: Neues Theologisches Wörterbuch, S. 310.

⁷ Vgl. Christen in der Minderheit, in: HerKorr 54 (2000) 541–543.

⁸ Zit. nach: FAZ 7. 8. 2000. – In der deutschen Fassung ist der Bezug auf das geistig-religiöse und sittliche Erbe vorhanden, sowie auf die Werte, statt Grundsätze, und von Menschen, statt Männern und Frauen, ist die Rede.

⁹ K. A. Schachtschneider, in: FAZ 5. 9. 2000, S. 9.

¹⁰ W. Schlichting, Ein Vakuum ist kein Programm, in: Paneuropa/Deutschland 2, 1999, S. 20–22, hier S. 20.

die Rückbesinnung an: »Auf der Suche nach seiner Identität darf Europa nicht darauf verzichten, mit aller Kraft das kulturelle Erbe zurückzugewinnen, das von Karl dem Großen hinterlassen und mehr als ein Jahrtausend lang bewahrt wurde.«¹¹

Zum Kernbestand des europäischen Selbstverständnisses und zum Wesen des europäischen Menschenbildes gehört das Christentum. Es ist die Aufgabe der christlichen Kirchen, einzutreten für das Proprium und für die Wahrheit des Glaubens sowie für die Würde des Menschen und ihn gleichzeitig daran zu erinnern, dass er Verantwortung trägt vor Gott. Die Kirchen sind nämlich maßgebliche Größen für die geistig-moralische Orientierung.¹² Die Kirche »darf sich nicht aus dem öffentlichen Bewusstsein drängen lassen, sondern muss in neuer Weise und auf neuen Wegen ihre Bedeutung für das gesellschaftliche Leben deutlich machen«.¹³

4. Der notwendige Dialog der Kulturen

Im Gegenzug zur wirtschaftlichen Globalisierung, sowie der damit verbundenen Gefahr der kulturellen Einebnung, vollzieht sich in nicht wenigen Ländern eine Rückbesinnung auf die eigene Identität, d.h. auf die eigenen kulturellen Wurzeln. Aufgrund dieses Trends zur kulturellen Selbstvergewisserung muss es jedoch nicht zu einem »Kampf der Kulturen« kommen, den der amerikanische Politologe, Samuel P. Huntington, für das 21. Jh. vorhergesagt hat. Um diese Katastrophe zu verhindern, ist ein Dialog der Kulturen notwendig. Dagegen wäre eine »Kulturschmelze«, d.h. das Anstreben einer »Weltkultur«, gleichzeitig mit einem »Weltethos« und einer einzigen »Weltreligion«, das falsche, weil wirklichkeitsfremde Rezept. Die Pluralität der Kulturen wird bestehen bleiben.

Daher ist es begrüßenswert, dass die Vereinten Nationen das Jahr 2001 zum »Internationalen Jahr des Dialogs zwischen den Kulturen erklärt haben«.¹⁴ Papst Johannes Paul II. begrüßte diese Initiative in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag, am 1. Januar 2001. Er rief seinerseits »alle Menschen guten Willens« zu einem »Dialog zwischen den verschiedenen Kulturen und Traditionen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens« auf und fügte hinzu, dass es hierzu noch keine »gebrauchsfertigen Lösungen« gebe.¹⁵

5. Der Beitrag der christlichen Kirchen zum kulturellen Dialog

Das Zweite Vatikanische Konzil hat bereits »einige Prinzipien zur richtigen Förderung der Kultur« aufgrund des christlichen Glaubens beschlossen, die für jede

¹¹ Zit. nach: Kirche heute, Januar 2001, S. 14.

¹² Vgl. L. Kühnhardt, Wir alle sind Europa, in: HerKorr 53 (1999) 75–80, hier S. 79f.

¹³ Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Christentum und politische Kultur. Über das Verhältnis des Rechtsstaates zum Christentum, zit. nach: FAZ 29. Okt. 1997, S. 9.

¹⁴ Vgl. Marschgepäck für das 21. Jahrhundert: Dialog der Kulturen, in: Missio-Korrespondenz Nr. 2, 2001, S. 2.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 2. – Vgl. Sonntagszeitung (Augsburg), 6./7. Januar 2001, S. 10.

Kultur gelten.¹⁶ An erster Stelle betonte das Konzil, dass Christen »mit allen Menschen am Aufbau einer menschlicheren Welt« mitzuarbeiten verpflichtet sind, »nicht vermindert, sondern gemehrt« (Art. 57). Denn »vielfache Beziehungen bestehen zwischen der Botschaft des Heils und der menschlichen Kultur«, da Gott in seiner Offenbarung in den Zeichen einer bestimmten Kultur sich äußerte und Gottes Sohn in seiner Menschwerdung in eine konkrete Kultur hineingeboren wurde (58). Zudem ist die Kultur »auf die Gesamtentfaltung der menschlichen Person und auf das Wohl der Gemeinschaft« ausgerichtet (59). Aufgrund dieser Tatsachen sollten Theologen »mit Vertretern anderer Wissenschaften in gemeinsamer Bemühung und Planung zusammenarbeiten« (62). Glaube und Vernunft sollen somit gemeinsam dem Wohl der Menschen dienen und damit zugleich der kulturellen Entwicklung.

Das also ist die prinzipielle Grundlage aus der Sicht des christlichen Glaubens für einen Dialog der Kulturen. Welche konkreten Vorschläge haben hierzu die christlichen Kirchen angeboten?

*1) Klare Absage an die Verwendung von Lock- und Druckmitteln
sowie an die Anwendung jeder Art von Gewalt*

Hierzu erklärte das Zweite Vatikanische Konzil im Missionsdekret »Ad Gentes« (1965): »Die Kirche verbietet streng, dass jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde, wie sie umgekehrt auch mit Nachdruck für das Recht eintritt, dass niemand durch üble Druckmittel vom Glauben abgehalten werde« (Art. 13). Zuvor heißt es, »die Kirche will sich auf keine Weise in die Leitung des irdischen Staatswesens einmischen«; sie suche nämlich nicht den »materiellen Fortschritt und Wohlstand« zu fördern, sondern die »Würde und brüderliche Gemeinschaft« der Menschen, indem sie »religiöse und sittliche Wahrheiten vermittelt, die Christus mit seinem eigenen Licht erhellt hat« (Art. 12).

2) Bekenntnis zur religiösen Freiheit, mit gleichzeitiger Absage an Staatskirchentum und theokratische Herrschaftsverhältnisse

Dazu hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae« (1965) beschlossen, »dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat oder öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln« (Art. 2). Die so verstandene Religionsfreiheit rechtfertigt allerdings nicht den »Gewissenstäter«, der z.B. vor-

¹⁶ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1965), Art. 57–62.

gibt, im Namen seiner Gewissensüberzeugung Anschläge auf Sachen und Personen ausführen zu müssen. Daher der Hinweis auf »gebührende Grenzen«, die in Art. 7 auch als »umgrenzende Normen« bezeichnet werden. Damit sind die »Rechte der anderen wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber« gemeint.

Mit der Erklärung über die Religionsfreiheit hat die katholische Kirche dem Staatskirchentum indirekt eine klare Absage erteilt. Damals galt die katholische Kirche noch in Spanien als Staatskirche, was gleichbedeutend war mit dem Gesetz, dass nur sie sich in der Öffentlichkeit präsentieren dürfe, während alle anderen Religionen dieses Recht nicht besaßen. Indirekt ist damit auch die Absage an theokratische Machtverhältnisse gemeint, wie sie zum Beispiel nach dem Mailänder Edikt 313, durch Kaiser Konstantin, eingeleitet wurden.¹⁷

3) Anerkennung der Unabhängigkeit und Autonomie von Kirche und Staat, mit gleichzeitiger Hervorhebung des rechten Zusammenwirkens

Zu dieser Problematik hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution Die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1965) Stellung bezogen (Art. 73–76): »Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum Wohl aller umso wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen; dabei sind jeweils die Umstände von Ort und Zeit zu berücksichtigen« (Art. 76).

Der »Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland« (EKD) hat ebenfalls zu dieser Problematik Stellung bezogen in seiner Erklärung »Christentum und politische Kultur« (1997). Anstoß dafür war das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts (1995)¹⁸, das der negativen Religionsfreiheit den Vorrang gegenüber der positiven Religionsfreiheit erteilte, in Abweichung zu früheren Entscheidungen. Der Rat der EKD erklärte hierzu, die weltanschauliche Neutralität verpflichte den Staat nicht »zur Äquidistanz gegenüber allen religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen (...). Das verbieten der Respekt vor der Prägekraft des Christentums und die innere Nähe zu ihr, wie sie in der Verfassung zum Ausdruck kommt.« An die Kirche gerichtet fügte der Rat hinzu: »Sie darf sich nicht aus dem öffentlichen Bewusstsein drängen lassen, sondern muss in neuer Weise und auf neuen Wegen ihre Bedeutung für das gesellschaftliche Leben deutlich machen.«¹⁹

¹⁷ Vgl. W. Gessel, Zentrale Themen der Alten Kirchengeschichte. Donauwörth 1992, S. 101.

¹⁸ Vgl. dazu W. Ockenfels, Das Kreuz-Urteil im Spiegel der Meinungen und Medien, in: A. Rauscher (Hg.), Gesellschaft ohne Grundkonsens? Köln 1997, S. 29–58.

¹⁹ Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Christentum und politische Kultur. Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum (1997), zit. nach: FAZ 29. Okt. 1997, S. 9.

4) *Anerkennung des Wahren und Heiligen in anderen Religionen, verbunden mit dem Aufruf zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit ihnen*

In der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate« (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen (hier ist zunächst vom Hinduismus und Buddhismus die Rede, danach von den monotheistischen Religionen Islam und Judentum) 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 selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet (...) Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern« (Art. 2).

Eine besondere Erwähnung erfuhren die monotheistischen Religionen, der Islam und das Judentum: »Mit Hochachtung betrachtet die Kirche die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde«, die sich auf Abraham berufen, Jesus als Propheten anerkennen und seine Mutter Maria ehren (Art. 3). In diesem Zusammenhang erwähnt das Konzil ebenfalls die Jahrhunderte der Zwietracht und Feindschaft zwischen Christentum und Islam und ruft beide Seiten auf zum »gegenseitigen Verstehen« sowie zum Eintreten für die »soziale Gerechtigkeit, die sittlichen Güter und nicht zuletzt für Frieden und Freiheit aller Menschen« (Art. 3).

Danach wendete sich das Konzil an »jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat«, das die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, dass Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat« (Art. 4).

5. Ein langer und langsamer Prozess

Was das Konzil vor mehr als 35 Jahren beschlossen hat, wurde durch den gegenwärtigen Papst Johannes Paul, seit Beginn seines Pontifikats 1978, durch zahlreiche Initiativen und Pilgerreisen vorbildhaft in die Tat umgesetzt: Das Friedensgebet von Assisi, das Gebet für den Frieden in Bosnien, Begegnungen mit den Anhängern des Islam und des Judentums auf seinen Pilgerreisen, voriges Jahr (2000) nach Ägypten, Jordanien und Israel, diesjahr (2001) »auf den Spuren des Apostels Paulus« nach Athen, Damaskus und Malta. Er entschuldigte sich immer wieder für die Untaten, die im Namen des Christentums verübt wurden und rief auf zur friedlichen Zusammenarbeit.

Freilich ist sich der Papst auch dessen bewusst, dass gesetzliche Regelungen allein nicht ausreichen, so wichtig diese sind, »um Haltungen zu überwinden, die in Vorurteilen und Misstrauen tief verwurzelt sind, noch jene Denkweisen auszumerzen, die zu direkten Handlungen gegen Mitglieder von Minderheitsgruppen verleiten. Die Übertragung des Gesetzes in das konkrete Verhalten bildet einen langen und langsamen Prozess.«²⁰

Durch die wirtschaftliche Globalisierung und die kommunikative Vernetzung ist die Welt zwar kleiner geworden, aber diese Prozesse ersetzen nicht den kulturellen Dialog. In ihm jedoch besteht die Hoffnung für eine friedliche Koexistenz.²¹

6. Die Notwendigkeit der Integration zur Vermeidung der Konfrontation

Zur Integration der islamischen Minderheit in Deutschland und Europa gibt es keine denkbare Alternative. Je länger die Integration ausbleibt, desto näher rückt die Konfrontation, wie Kenner der Situation behaupten. Der Göttinger Politologe Bassam Tibi, der sich selber als »Araber mit deutschem Pass« bezeichnet, meint hierzu: »Die Alternative zum Euro-Islam ist die Parallelgesellschaft eines Ghetto-Islams, der als Legitimation gegen die Integration und dem Aufbau von Exklaven dient. Das ist Zündstoff für Konflikte in absehbarer Zukunft.«²² Radikale Islamisten sind nämlich unermüdlich bestrebt, die Integration als Preisgabe islamischer Identität fehlzudeuten, damit ihre Kampffarolen und Aufrufe zur Gewaltbereitschaft überzeugender wirken. Dieses Interpretationsmonopol, das die Islamisten auch in den Koranschulen in Deutschland für sich in Anspruch nehmen, ist eine Gefahr insbesondere für »junge deutsche Muslime, die nichts anderes hören«.²³ Daher wäre ein Islamunterricht in deutscher Sprache und unter deutscher Schulaufsicht der Integration förderlicher als die »nicht immer transparent agierenden Koranschulen«.²⁴ Zudem ist es wichtig, den Begriff der notwendigen Integration klar zu umschreiben.

Der Professor für Bürgerliches Recht und Rechtsvergleichung an der Universität Erlangen-Nürnberg, Mathias Rohe, liefert folgende Definition: »Integration heißt beiderseitiges Entgegenkommen, wenn auch keineswegs die Auflösung in multikultureller Beliebigkeit. Die bestehende freiheitliche demokratische Grundordnung steht nicht zur Disposition. (...) Die – hier religiös definierte – Minderheit muss ihrerseits schon aus rechtlichen Gründen in die Lage versetzt werden, ihre unaufgebaren religiösen Gebote einzuhalten. (...) Freilich kann es kein Definitionsmonopol von Gemeinschaften darüber geben, was alles dem Bereich der Religion zuzuordnen

²⁰ Botschaft zum Weltfriedenstag 1989 von Papst Johannes Paul II., zit. nach: Apost. Visitator W. König, Das gemeinsame Erbe bewahren. Köln 1989, S. 47–56, hier S. 52.

²¹ Vgl. Bassam Tibi, Kulturdialog im globalen Dorf, in: FAZ 16. 9. 1997, S. 11–12, hier S. 11.

²² Bassam Tibi, Hidschra nach Europa. Probleme der Integration islamischer Einwanderer in Deutschland, in: FAZ 18. 12. 2000, S. 15.

²³ M. Rohe, Was lernt ihr eigentlich in der Koranschule?, in: FAZ 27. Okt. 2000, S. 54.

²⁴ Rohe, Was lernt ihr eigentlich in der Koranschule, S. 54.

ist. Dies gilt insbesondere für Vertreter einer Auffassung, welche jeglichen Aspekt des Lebens der Religion zuordnen. Eine solche Haltung beschreibt allerdings innerhalb der Muslime nicht mehr als eine Minderheitenposition. (...) Die meisten der hiesigen Muslime wollen in einem demokratischen Deutschland leben, und sie akzeptieren die Verfassung.«²⁵

Integration bedeutet also, bei Wahrung kultureller – und das heißt auch religiöser – Identität, die Bürgerrechte und -pflichten des Gastlandes anzuerkennen. In Deutschland geht es um die Anerkennung des Grundgesetzes von 1949, aber auch der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, an die sich das Grundgesetz anlehnt. Das hieße in Konsequenz für die islamische Seite, das Demokratieprinzip anzuerkennen und theokratische Gesetze der Scharia, des islamischen Rechts, aufzugeben, ebenso Vorschriften, die mit der Gleichberechtigung von Mann und Frau nicht vereinbar sind, vor allem in Bezug auf die Ehe, die Erziehung der Kinder und das Erbrecht. Im Gegenzug müsste der Bau von Moscheen erlaubt sein und die Einhaltung von Speisevorschriften und Bestattungsriten ermöglicht werden.²⁶ Dazu kann jedoch bereits festgestellt werden: »Der Islam trifft in Deutschland auf rechtliche Rahmenbedingungen für seine Entfaltung, die für ihn günstig sind, insbesondere weit günstiger als etwa die Bedingungen, auf die Christen in vielen islamischen Staaten treffen.«²⁷

Ausblick

Zum Schluss drei Ermahnungen, die zwar an die christlichen Kirchen gerichtet sind, die sich jedoch insbesondere Theologen zu Herzen nehmen sollten, die in Bezug auf die eigene Kirche gern den Nörgelton anstimmen:

»Die Kirchen dürfen nicht, wie es leider zu oft geschieht, in Defätismus verfallen, sondern sollten aus der Kraft der ihnen anvertrauten Hoffnung Zeugnis geben.«²⁸

»Toleranz bringt meist nur derjenige auf, der seiner selbst hinreichend sicher ist.«²⁹

»Die Situation der ›kleinen Herde‹ soll man nicht herbeireden. (...) Die ständigen Appelle, selbstbewusst Flagge zu zeigen, müssen wirkungslos bleiben, wo die eigene Hoffnung in eine lebendige Zukunft des Glaubens erloschen ist.«³⁰

²⁵ Ebd., S. 54.

²⁶ Vgl. ebd., S. 54.

²⁷ St. Muckel, *Der Islam unter dem Grundgesetz. Muslime in einer christlich vorgeprägten Rechtsordnung*. (Kirche und Gesellschaft, Heft Nr. 273). Mönchengladbach 2000, S. 14.

²⁸ Kühnhardt, *Wir alle sind Europa*, S. 80.

²⁹ Rohe, *Was lernt ihr eigentlich in der Koranschule?*, S. 54.

³⁰ A. Foitzik, *Christen in der Minderheit*, in: *HerKorr* 54 (2000) 541–543, hier S. 543.

Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie: Vermischung oder Komplementarität?

Von Elmar Anwander, Bregenz

1. Die Selbstbescheidung der modernen Physik und der Trend zur Vermischung von Physik und Theologie

In den Abschnitten 1 bis 3 wird der Physik als der wissenschaftlichen Grundlage der Chemie und der modernen Biologie das Hauptaugenmerk zugewandt. Dies ist auch deswegen angezeigt, weil die in den Abschnitten 1 bis 3 behandelten Vermischungen mit der Theologie und östlichen religiösen Vorstellungen im weitverbreiteten New Age und in der von ihm abgeleiteten Esoterik vor allem die Physik und die Kosmologie betreffen.

Die Wende der Physik durch die Quantentheorie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hat den Determinismus, die weitere Wende durch die Chaostheorie in der zweiten Hälfte hat den Reduktionismus mit seinem Ziel vollständiger Erklärbarkeit und Vorhersagbarkeit mittels konsistenter mathematischer Naturgesetze auf seine sehr begrenzte Zuständigkeit verwiesen. Nachdem vorher schon die Naturgesetze durch das Prinzip der Falsifizierbarkeit relativiert worden sind, hat dann die Chaostheorie auch ihre beschränkte Fähigkeit zur Voraussage und Erklärung aufgezeigt. Angesichts der Falsifizierbarkeit physikalischer Theorien und ihrer Gesetze ist es nicht Physik, sondern Metaphysik, wenn man ewige Naturgesetze, die keine Abweichungen zulassen, voraussetzt¹. Demgemäß sucht die heutige Naturwissenschaft nicht mehr Gewissheit in evidenten Wahrheiten, sondern wie die Technik nur noch ihren eigenen »Fortschritt«².

In der Physik gilt nur das, was fachmännisch³, d. h. aus einem bestimmten Stand von Theorie und Erfahrung, jederzeit wiederholt, experimentell bestätigt werden kann. So liefert die Physik eine »reduzierte Wirklichkeitsbeschreibung«. Hingegen wird in der Entwicklung des Kosmos und ganz besonders in der Evolutionstheorie

¹ Anwander, Elmar: Denkweisen und Methoden der Physik und ihr Verhältnis zu Metaphysik und Theologie. Internationale Zeitschrift »Communio« 28 (1999) 235–255. In diesem Artikel wurden die Denk- und Arbeitsweisen der Physik und insbesondere auch ihr Verhältnis zur Metaphysik ausführlicher dargelegt, wohingegen im vorliegenden Artikel das Verhältnis der Physik zur Theologie eingehender behandelt und dabei der neueste Stand des Dialogs zwischen Physik und Theologie berücksichtigt wird.

² Vgl. Chalmers, Alan F.: Grenzen der Wissenschaft. Berlin 1999, S. 36.

³ Vgl. ebd. S. 46.

viel auf Zufall zurückgeführt. Der Astrophysiker Prof. Arnold Benz konstatiert, »für die neuere Naturwissenschaft« sei »das Zusammenspiel von Naturgesetzen und Zufall«, das sich »modellhaft studieren und simulieren« lasse, »ziemlich grundlegend geworden«⁴. Vom Determinismus »ewiger« Naturgesetze bleibt nicht viel übrig. »Viele Gesetze erzeugt erst die Evolution. Gesetze haben selbst eine Naturgeschichte«⁵. Schließlich hat der Zufall auch bis auf den heutigen Tag weitgehend den technischen Fortschritt und die ganze kulturelle Evolution bestimmt.

Die Physik ist bescheidener, aber auch spekulativer geworden. Ihr Totalanspruch, wie er einst von Positivisten vertreten wurde und noch heute von Neopositivisten vertreten wird, ist von Seiten der Physik selbst weitgehend reduziert worden. Der zu Beginn des letzten Jahrhunderts von der Naturwissenschaft ausgehende Positivismus ist nach neuen religionssoziologischen Studien nur noch für den Wissenschaftsbezug heutiger Atheisten kennzeichnend. In der ersten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts hat aber der ängstliche Respekt der Theologie vor dem Positivismus und der Überheblichkeit der klassischen Physik und der Technik zu theologischen Rückzügen geführt, die in den Aussprüchen des bekannten protestantischen Theologen Rudolf Bultmann, dass man im Zeitalter des Radios nicht an Wunder glauben bzw. nicht gleichzeitig die elektrische Steckdose gebrauchen und an die Himmelfahrt Jesu glauben könne, ihren Niederschlag gefunden haben. Dieser aufklärerische Respekt vor der »Autorität« der Physik ist in der Gestalt der »Entmythologisierung« in der Theologie bis heute als vorgefasste Meinung wirksam geblieben. Dabei ist in der Postmoderne bei religiösen Physikern und physikalistischen Theologen statt der einseitigen Rückzüge ein Trend zur Vermischung von Physik und Theologie zu beobachten. Naturwissenschaftlich-theologische Sprachspiele sind heute bei manchen Theologen sehr beliebt, um sich in die moderne naturwissenschaftlich-technische Welt »einzubringen«. Auf die Problematik dieses Trends wird in den nachfolgenden Abschnitten näher eingegangen.

2. Grundformen der Vermischung von Physik und Theologie

Vermischungen von moderner Physik und Theologie haben besonders seit Fritjof Capra mit seinen holistisch-physikalischen und pantheistischen, mit fernöstlichen religiösen Vorstellungen⁶ durchsetzten Schwärmereien abstruse Formen von Misch-Masch zustandegebracht. Einen Höhepunkt ebenso überheblicher wie naiver Vermischung hat Frank Tipler mit seiner »Physik der Unsterblichkeit«⁷ erreicht. Erstaunlicherweise wurde dieses Buch sowohl von einem angesehenen protestantischen⁸ als

⁴ Benz, Arnold und Vollenweider, Samuel: *Würfelt Gott?* Düsseldorf 2000, S. 140.

⁵ Ebd. S. 141.

⁶ Capra, Fritjof: *Das Tao der Physik*. Bern 1975.

⁷ Tipler, Frank: *Physik der Unsterblichkeit*. München 1994.

⁸ Pannenberg, Wolfhart: Rezension des Buches »Die Physik der Unsterblichkeit« von Frank J. Tipler, in: *Rheinischer Merkur (Christ und Welt)* 28 (1984), S. 25.

auch von einem katholischen Dogmatiker⁹ positiv bewertet und so die Verwirrung um derartig skurrile Mixturen noch verstärkt.

Die Mythologisierung der Naturwissenschaft, von der sie sich erst in der Neuzeit befreien konnte, wird durch solche Vermischungen wieder begünstigt und feiert im New Age und in der postmodernen Esoterik fröhliche Urständ. Damit soll nichts gegen die mythologische und metaphorische Sprache der Theologie gesagt sein, die die lebensweltliche, existenzielle Ebene der Wirklichkeitserfahrung (siehe Abschn. 4) mit der religiösen verbindet. Religion entspringt der ursprünglichen, lebensweltlichen Sicht der Wirklichkeit, der allgemein menschlichen Erlebniswelt und nicht der abstrakten, nur Fachleuten zugänglichen Projektionsebene der Naturwissenschaft. Wirklichkeitsverständnis, Aussagen und Sprache der Naturwissenschaft werden von ihrem methodischem Atheismus beherrscht. Sie steht damit im Gegensatz zum Theismus der christlichen Theologie. Dennoch sollten die beiden Wissenschaften nicht im Sinne Karl Barths und des späten Karl Rahner getrennt, sondern – wie im Abschnitt 5 dargelegt – in ihrem komplementären und deswegen nicht vermischbaren Verhältnis gesehen werden. Professor Louis Neel (Physik-Nobelpreis 1970) lehnt die Vermischung von Religion und Naturwissenschaft als gegenseitige Zerstörung ab: »Religion and Science are two separate domains. Any attempt to merge them can only distort them without any advantage«¹⁰. Durch Vermischung des »metaphorisch Zeigenden«¹¹ der Religion mit dem fixiert Fassbaren der »reduzierten Wirklichkeitsbeschreibung« der exakten Naturwissenschaften verliert es die allesumfassende, transzendente Deutung und Bedeutung: *Creatio continua* (weitergehende Schöpfung) wird auf Evolution, transzendente Hoffnung auf naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt verengt und fixiert; andererseits werden durch die Vermischung die scharfen Grenzen, die durch die naturwissenschaftliche Abstraktion gesetzt sind, verwischt und mystifizierend überschritten (Quantenmystizismus).

Karl Rahner sieht das a posteriori der Einzelphänomene der Naturwissenschaften im Gegensatz zum a priori des Ganzen der Wirklichkeit und ihrem Grund, mit dem es die Theologie allerletztlich zu tun hat und befürchtet daher keinen »Konflikt zwischen den Kompetenzen der Naturwissenschaft und der Theologie« ... »wenn beide Teile je Verstöße gegen ihr eigenes Wesen in Grenzüberschreitungen in die andere Wissenschaft hinein vermeiden ...«¹². Sprache und Methoden von Naturwissenschaft und Theologie sind eben grundverschieden. Es gibt keine Isomorphien zwischen den beiden Wissenschaften. Durch die moderne physikalische Naturwissenschaft reduzierte und abstrahierte Begriffe passen nicht in die Theologie. Sie verengen, fixieren auf Immanenz und bringen bestenfalls nur »semantische Innovationen« aber keinen »substanziellen Erkenntnisgewinn«.

⁹ Ganoczy, Alexandre, *Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie: Ein Spannungsverhältnis*, in: *Lebendiges Zeugnis* 49 (1994), S. 284–295.

¹⁰ Margenau, Henry und Varghese, Roy Abraham (Hrg): *Cosmos, bios, theos: scientists reflect on science, God, and the origin of the universe, life and homo sapiens*. La Salle, Illinois 1992, S. 73.

¹¹ Dürr, Hans-Peter: *Für eine zivile Gesellschaft*. München 2000, S. 45.

¹² Rahner, Karl: *Zum grundsätzlichen Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Band 3. Freiburg 1981, S. 37.

Im Wesentlichen erfolgen die Vermischungen zwischen der modernen physikalischen Naturwissenschaft und der Theologie nach vier Grundformen: Zunächst die Tendenz, Gott dort anzusiedeln, wo die Physik in Metaphysik endet, als »Lückenbüßergott« (»God of the gaps«) bis zum nächsten Fortschritt der Physik. So wurde auch die Metaphysik des Urknalls aus einem Punkt unendlicher Dichte und Temperatur in letzter Zeit durch die physikalische Hypothese einer Quantenfluktuation im »Urvakuum« ersetzt. Gott hat den Urknall nicht, wie es manche »moderne« Religionsbücher und sogar das »Lehrbuch zur Schöpfungslehre«¹³ eines katholischen Dogmatikers behaupten, nicht als »Lückenbüßer« ausgelöst, sondern ermöglicht.

Die zweite Art geschieht durch die eingangs erwähnte beliebige Vermischung und durch unsachliche, nicht zutreffende Analogien zwischen Physik und Theologie: Beispielsweise widmet sich das Schlusskapitel eines Buches mit dem Titel »Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube« den »ekklesiologischen Implikationen chaostheoretischer Ansätze«¹⁴. Dieser Thematisierung entsprechend ziehen sich dann kuriose Analogien und willkürliche Vermischungen zwischen Physik und Theologie durch das ganze Kapitel. Gegenstand der Chaostheorie ist das deterministische Chaos, das völlig von mathematisch formulierbaren Naturgesetzen beherrscht wird, wegen nichtlinearer Vorgänge aber im Ergebnis völlig unvorsehbar ist. Die Kirche hingegen ist die Gemeinschaft der Glaubenden mit freiem Willen, die nicht mathematisch-physikalisch determinierbar sind.

Einen ernsthaften Versuch, Analogien und Parallelen zwischen Physik und Theologie aufzuzeigen, hat neulich der evangelische Theologe Prof. Samuel Vollenweider im Gespräch mit dem Astrophysiker Prof. Arnold Benz unternommen; aber schon im Vorwort ihres Buches »Würfelt Gott?« (Düsseldorf 2000) müssen sie »eingestehen«, dass es unmöglich ist, auf Fragen wie: »Lassen sich im Universum der heutigen Naturwissenschaften Gottes Spuren entdecken?« oder »Was bedeutet es heute, vom Universum als Schöpfung zu reden?« fachübergreifende Antworten zu geben; denn »Physik und Theologie unterscheiden sich erheblich in ihrem Wirklichkeitsverständnis und ihren Methoden«¹⁵.

Die dritte Form von Vermischung zwischen Physik und Theologie grassiert heute im New Age und in besonders primitiver Form in der Esoterik, ist aber zunehmend auch im katholischen Bereich zu finden. Sie erfolgt nach einem Grundmuster, das dem »Schlüsselerlebnis« Fritjof Capras, eines Vaters des New Age, am Meer entspricht: »Ich sah, wie die Wellen anrollten, und fühlte den Rhythmus meines Atems, als ich mir plötzlich meiner Umgebung als Teil eines gigantischen kosmischen Tanzes bewusst wurde...Ich ›sah‹ die Atome der Elemente und die meines Körpers als Teil dieses kosmischen Energie-Tanzes; ich fühlte seinen Rhythmus und ›hörte‹ seinen Klang, und in diesem Augenblick wusste ich, dass dies der Tanz Shivas war, des Gottes der Tänzer, den die Hindus verehren«¹⁶. Hier wird der unphysikalische, all-

¹³ Kraus, Georg: Welt und Mensch, Lehrbuch zur Schöpfungslehre. Frankfurt 1997, S. 348, 349, 356.

¹⁴ Ganoczy, Alexandre: Chaos-Zufall-Schöpfungsglaube als Herausforderung der Theologie. Mainz 1995, S. 226–232.

¹⁵ Benz, Arnold und Vollenweider, Samuel a.a.O., S. 8.

¹⁶ Capra, Fritjof: Das neue Denken. München 1998, S. 33.

tagssprachliche Begriff des Tanzes, der von der Kindheit bis zur Besessenheit, von der Erotik bis zur Ekstase reicht, in die Physik als Energie-Tanz hineingeschmuggelt und mit dessen Hilfe die völlig willkürliche Beziehung zur hinduistischen Mystik hergestellt. Mit der Alltagssprache kann jede Menge von Mystik in die Physik eingemischt werden. Laien fällt das gar nicht auf, weil sie die wissenschaftliche Sprache der Physik, vor allem die Mathematik nicht beherrschen.

Als vierte Grundform der Vermischung von Physik und Theologie können die eingangs erwähnten Rückzüge theologischer Sichtweise vor dem überheblich monistischen Mechanizismus der herrschenden Physik des 19. Jahrhunderts gelten. Sie wirken auch heute noch stark in den Bibelkommentaren moderner »kritischer« Exegeten nach. Diese Rückzüge sind eine subtilere, aber nicht weniger bedenkliche Einmischung naturwissenschaftlicher Denkweisen und Wirklichkeitsvorstellungen (notabene: meist nach einem überholten Stand) in die Theologie. »Glücklicherweise haben viele Theologen inzwischen erkannt, dass der Mythos keine schlecht formulierte naturwissenschaftliche Theorie ist«, schreibt der Physiker und Theologe Hans-Dieter Mutschler, »sondern der Ausdruck eines primären In-der-Welt-Seins, das sich rein naturwissenschaftlich überhaupt nicht zur Geltung bringen lässt«¹⁷.

3. Die vermeintliche »Vergeistigung« der physikalischen Wirklichkeit

Der Vermischung wird nicht selten durch die Behauptung, dass die moderne Physik immer mehr auf eine »Vergeistigung« der letzten physikalischen Wirklichkeit hinweise, Vorschub geleistet.

Auf der einen Seite wird die Mathematisierung der Physik, die mathematische Art der Naturmodelle, als Vergeistigung gedeutet, obwohl die mathematischen Gleichungen und Relationen keine Aussage über das metaphysische Wesen der physikalischen Größen und Systeme, sondern nur über ihre funktionalen Beziehungen, Wechselwirkungen, Symmetrien und Symmetriebrüche darstellen. Die Wechselwirkungen, die gegenseitigen Beeinflussungen der physikalischen Teilchen bzw. Systeme sind letztlich die fundamentalen Objekte der physikalischen Untersuchung und mathematischen Darstellung. Die Physik erkennt die Dinge nur im Licht der Physik und der mathematischen Abbildung, nicht, was sie an sich, was sie philosophisch in ihrem Wesen sind.

Auf der anderen Seite wird der physikalische Feldbegriff als »Vergeistigung« physikalischer Vorstellungen gedeutet. Der Begriff Vergeistigung, der hier von außen in die Physik »eingebracht« wird, ist natürlich keine physikalische Realität, die experimentell nachgewiesen werden kann. Damit liegt hier wieder die zweite der drei weiter oben genannten Vermischungsformen vor. Hans-Dieter Mutschler hat unlängst in anderer Weise auf die unzulässige »Verbindung von Feld und Geist« hinge-

¹⁷ Mutschler, Hans-Dieter: Die Gottmaschine. Augsburg 1998, S. 233.

wiesen: »Das Feld ist dem Geist nicht näher als die Partikel«¹⁸. In der experimentell weitgehend bestätigten Quantenfeldtheorie werden die Kraftfelder durch Austausch von Partikeln zwischen den (»kraftfelderzeugenden«) Körpern erklärt. Beispielsweise entsteht die elektromagnetische Feldwirkung, die Kraft zwischen zwei elektrisch geladenen Körpern (z. B. zwischen zwei Elektronen), durch Austausch von Photonen.

Als Folge der vermeintlichen Vergeistigung des physikalischen Feldbegriffes wird er nicht nur beim angesehenen evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg und beim christlichen Philosophen und Mitglied der Academie francaise Jean Guilton (unterstützt von den beiden Physikern Bogdanov)¹⁹, sondern vor allem bei New Age- und Esoterik-Mystikern, wie Rupert Sheldrake, Matthew Fox, Ervin Laszlo und Willigis Jäger mystifiziert. In der physikalistisch überheblichen und extrem utopischen »Physik der Unsterblichkeit« des amerikanischen Astrophysikers Frank Tipler wird mit Berufung auf W. Pannenberg sogar die Gleichsetzung der universellen Wellenfunktion nach Schrödinger mit dem »Heiligen Geist« vorgeschlagen, u.zw. mit der Feststellung, dass »die universelle Wellenfunktion...ein allgegenwärtiges unsichtbares Feld« ist, »das alles Sein erschafft und lenkt«. Dieser Heilige Geist sei auch personal, weil die Wellenfunktion ihre Randbedingung im personalen »Omegapunkt« hätte²⁰.

4. Ebenen der Wirklichkeitserfahrung

Nach Auffassung des bekannten Physikers Hans-Peter Dürr handelt die Naturwissenschaft »nicht von der eigentlichen Wirklichkeit der ursprünglichen Welterfahrung – oder allgemeiner: was hinter dieser Welterfahrung steht – sondern nur von einer bestimmten Projektion dieser Wirklichkeit«, die man durch »gute« Beobachtungen herausfiltern kann. Er bezeichnet diesen durch die moderne Physik besonders herausgearbeiteten Aspekt als »Projektionscharakter der physikalischen Wirklichkeit«. »Das auf diese Weise ermittelte Wissen« sei – so schreibt Hans-Peter Dürr – »im allgemeinen ein eingeschränktes Wissen im Vergleich zu einer metaphysisch vorgestellten eigentlichen Wirklichkeit«²¹. Die Physik erkennt nur, was die Dinge für die Physik sind, nicht aber, was sie an sich und in ihrem Wesen sind. Die Frage nach der Wahrheit der Wirklichkeit tritt in der Physik nicht in Erscheinung. Schon Ludwig Wittgenstein erkannte, dass »der ganzen modernen Weltanschauung...die Täuschung zugrunde« liegt, »dass die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien«. Sie sind aber, wie schon oben gesagt, nur deren – öfters ziemlich unvollständige – funktionale Beschreibung.

¹⁸ Mutschler, H.-D. Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg. Theologie und Philosophie 70 (1995), S. 543–558, vgl. zum Zit. S. 551–553; bzw. S. 545, 546.

¹⁹ Guilton, Jean und Bogdanov, Grichka und Bogdanov, Igor: Gott und die Wissenschaft. München 42000, S.102, 103.

²⁰ Tipler, Frank a.a.O., S. 233, 279, 46.

²¹ Dürr, Hans-Peter: Ist Biologie nur Physik? Universitas (52), 1997, Nr. 607, S. 3, 4.

Das Reale ist uns nach H-D. Mutschler nicht »auf eine ein für alle mal fertige Weise gegeben«, sondern bietet sich »einer Vielzahl von Interpretationen« dar, »die sich überschneiden und zum Teil heftig widersprechen«²².

Der Schweizer Astrophysiker Arnold Benz betont den Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Wirklichkeitserfahrung: »Die Verfahrensweisen von objektiver Naturwissenschaft und Beziehung stiftendem Glauben könnten nicht verschiedener sein. Ihre Wahrnehmung, Erfahrung und Sprache liegen auf völlig verschiedenen Ebenen. Selbst die gängige Metapher von der ›einen Wirklichkeit aus zwei verschiedenen Blickwinkeln betrachtet‹ ist irreführend, da sie die Wirklichkeit bereits objektiviert ... Das Bild nimmt die Trennung von Objekt und Subjekt als gegeben. In der religiösen Wahrnehmungsweise ist der Mensch aber unlösbar in die Wirklichkeit verwickelt und kann nicht völlig von ihr abgetrennt werden...Glaube und Naturwissenschaften können beide nur ernst genommen werden, wenn die Verschiedenheit sowohl ihrer Methoden, ihrer Wahrnehmungsweisen wie auch ihrer Ziele anerkannt wird«. Dabei übersieht Benz nicht die komplementäre Beziehung, die es zwischen beiden gibt: »Die Trennung der Wahrnehmungs- und Sprachebenen erlaubt, das gleiche Universum, welches die Naturwissenschaften kausal erklären, auch als Schöpfung wahrzunehmen...auch der Glaube« kann (Verf.: mit Hilfe der Philosophie)« das moderne Weltbild interpretieren. Aus der Sicht des Glaubens wird staunend eine ›Tiefendimension‹ im Universum wahrgenommen. Sie ist keine direkte Gotteserkenntnis, deutet jedoch auf eine transzendente Einbettung des Alls in etwas Umfassendes. Glaube und Naturwissenschaft bleiben Erfahrungsformen verschiedener Ebenen, können sich aber auf diese Weise gegenseitig beeinflussen«²³.

Physik und Theologie bedürfen einer philosophischen Vermittlung, wenn sie nicht in völliger Trennung beziehungslos nebeneinander stehen sollen. Benk widmet in seinem Standardwerk »Moderne Physik und Theologie« der einen eigenen Unterabschnitt der Feststellung: »Erst auf der Ebene der expliziten philosophischen Deutungen physikalischer Theorien ist ein Dialog zwischen Physik, Philosophie und Theologie sinnvoll«²⁴. Und H-D. Mutschler sieht »die Philosophie als ›missing link‹ zwischen Physik und Religion« und nennt die dreifache Perspektive:

- »1. die Ebene der Erklärungen durch physikalische Modelle und Berechnungen (= Ebene der ›Gesetzlichkeit‹);
2. die Deutung dieser Erklärungen von umfassenden philosophisch-praktischen Perspektiven her (= Ebene der ›Sinnerschließung‹);
3. die Beziehung dieser Deutungen auf umfassende religiöse Horizonte hin (= Ebene der ›Sinnerfüllung‹)«²⁵.

Aber die bisher im Zusammenhang mit der Physik vorgeschlagenen philosophischen Begriffe wie Staunen, Erschrecken, Ordnung, Schönheit, Kreativität haben zu

²² Mutschler, Hans-Dieter: Physik, Religion, New Age. Würzburg 1990, S. 27.

²³ Benz, Arnold a.a.O., S. 56, 57, 64, 65.

²⁴ Benk, Andreas: Moderne Physik und Theologie, Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs. Mainz 2000, S. 247.

²⁵ Mutschler, Hans-Dieter a.a.O., S. 33, 41.

wenig Reichweite zur Ebene der »Sinerschließung« und zur Berührung mit dem Religiösen. Das Staunen über die Kreativität der Selbstorganisation des Kosmos und der Evolution auf unserem Planeten als Ganzes, das Erschrecken über die Atombombe und über die Katastrophen der friedlichen Nutzung der Atomenergie in Harrisburg und Tschernobyl und die Furcht vor einem unmenschlichen Fortschritt der Biotechnologie sind philosophische Qualitäten, die das abstrakte und objektive Wissen von Physik und Biologie subjektiv übersteigen, aber nicht direkt in den religiösen Bereich führen. Man kommt bei dem Versuch, Physik und Religion zu verbinden, um die Tatsache, dass es sich um eine Verbindung von Gegensätzen, um eine *complexio oppositorum* handelt, nicht herum. Im Folgenden wird daher vorgeschlagen, dafür den aus der Kopenhagener Deutung des quantenphysikalischen Dualismus von Welle und Teilchen stammenden philosophischen Begriff der »Komplementarität«, der auch die *complexio oppositorum* enthält, einzusetzen.

5. Naturwissenschaft und Theologie als komplementäre Ebenen der Wirklichkeitsbetrachtung

Naturwissenschaft und Theologie verhalten sich komplementär; sie sind nicht vermischbar und können nicht zugleich auf die gleiche Frage eine Antwort geben. Sie stehen im Gegensatz und ergänzen sich dennoch. Viktor F. Weisskopf, der ehemalige Generaldirektor des Europäischen Kernforschungszentrums in Genf, schreibt am Schluss seiner Antwort auf die Frage nach Gott: »There is a Bohr complementarity between science and religion«²⁶. Gegensätzlichkeit kann schon in den Grundlinien der beiden Wissenschaften gesehen werden: Im methodischen Atheismus der Naturwissenschaften gegenüber dem Theismus der christlichen Theologie. Die Blickrichtung auf die Wirklichkeit ist entgegengesetzt, woraus komplementäre Wirklichkeitserfahrungen resultieren, die sich dennoch gegenseitig ergänzen. Der Blick der Naturwissenschaften ist auf Funktionalität und im Gefolge des naturwissenschaftlichen Reduktionismus auf Details, jener der Theologie auf die Sinnfrage und das Ganze gerichtet.

Der Komplementaritätsbegriff, der heute philosophisch und wissenschaftstheoretisch von besonderer Bedeutung ist, kann am besten physikalisch am Beispiel des Welle-Teilchen Dualismus, der die ganze Mikrophysik bestimmt, erklärt werden. Man kann verschiedene Lichteffekte nur dualistisch erklären: Fragt man nach der Ursache der Beugung oder der Interferenz, dann ist die Erklärung: Licht ist eine elektromagnetische Wellenbewegung; fragt man nach der Ursache des lichtelektrischen Effektes wie er bei Photozelle oder Photodiode auftritt, dann ist die Antwort: Licht ist ein Strom von Lichtteilchen, von sog. Photonen. Man kann also diese komplementären Bilder nicht gleichzeitig auf die gleiche Frage anwenden. Mit dieser über die direkte Wirklichkeitswahrnehmung hinausweisende Komplementarität, die

²⁶ Margenau, Henry und Varghese, Roy Abraham (Hrg.) a.a.O., S. 127.

auf eine den Beobachter einschließende eigentliche Wirklichkeit hinweist, wird eine neue Denkkategorie eröffnet.

Die Evolutionstheorie als einem Bündel von physikalischen und biologischen Theorien oder näherhin die Selbstorganisation des Universums mit vielen Zufällen und zahlreichen Katastrophen einerseits und die Schöpfung als theologischer Begriff andererseits sind in dieser Weise komplementär: Gegensätzlich in ihrem atheistischen bzw. theistischen Wirklichkeitsverständnis, ergänzend aber im Blick auf das Ganze, das nicht durch das theoretische Universum der Kosmologie, nicht durch die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie, nicht durch eine theoretische Objektivität, die, getrennt von jedem menschlichen subjektivem Einfluss, deskriptiv erfasst werden kann, gegeben ist, sondern es bezieht den beobachtenden Menschen in das Universum ein und als Schöpfung in einen universalen Sinngehalt.

Das Erkennen hat nach Mutschler »jene Komplementarität an sich, die sich nicht auf eine einzige Perspektive reduzieren lässt ... Naturwissenschaftliches Erkennen ist nur eine mögliche Perspektive auf die Welt«²⁷. »Je präziser wir die Welt (naturwissenschaftlich) erfassen, desto mehr entschwindet uns ihr Sinn«...«Der Mensch ist, was die Sinnfrage anbelangt, auf sich selbst zurückgeworfen«²⁸. »Der überwiegende Teil der Menschen (und leider auch vieler Philosophen) geht nicht von einer Komplementarität des Erkennens aus. Die meisten glauben, Erkennen sei ein Akt der Abbildung. Da draußen sei die Welt fix und fertig gegeben, und ihr gegenüber stehe der Erkennende, der sie abbildet...Erkennen ist aber kein Abbildungsvorgang. In gewissem Sinn erschafft das Erkennen seine eigene Welt«²⁹. Die Komplementarität von Naturwissenschaft und Theologie liegt, wie Mutschler betont, eben darin, dass erstere auf das Objektive und Quantitative und letztere auf das Qualitative und Sinnhafte gerichtet ist. In der direkten subjektiven Erlebniswelt geht die Sonne auf und unter, in der Vorstellungswelt der Kosmologie dreht sich die Erde auf ihrer Bahn um die Sonne um ihre eigene Achse. Beides ist richtig.

Leo Kardinal Scheffczyk weist darauf hin, dass man die physikalische und biologische »Selbstorganisation«, die von der Bildung von Sternen und Galaxien bis zur Entstehung des Lebens wirksam ist, nicht »als schöpferisches Geschehen deuten und es ohne nähere Differenzierung als *creatio continua* bezeichnen« kann: »Als transzendentaler Begriff übersteigt Schöpfung alle empirische Wirklichkeit und Ordnung und setzt die Möglichkeit solcher Wirklichkeit und Ordnung. Dagegen ist Evolution als kategorialer Begriff auf die erfahrbare Wirklichkeit gerichtet und sagt von ihr eine besondere Modalität aus«.

Zwischen Religion, die auf Sinn gerichtet ist, und Naturwissenschaft, die auf Funktionalität und Fortschritt gerichtet ist, besteht eine dynamische Komplementarität, die einmal den Gegensatz und dann wieder die Ergänzung hervortreten lässt.

²⁷ Mutschler, Hans Dieter a.a.O., S. 28, 27.

²⁸ Mutschler, Hans-Dieter: Naturwissenschaft und die Dispensierung der Sinnfrage – Der wahre Konflikt um Galilei. In Mutschler, Hans-Dieter und Peitz, Heinz-Hermann: Die Welt als Gleichnis oder Gleichung? Stuttgart 1997, S. 23, 28.

²⁹ Scheffczyk, Leo und Ziegenaus, Anton: Katholische Dogmatik, Bd. III: Scheffczyk, Leo: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre. Aachen 1997, S. 207.

Thomismus

McInerney, Ralph: *Vernunftgemäßes Leben. Die Moralphilosophie des Thomas von Aquin* (= Schriftenreihe der Josef Pieper Stiftung, Bd. 3), Münster Lit Verlag, 2000, 150 S., ISBN 3-8258-4973-2, DM 29,80.

Vorliegende Einführung in die Moralphilosophie des hl. Thomas geht auf eine vor fünfzehn Jahren erschienene englischsprachige Schrift zurück, in welcher der Vf. zentrale Grundwahrheiten von Thomas' Lehren darbietet. Der Vf. ist seit über vierzig Jahren Professor für Mediävistik und Direktor des Jacques Maritain Center an der University of Notre Dame, Indiana.

In seinem auf acht Kapitel angelegten Werk geht der Vf. zunächst auf die Problematik »Sittlichkeit und menschlicher Lebenswandel« ein. Ausgehend vom menschlichen Handeln, stellt der Vf. verschiedene Arten und Weisen dar, nach denen menschliche Handlungen bewertet werden können. Im zweiten Kapitel (»Das Gute für den Menschen«) greift der Vf. zunächst ausführlich aristotelische Gedanken auf (u.a. die Unterscheidung von *techné* und *phronesis*; verstandesmäßigen und sittlichen Tugenden; *eudaimonia*). Sodann wird – ausgehend von der Vorstellung vom Endziel und Glück bei Thomas – darauf verwiesen, daß der Mensch notwendig auf das Gute hinstrebt. »Ebenso wie »Seiendes« das erste ist, was der Geist erfaßt, so ist das Gut(e) das erste, was der Geist in seiner praktischen Funktion des Lenkens irgendeines Arbeits- und Wirkungsprozesses aufnimmt.« (60) Während zahlreiche irdische Güter Ziele des Menschen sein können, ist Gott das Endziel schlechthin. Die Moralphilosophie stellt eine Methode dar, die sich darüber klarzuwerden versucht, was genau den formellen Letztzweck bzw. das Endziel ausmacht (III. Kapitel: »Letztes Ziel und moralische Grundsätze«). Die durch D. Hume angestoßene Auseinandersetzung um den sogenannten »naturalistischen Fehlschluß« (Wie können wir vom Deskriptiven zum Normativen gelangen?) hält der Vf. für eine völlig sinnlose Kontroverse, da ein nur an Fakten geknüpftes Begehren, so wie es für das Humesche Problem erforderlich ist, nicht existiert. Somit ist auch das Naturgesetz nicht einfach ein naturwissenschaftliches Gesetz, sondern ein Gebot der Vernunft. Das Naturgesetz enthält dabei Gebote, die keine, und solche, die sehr wohl Ausnahmen zulassen. Als ausnahmsloses Gebot erwähnt der Vf. das Verbot zu lügen, das durchaus mit der Aussage »Einige Akte von vorsätzlicher Irreführung sind

nicht verkehrt« sich vereinbaren läßt. »Denn das Subjekt ist in beiden Sätzen nicht dasselbe, obwohl es natürlich eine Ähnlichkeit zwischen ihnen gibt. Ein Akt, der scheinbar unter den beschreibenden Begriff der »Lüge« fällt, entzieht sich ihm in Wirklichkeit.« (78) Mit dieser wichtigen Aussage sind Ausführungen der »Autonomen Moral« entkräftet, deren Vertreter in der Regel Gebote, die ausnahmslos, in jeder Situation verboten sind (*intrinsece mala*), nicht anerkennen.

Im IV. Kapitel (»Die Struktur des menschlichen Aktes«) stellt der Vf. heraus, daß es sich bei menschlichen Handlungen um willentliche Handlungen handelt. Der Verstand bildet die bestimmende und formelle Ursache des Wollens. Der Wille aber stellt die wirkende Ursache des Denkens dar. Eine »Zweistockwerklehre« wird entschieden zurückgewiesen: »Thomas unterscheidet zwischen Moralphilosophie und Moraltheologie; aber er ist mitnichten der Ansicht, daß im Bereich der Natur alles recht zufriedenstellend verläuft und daß des Menschen übernatürliche Berufung zu einem privat wie gesellschaftlich wohlgeordneten moralisch-sittlichen Lebenswandel aufgestockt wird.« (90)

Im V. Kapitel (»Gute und schlechte Handlungen«) hebt der Vf. hervor, daß bestimmte Handlungen, die in physischer Hinsicht identisch sind, in moralischer Hinsicht völlig unterschiedlich sein können. Der Vf. nennt den Vorgang der Zeugung, der als ehelicher Akt aufgefaßt werden kann oder als Ehebruch. Einige Handlungstypen werden vom Vf. als in sich gute oder schlechte Handlungen beschrieben. Zu den in sich schlechten Handlungen verweist der Vf. auf Thomas, der Diebstahl, Selbsttötung, Ehebruch, Lüge und die Tötung Unschuldiger aufführt.

In den Kapiteln VI., VII. und VIII. kommt der Vf. auf die Themen Gewissen und Tugenden zu sprechen. »Eine Tugend stellt eine gute Eigenschaft des Geistes dar, dank derer wir recht leben und derer man sich niemals im schlechten Sinne zu bedienen vermag.« (116) Das Leben ist somit weniger eine Kette episodischer Wahlentscheidungen, sondern der moralisch-sittliche Lebensgang ist vielmehr als eine Angelegenheit gewohnheitsmäßiger Neigungen und Bereitschaften zu sehen. Bekehrungen sind eher die Ausnahmen.

Bezüglich der thomasischen Gewissenslehre weist der Vf. darauf hin, daß das Gewissen vor allem die Anwendung von Prinzipien des Naturgesetzes auf Einzelvollzüge zur Aufgabe hat. Das Gewissen kann somit niemals schlechthin die Höchst-

norm in moralischen Fragen behalten, sondern nur in subjektiver Hinsicht. »Zwar ist jeder Handelnde verpflichtet, seinem Gewissen zu folgen, aber diese Tatsache besagt nicht, daß jeder Handelnde ein gut ausgebildetes Gewissen besitzt. (...) Ein irrendes Gewissen mag verpflichten, aber entschuldigt oder rechtfertigt nicht.« (137) Schließlich impliziert die Unterscheidung zwischen einem guten und einem schlechten Gewissen das Vorhandensein von einigen Akten, die aus sich immer schlecht sind.

Mit seiner Schrift hat der Vf. auf wenigen Seiten wesentliche moralphilosophische und -theologische Gedanken des Aquinaten in verständlicher Weise vorgetragen, weswegen sie sich vorzüglich für Studenten der Philosophie und Theologie eignet. Es könnte viel Verwirrung ausgeräumt werden, wenn zumindest kirchlich engagierte Priester und Laien sich die Ausführungen zu Gemüte führen würden, da diese für die spezielle Moralphilosophie und -theologie von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung sind. In einer Zeit, in der allenthalben einer Situationsethik das Wort geredet, einer »Demokratisierung« der Vernichtung menschlichen Lebens an seinem Anfang und Ende Vorschub geleistet wird und immer neue Ethikkommissionen entstehen, wäre es bereits ein großer Gewinn, wenn eine Gesellschaft anerkennen würde, daß es Handlungen gibt, die immer und unter allen Umständen moralisch nicht zu rechtfertigen sind. Nur ein moralisch niedergehender Staat könnte dann noch behaupten, daß das moralisch nicht zu Rechtfertigende vom staatlichen Recht legitimiert werden dürfte.

Clemens Breuer, Augsburg

Berger, David: *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln: Editiones thomisticae 2001, 406 S., ISBN 3-8311-1620-2, DM 58,00.

David Berger, erst kürzlich einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt durch eine brillante Doktorarbeit über das Verhältnis von Natur und Gnade (1998), bietet mit seinem neuesten großen Werk einen beachtlichen theologischen Durchbruch. In den letzten Jahrzehnten mangelt es zwar nicht an historischen Studien über Thomas von Aquin, aber das systematische Interesse ist vergleichsweise dürtig. In dem Bemühen, Thomas aus dem »Hausarrest des Thomismus« zu befreien (O. H. Pesch: 48), wurde das thomastische Denken oft isoliert von der in Jahrhunderten intensiver Arbeit gereiften geistigen Schule des Aquinaten. Demgegenüber möchte Berger bewußt eine Ein-

führung in den Thomismus geben, die Thomas in die Kontinuität mit der ihm folgenden »Interpretationsgemeinschaft« hineinstellt (ohne beides miteinander zu verwischen). Dabei werden die systematischen Grundprinzipien erschlossen und an konkreten Beispielen der Gegenwartsbezug des thomistischen Denkens ausgelegt. Berger vertritt bewußt einen Thomismus »striktter Observanz« (21), der Thomas nicht nur als selektiv genutzten Steinbruch der theologischen Arbeit ausbeutet, sondern als ständig gegenwärtigen Bezugspunkt der systematischen Reflexion zu Rate zieht. Mit diesem Ziel liegt das Werk zwar auf der Linie des Konzils (vgl. besonders *Optatam totius* 16) und Johannes Pauls II. (125), bringt aber angesichts der gegenwärtigen Situation etwas Neues. Intendiert ist dabei keine Fesselung an die bloße Vergangenheit, sondern die prinzipienklare Erschließung der Wahrheit mit ihrer Dynamik auf Zukunft hin: »Die große Zeit des Thomismus liegt noch vor uns!« (126)

Mit dem ersten Kapitel entwirft Berger sein Programm: »Aktualität des Thomismus?« (11–58; teilweise schon in FKTh 15, 1999, 180–202). Dabei grenzt er sich ab vom Transzendentalthomismus Rahnerscher Prägung, dessen Mängel er herausstellt (28f. 54–58), und von Transformationen des thomastischen Denkens in strukturell anders geartete Zusammenhänge (wie die eines hegelianischen Ansatzes) (29–31). Kritisiert wird dabei u. a. das Vorgehen von O. H. Pesch, der Thomas (im Unterschied zu Luther) Irrtümer in der Rechtfertigungslehre zuerkennt und statt dessen »die Luther eigentümliche Verständnisstruktur in die Gemeinschaft der katholischen Kirche einbringen möchte« (Pesch: 46). Für die systematische Erschließung ist fruchtbar der Rückgriff auf »Leitmotive« des Thomismus (39) und die Betonung des strikt theologischen Charakters der thomistischen Synthese: Thomas verwischt nicht die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie, stellt sie aber auch nicht einfach nebeneinander, sondern »ordnet sie einander positiv zu und bringt sie in einen inneren Zusammenhang« (49). Im Unterschied zu einem modischen Zeitgeistsurfing ist Berger auch bereit, von Thomas her die »Aktualität der negativen Korrelation« zur Geltung zu bringen (37).

Im zweiten Kapitel gelingt dem Autor ein kenntnisreicher »Kurzer Aufriss der Geschichte des Thomismus« (59–126). Die Bedeutung der Thomas-Schule für die wissenschaftliche »Interpretationsgemeinschaft« bekommt hier ein anschauliches Profil bis hin zu prägenden Gestalten der Theologie der neuesten Zeit (interessant sind etwa die Hinweise auf Charles Journet, dem Papst Paul VI. 1965 den Kardinalsurpur verlieh, weil er ihn für den –

damals – bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts hielt: 122f).

Die systematische Begabung des Verfassers zeigt sich deutlich in der Entfaltung zentraler Grundprinzipien, angefangen mit dem dritten Kapitel über »Ur-Leitmotiv und Methode des Thomismus« (127–152). Als Ur-Leitmotiv bezeichnet Berger die vollständige Abhängigkeit des (aus Akt und Potenz zusammengesetzten) Geschöpfes von Gott als reinem Akt, der in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zu seiner Schöpfung steht (137). Der theozentrische Grundansatz wird dem Autonomieideal der Moderne entgegengesetzt, das vorbereitet wird in der molinistischen Philosophie der Jesuitenschule. Von den philosophischen und theologischen Ansätzen wird man dem Verfasser hier recht geben müssen; allerdings ließe sich nach Meinung des Rezensenten deutlicher (durchaus unter thomistischem Vorzeichen) eine Vermittlung zwischen Theozentrik und »Anthropozentrik« entwerfen, ohne dabei in idealistisches Fahrwasser zu geraten.

In zwei weiteren Kapiteln wird das Ur-Leitmotiv des *actus purus* entfaltet »in der Ordnung der Natur« (153–204) und »der Gnade« (205–348). In der Ordnung der Natur erscheint an erster Stelle »die absolute Ergebenheit gegenüber der Wahrheit« (156), die (als Wahrheit des göttlichen Verstandes) unveränderlich ist. Erschlossen wird sodann die reale ontologische Distinktion zwischen Akt und Potenz sowie zwischen Sein und Wesenheit (mit kritischem Seitenblick auf einen bekannten deutschen Kirchenmann, der meinte, die Unveränderlichkeit Gottes »um des Menschen willen« leugnen zu müssen: 179). Berger wendet sich gegen die Konfusion zwischen Natur und Gnade in der *nouvelle théologie*, aber auch gegen die Trennung beider Realitäten in der »autonomen Moral«: deren Erfolg ist von der Kontestation gegen *Humanae vitae* bestimmt, obwohl deren Thomasinterpretation nicht überzeugen kann (225–230). Analog zur Wirkursächlichkeit Gottes im Bereich der Natur (die *praemotio physica*: 196–204) erscheint die »absolute Gratuität der Gnade« (231–246). Der »Gnadenstreit« zwischen Thomisten und Molinisten erscheint dabei als spannendstes Ereignis der neueren Theologiegeschichte (134), wobei sich Berger dezidiert auf die Seite des Thomismus stellt, ohne einer rationalistischen Besserwisserei zu verfallen: Prädestination und Reprobation bleiben ein Geheimnis (239–245).

Der Konfusion von Natur und Gnade in der Dogmatik entspricht die Bewußtseinsstörung in der Fundamentaltheologie, vor allem in den subjektivistisch gedeuteten Begriffen der Offenbarung und

des Glaubens. »Auch hier zeigt sich der Thomismus als das große Alternativprogramm zu den fundamentalen Verwirrungen, die weite Teile der gegenwärtigen Theologie verwüestet haben« (255). Interessant ist dabei die Bergersche Vertiefung des Offenbarungsbegriffs nach dem Schema der vier (aristotelischen) Ursachen (258–263); hinzufügen ließe sich der aristotelischen Struktur hier durchaus im thomasischen Sinne die »platonische« Reflexion mit Hilfe der Exemplarursache, die in die Trinitätstheologie hineinführt. Die Aktualität des thomistischen Ansatzes wird deutlich angesichts der von der Erklärung *Dominus Iesus* zurückgewiesenen pluralistischen Religionstheologie (264f. 282). Der Glaube wird nicht zur Explikation des *humanum* degradiert, sondern zeigt sich in seinem Objektbezug und seiner Übernatürlichkeit (266f). An der systematischen Frage nach dem »Glauben der Dämonen«, die der gegenwärtigen Theologie eher ferne liegt, zeigt sich exemplarisch der Unterschied zwischen Molinismus (bei Kleutgen) und Thomismus: während nach Kleutgen die Dämonen die Tugend des Glaubens besitzen, der nur die Gnade fehlt, betonen die Thomisten, daß ohne Gnade von Glauben in eigentlichem Sinne gar keine Rede sein kann (269).

Die Ausführungen über die Inkarnation grenzen sich kritisch ab zur »Christologie von unten« im transzendentalen Ansatz Karl Rahners (280–283), dessen Vorbereitung im Molinismus festgestellt wird (vgl. auch 197), und bringen wichtige klassische Themen thomistischer Christologie. Einige Ausführungen scheinen (trotz der gebotenen Kürze) zu aphoristisch: dies gilt sowohl für die Kritik an Rahner (Jesus erscheine nur als Höchstfall des Menschseins: 282; es gibt von Rahner, trotz seines fragwürdigen Ansatzes, auch gegenläufige Äußerungen, beispielsweise in der Auseinandersetzung mit Hans Küng) als auch für die Darlegungen zum Wissen Christi (298–301; auch gegenwärtige thomistische Ansätze zu dem schwierigen Thema, beispielsweise bei F. Dreyfus und J.-H. Nicolas, bringen hier Korrekturen an Thomas an, ohne dabei die Grundsätze, vor allem bezüglich der *visio beatifica*, zu verraten. Oder will der Verfasser etwa auch die Meinung des Thomas verteidigen, wonach Jesus, bereits als Kind, nichts lernen mußte und Fragen nur stellte, um gefragt zu werden und zu lehren? So STh III q. 12 a. 3). Thematisiert werden auch kurz (und treffend) die thomistische Ekklesiologie (304–308) und Sakramentenlehre, wobei besonders eucharistische Themen profiliert werden (309–347). Das abschließende Kapitel widmet sich der beim Aquinaten angelegten Synthese zwischen »Thomismus und Mystik«, die sich in der seligen

Gottesschau vollendet (349–371). Das Buch bietet reiche bibliographische Hinweise (ein gewisser Mangel ist nur, daß viele Titel in bereits vorher publizierten Teilen der Monographie nicht in der abschließenden Gesamtbibliographie auftauchen).

Das vorliegende Werk stellt sich mutig gegen machtvolle Strömungen gegenwärtiger Theologie und erschließt aus der Kenntnis der Vergangenen neue Wege für die Zukunft. Als flüssig geschriebene Einführung in den Thomismus füllt Berger eine große Lücke aus und ermuntert zum Weiterdenken. Nachdenklich macht der Hinweis Melchior Canos, »ohne Gefahr für den Glauben könne niemand die Autorität der thomistischen Schule herabsetzen. Verachtung dieser Schule und Eindringen der Häresie sind von jeher miteinander verbunden gewesen« (De locis theologicis 8,1: Berger 84).

Allerdings wird der Systematiker über die hilf-

reichen Verweise zur thomistischen Synthese hinaus auch die Integration anderer theologischer Ansätze bedenken müssen (insofern sie kompatibel sind mit einem Ansatz bei Thomas als traditionsverbindender Stimme der Tradition): beispielsweise ein personalistisches Denken, wie es in neueren Dogmatiken (z. B. Scheffczyk/Ziegenaus) und Moralthologien (z. B. bei Günthör) vermittelt wird. Insofern kann es nicht um eine bloße Repristinierung der (thomistischen) Neuscholastik gehen. Allerdings bringt sich um die Frucht des Fortschritts, wer die theologische Tradition im lichtvollen Beispiel des heiligen Thomas überspringt. Für diesen Hinweis ist David Berger sehr zu danken. Dessen Werk gehört in die Hand eines jeden Theologen, dem die systematische Grundlegung der Theologie ein Anliegen ist.

Manfred Hauke, Lugano

Moraltheologie

Inhoffen, Peter: Vom Ethos zur Ethik. Beiträge zu Moraltheologie und Sozialethik (= Grazer Theologische Studien, Bd. 22), Graz: Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1999, 540 S., ISBN 3-900797-22-6; ÖS 390,00.

Mit vorliegendem Sammelband veröffentlicht der Grazer Moralthologe zahlreiche seiner Vorträge und Aufsätze, die er in einem Zeitraum von etwa zweieinhalb Jahrzehnten niedergeschrieben hat. Zu seinen Lehrern zählt der Vf. die Moralthologen Ermecke, Schöllgen und Hofmann und den Sozialethiker Henning. Mit der Gliederung des Sammelbandes lehnt sich der Vf. an den Aufbau zahlreicher moraltheologischer Handbücher an: 1. Aus der Allgemeinen Moraltheologie (16–184); 2. Zur Ethik einzelner Lebensbereiche. Spezielle Moraltheologie – irdischer Pflichtenkreis (185–351); 3. Sozialethische Fragestellungen (353–508).

Im ersten Teil kommt die durch das II. Vatikanische Konzil angeregte Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie aus der Hl. Schrift zur Sprache sowie das Gesetzesverständnis bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant. Die Debatte um Werte wird eingehend behandelt sowie Grundlagen der Lehre vom Gewissen beschrieben. Eigens geht der Vf. der Frage nach, ob es eine »ökumenische Moral« geben könne? Der Vf. kommt zu dem Fazit, daß die beiden »Idealtypen« Situationsethik und Kasuistik auf ihren berechtigten Kern zurückgeführt werden sollten und sich somit zu einem größeren Ganzen ergänzen könnten.

Auf nahezu zwanzig Seiten referiert der Vf. in grundsätzlich wohlwollender Art und Weise die Enzyklika »Veritatis splendor«, woraufhin er in einem weiteren Beitrag zu der Auseinandersetzung zwischen Autonomer Moral und Glaubensethik gelangt. Hier weist der Vf. zu Beginn auf die deutlichen Akzentverschiebungen bei Moralthologen hin. Namentlich nennt er Bernhard Häring und Franz Böckle, da anhand ihres Schrifttums diese inhaltlichen Veränderungen besonders leicht herausgestellt werden können. Aufgrund der nachfolgenden Konfrontation von Zitaten einiger Vertreter der »Autonomen Moral« (Auer, Böckle, Merks, Schüler) mit der Enzyklika »Veritatis splendor« stellt der Vf. die Frage, ob die Enzyklika die Vertreter der »Autonomen Moral« bisweilen richtig verstanden habe, weswegen somit nicht immer deutlich gesagt werden könne, ob das Lehrschreiben in jeder Hinsicht im Gegensatz zur »Autonomen Moral« zu sehen sei. Dieser harmonisierende Versuch widerspricht jedoch in gewisser Weise der vom Vf. gemachten Aussage, daß namhafte Vertreter der Moralthologie (z. B. Böckle) die Allgemeine Moraltheologie grundsätzlich von der bisherigen (klassischen Art und Weise) abgegrenzt haben (145).

Im zweiten, der speziellen Moraltheologie gewidmeten Teil kommt der Vf. zunächst auf das vierte Gebot des Dekalogs zu sprechen. Er geht historischen Entwicklungen nach, erläutert biblische Stellen, stellt Passagen des Katechismus der Katholischen Kirche vor und geht auf aktuelle Problemfelder ein. Weitere Themen werden vom Verfasser in eigenen Beiträgen angesprochen: Entchristli-

chung des Rechts?; Das Menschenbild im Recht; Töten auch durch Nichthandeln?; Grundsätzliche Erwägungen zur Freiheit der Forschung und zur Ökologie aus Anlaß der Gentechnologie; Kirche und Todesstrafe; Ehe als Ort des Erlösungsgeschehens; Das »Recht auf Wahrheit« und die Falschrede in besonderen Situationen.

Einen breiteren Raum nehmen mehrere Beiträge zur menschlichen Sexualität ein: Sexualität und Gewalt; Thesen zur Sexualerziehung; Von den (Un-)Möglichkeiten kirchlich orientierter Sexualpädagogik in einer permissiven Gesellschaft. Durchgehend ist der Vf. darum bemüht, die kirchlichen Weisungen zur Sexualität positiv aufzugreifen und für die heutige Zeit verständlich zu machen. Es »drängt sich (...) der Gedanke auf, daß der Umgang mit Sexualität und ihre Handhabung gegen Gesetzmäßigkeiten verstoßen, die dem Wesen des Menschen innewohnen (seiner »Natur«) und die man einfach nicht wahrhaben will. Die Schwierigkeiten und Nöte in diesem so sensiblen Bereich sind nicht Folge einer kirchlichen Sexualmoral, sondern vielfach menschlichen Versagens.« (320) Die Anspruchsmentalität habe nicht selten dazu geführt, die Ausübung der Sexualität als Konsumgut aufzufassen.

Im dritten Teil werden sozialetische Fragestellungen angesprochen (Der Christ in der Leistungsgesellschaft; Grundwerte in der pluralistischen Gesellschaft; Fortschritt im christlichen Denken heute; Chancen kirchlicher Einflußnahmen zugunsten der Abrüstung; Katholische Kirche und Technik; Recht als menschlicher Selbstaussdruck in sozial-sittlicher Verantwortung etc.). Wenngleich zahlreiche Problemstellungen eher genannt als einer Lösung zugeführt werden, so muß jedoch grundsätzlich positiv gesehen werden, daß sich der Vf. im grundsätzlichen auch mit sozialetischen Fragestellungen befaßt hat. Die Gewichtung der moraltheologischen und sozialetischen Ausführungen läßt jedoch auch erkennen, daß der Moraltheologe kaum willens und in der Lage sein dürfte, das gesamte Spektrum der Christlichen Sozialetik abzudecken.

Wenngleich die Dreiteilung der Schrift an traditionelle Moralhandbücher erinnert, so hat der Vf. auch Beiträge aufgenommen, die eigene Forschungsschwerpunkte erkennen lassen (z.B. Die Herrmann-Mausbach-Kontroverse; Variationen über C. G. Jung: Antwort auf Hiob). Ein ausführliches Personen- und Sachwortregister vervollständigen die umfangreiche Schrift und lassen sie insgesamt als ein geeignetes Nachschlagewerk erscheinen.

Clemens Breuer, Augsburg

Lohner, Alexander: „Personalität und Menschenwürde – eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der ‘neuen Bioethiker’“, Regensburg: Friedrich Pustet 2000, 470 S., ISBN 3-7917-1702-2, DM 88,00.

Die Reproduktionsmedizin, die sogenannte Präimplantationsdiagnostik (PID), die verbrauchende Embryonenforschung und die Möglichkeit Lebewesen zu klonen, haben die Diskussion um die Verfügbarkeit menschlichen Lebens und das Recht auf Leben neu entfacht. Das kürzlich erschienene Buch des katholischen Moraltheologen Alexander Lohner „Personalität und Menschenwürde – eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der ‘neuen Bioethiker’“ bietet Lehrenden und Studierenden eine Fülle sachkundiger medizinethischer Zusammenhänge und Details und stellt ein ausgezeichnetes Grundlagenwerk dar, das sich für den theologischen und philosophischen Einsatz für die „Kultur des Lebens“ empfiehlt.

In erster Linie setzt sich Lohner äußerst kritisch und kompetent mit jenen Vordenkern der „neuen Bioethik“ auseinander, die den Schwangerschaftsabbruch und die verbrauchende Embryonenforschung zu rechtfertigen suchen. Zu diesen „neuen Bioethikern“ zählen unter anderem der australische Moralphilosoph Peter Singer, der in Manchester lehrende Philosoph John Harris, die Tugendhat-Schülerin Ursula Wolf und der Mainzer Rechtsphilosoph Norbert Hoerster. Sie argumentieren, nur jenen Menschen käme ein unanfechtbares Lebensrecht zu, die „Personen“ seien und über ein explizites „Überlebensinteresse“ verfügten. In der Tat geht es um nichts weniger als die Verteidigung der Menschenrechte selbst, insofern diese Autoren vorschlagen, man dürfe nicht mehr von Menschenrechten, sondern von Personenrechten sprechen, und die Geltung fundamentaler Rechte für alle Menschen sei abzulösen durch die Geltung dieser Rechte für diejenigen Menschen, die Personen genannt werden können.

Andere, wie etwa Hans-Martin Sass, suchen ein Recht auf Abtreibung mit dem Argument herzuleiten, dem Ungeborenen komme erst ab einer fortgeschrittenen Hirnentwicklung ein Lebensrecht zu. Wieder andere plädieren für die Freigabe der Abtreibung vermittels eines spezifischen Appells an das Mitleidsgefühl. Es sei humaner, ungeplante, zumal behinderte Kinder abzutreiben, als ihnen das leidvolle und liebevolle Leben eines „unerwünschten Kindes“ zuzumuten (Susanne Ehrlich, Gerhard Amendt).

Lohner setzt sich mit den Thesen der „neuen Bioethiker“ bewusst interdisziplinär, d.h. aus theologischer, philosophischer, medizinischer, humanembryologischer, tiefenpsychologischer, präna-

talpsychologischer und behindertenpädagogischer Sicht auseinander. Ein besonderer Vorzug – auch für den Leser – ist, dass der Moraltheologe, der auch ein eigenständiges Philosophiestudium und eine Promotion in dieser Disziplin vorweisen kann, mit den Argumenten der genannten Autoren, welche überwiegend Fachphilosophen sind, sachkundig die Klinge zu kreuzen versteht. Dabei demonstriert Lohner, dass die Thesen der „neuen Bioethiker“ selbst auf der von ihnen gewählten wissenschaftstheoretischen (sprachanalytischen und utilitaristischen) Basis Widersprüche und gedankliche Unzulänglichkeiten aufweisen. In diesem Zusammenhang stellt Lohners Arbeit die verschiedenen, heute diskutierten Begründungsfiguren ethischen Handelns (Utilitarismus, Naturrecht, Existentialethik, Diskursethik, Kants Ethik) ausführlich dar und diskutiert sie kritisch.

Hervorzuheben sind auch die medizinischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse des Autors, mit denen zentrale ethischen Fragen (Embryonenschutz, Pränataldiagnostik, Reproduktionsmedizin, Hirntodproblematik, Organtransplantation u.a.) überhaupt erst fundiert zu thematisieren sind. Lohner dürfte auch der erste sein, der nachweist, dass die ethischen Irrtümer der „neuen Bioethiker“ in Defiziten ihrer anthropologischen Leib-Seele-Theorien wurzeln. Zentral geht es dem Autor darum aufzuzeigen, welche ethischen Implikationen sich aus den Ergebnissen der heutigen, von Lohner sachkundig referierten Leib-Seele-Diskussion (Identitätstheorie, Epiphänomenalismus, Leib-Seele-Dualismus, Psychophysischer Parallelismus, nicht-reduktionistischer Physikalismus usw.) ergeben.

Unter besonderer Berücksichtigung der Forschungen der Neurophysiologen Helmut Schwegler und Gerhard Roth zeigt Lohner, dass die derzeit favorisierten Einheits-Anthropologien der heutigen Neurowissenschaften und der Psychologie, welche sowohl die Vereinfachungen des Leib-Seele-Dualismus wie auch des materialistischen Reduktionismus vermeiden, Parallelen zur Anima-forma-corporis-Lehre Thomas von Aquins und zum biblischen Menschenbild (Auferstehung im Fleische) aufweisen. Insofern ist die Arbeit auch als wünschenswerter theologischer Beitrag zum zeitgenössischen Leib-Seele-Diskurs zu verstehen.

Die Neudefinition des Personstatus durch die „Bioethiker“ wird nicht nur ausführlich dargestellt, sondern angesichts traditioneller philosophischer Konzeptionen des Person-Begriffs (Augustinus, Boethius, Thomas von Aquin, Kant u.a.) kritisch hinterfragt. Dabei wird Schritt für Schritt aufgezeigt, dass der reduktionistische Person-Begriff der „neuen Bioethiker“, d.h. seine Reduktion auf solche Menschen, die aktuell geistig-voluntative Akte setzen, geistesgeschichtlich in der Philosophie Descartes' und des englischen Empirismus wurzelt. Mit Beispielen für rigoroses bevölkerungspolitisches Handeln in Indien, Latein-amerika, China und Zypern, wo eugenisch motivierte Abtreibungen durchgeführt werden, und Hinweisen auf entsprechende Strategien der Unesco, schließt über den deutschen bzw. europäischen Tellerrand blickend das empfehlenswerte Buch, das in der bioethischen Diskussion hoffentlich die gebührende Beachtung finden wird.

Ingolf Schmid-Tannwald, München

Dogmatik

Weier, Reinhold: Der rechte Ernst einer Predigt. Eine dogmatische Quästio (Trierer Theologische Studien, 66), Trier: Paulinus-Verlag 2000, 123 S., ISBN 3-7902-1295-4, DM 48,00.

Prof. Dr. phil. Dr. theol. Reinhold Weier, Emeritus für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier, ergänzt die Trierer Theologischen Studien um einen weiteren Band. Darin beschäftigt er sich aus der Perspektive seiner Disziplin mit diversen Verbindungslinien, die von der Systematik zur Homiletik führen, und zeigt auf, wo die Chancen einer gegenseitigen Bereicherung liegen. Das sehr kompakte und schon von daher leserfreundliche Buch zielt in erster Linie auf die sonn- und feiertägliche Homilie, die die jeweiligen Perikopen der Heiligen Schrift erschließt und auslegt (vgl. 11). Dabei thematisiert es nicht so sehr

die exegetische oder dogmatische Rückbindung, auf die die Predigt von ihrem Inhalt her verwiesen ist. Vielmehr würdigt es die Predigt als Gattung in ihrem schon rein formal gegebenen, dogmatischen Eigenwert, der ihr als autoritative Auslegung des Gotteswortes durch den hierarchisch-sakramental autorisierten Amtsträger zukommt. Dieser Ansatz leistet einen wichtigen Beitrag, das *munus docendi* oder *praedicandi* mit deutlichem Profil vom Wehesakrament her zu begründen. Dies jedoch ist mehr ein Impuls denn vorrangige Zielsetzung des Werkes. Gleichwohl wird dieser Impuls stark genug sein, den Diakon, Priester und Bischof gerade als Prediger in seinem im sakramentalen Ordo wurzelnden Verständnis seines Dienstamtes zu bestärken und geistlich zu inspirieren.

Der Titel des Werkes scheint dem Rezensenten indes weniger glücklich gewählt. Der Verfasser

selbst stellt in seinem Vorwort (9) fest, dass »das deutsche Wort ›Ernst‹ [...] zuweilen den Beigeschmack des Düsternen, vielleicht sogar des Traurigen [hat]«. Zwar erläutert er gleich anschließend die Mehrschichtigkeit dieses Terminus und legitimiert überzeugend seine Entscheidung, ihn trotz gewisser Risiken zu verwenden. Jedoch ist nicht sicher, ob der »düster« oder »traurig« anmutende Titel, so unkommentiert, wie er dem Leser nun einmal zunächst entgegentritt, nicht möglicherweise manchen vor einer Lektüre der anregenden Arbeit Weiers zurückschrecken lässt oder ganz davon abhält. Weier will mit dem Begriff des Ernstes den Sinngehalt »Ernsthaftigkeit« (eine mögliche Alternative für die Formulierung im Titel?), »wesentliche Bedeutung«, »existentielle Relevanz«, »personale Inanspruchnahme und Herausforderung des glaubenden Subjektes« anzeigen, dem die Predigt auch methodisch verpflichtet sein muss, um im Sinne der *fides ex auditu* bei ihren Adressaten zu einer umfassenden »Christwerdung« beitragen zu können, in der der Mensch sich der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus anschließt und so seine eigene, tiefste Berufung verwirklicht, Mensch zu werden, wie Gott ihn haben will; erlöst zu werden.

Nach dieser notwendigen Vorbemerkung nun zum Buche als solchem. Es gliedert sich in vier Kapitel, die das Thema nach mannigfaltigen Gesichtspunkten beleuchten. Eine Einleitung (11–15), die den pastoralen Zielpunkt und praxisbezogenen Charakter betont, stimmt auf die prägnante Studie ein. Im ersten Kapitel (17–30) wird der Zusammenhang »Meditation und Predigt« umschrieben. Ausgangspunkt ist dabei die Sentenz »*Contemplata aliis tradere*«, mit der das *II. Vaticanum* im Dekret über das Leben und den Dienst der Priester, *Presbyterorum Ordinis*, den Erwartungshorizont, den es vom Priester als Prediger fordert, absteckt. »Was fromm betrachtet wurde, den anderen verständlich machen, weitergeben, mitteilen« ist eine Definition von Predigt, die auf den hl. Thomas v. Aquin, den *doctor communis*, zurückgeht. Dieser Ursprung veranlasst Weier, sich in Fortführung seiner bisherigen Gedankenstränge der *Contemplatio* zu widmen und einen Begriff davon zu erarbeiten, der sukzessive aus den Schriften des Thomas, namentlich seiner *Summa theologica*, herauskristallisiert wird. Hier mag es den Leser zunächst erstaunen, bereits in der Kapitelüberschrift auf den Ausdruck »Meditation« gestoßen zu sein. Auch der Rezensent verhehlt nicht, dass ihm anfänglich, besonders an dieser exponierten Stelle der Begriff der Beschauung oder Betrachtung stimmiger erschienen wäre. Dies aus zweierlei Gründen: Zum einen verbindet sich mit dem Wort »Meditation« mittlerweile ein esoterisches Fluidum, zum anderen assoziiert man damit das Bestre-

ben der Selbstversenkung und Selbstfindung. Demgegenüber drückt Kontemplation aus, dass der Betrachtende auf Gott hin über sich hinauswächst, Ihn sucht und geschenkt, wenn auch *sub umbris et imaginibus*, findet. Diese Bedenken lassen zögern. – Weier will aber wohl mit dem Begriff der Meditation die heilsmächtige und heilswirkende Bezogenheit der betrachteten Geheimnisse, ihr *propter nos homines et propter nostram salutem*, ihre soteriologische Subjektorientierung, d. h. ihre gleichsam revolutionäre Relevanz für den innersten Personkern des Glaubenden, durchscheinen lassen und zugleich der anthropologischen Wende, seit der das beziehungsstiftende Moment am Glaubensakt und damit die Prozesshaftigkeit des Glaubens stärker akzentuiert wird, Rechnung tragen.

Im Folgenden werden die angeschnittenen Gedanken weiter entfaltet, indem die Strahlkraft der ignatianischen Spiritualität für den (nachtridentinischen) (Welt-)Priester und der entsprechend ausgedehnte Radius der klassischen, ignatianischen Betrachtungsmethode in den Blick kommen. Der Verfasser betont, dass auch wenn ein einzelnes Glaubensgeheimnis, eine einzelne Glaubenslehre herausgegriffen wird, die Predigt doch immer auf das Gesamt des Glaubens hin offen sein muss, sich gleichsam im umfassenden Horizont des *nexus mysteriorum* entfalten soll, in dem erst das Christuseignis seine ungebrochene Anziehung ausüben kann. Anschließend nimmt Weier Bezug auf *Evangelium nuntiandi* Papst Pauls VI. von 1975 und unterstreicht die Bedeutung der Predigt für die Evangelisierung bzw. Neuevangelisierung, die bekanntermaßen auch für das Pontifikat des gegenwärtigen Heiligen Vaters eine bestimmende Größe ist. Von daher ist es ein bedauerlicher Mangel des Buches, dass die einschlägigen lehramtlichen Äußerungen Johannes Pauls II. – die spürbar von Weier verinnerlicht wurden – hier und an anderer Stelle unerwähnt bleiben.

Das zweite Kapitel (31–70), überschrieben »Der zweifache Ernst der Predigt«, lässt den Leser noch deutlicher die Motivation des Verfassers verstehen und nachvollziehen. Theologisch will er antworten auf die Forderung nach Glaubwürdigkeit christlicher Verkündigung, wie sie besonders seit Bultmanns »Entmythologisierungsprogramm« virulent geworden ist. Dabei konfrontiert er diese Anfrage mit der Position Karl Barths, wie dieser sie unter anderem in seiner »Kirchlichen Dogmatik« vorträgt. Weier ist dabei offensichtlich bestrebt, die gegenwärtigen Herausforderungen kirchlicher Verkündigung nicht monokausal einzugrenzen und bezieht daher neben theologischen Komponenten auch philosophische Strömungen und Denkbewegungen mit in seine Überlegungen ein. Exemplarisch greift er

auf Kierkegaard zurück und richtet das Augenmerk des Lesers auf dessen Theorie der »Gleichzeitigkeit« bzw. dessen Postulat des »Gleichzeitigwerdens«: Der Bezugspunkt ist klar; Predigt soll das Subjekt (des Predigers und des Hörers gleichermaßen) existentiell treffen, von Christi Botschaft betroffen machen, ganzheitlich umfassen und verwandeln. Theologisch könnte das Postulat des »Gleichzeitigwerdens« bei Kierkegaard eine Entsprechung finden in einer dynamisch verstandenen Realpräsenz Christi, die das II. Vatikanische Konzil in *Sacrosanctum Concilium* nicht nur von der Eucharistie lehrt, sondern neben Priester und Gottesdienstgemeinde gerade vom Wort Gottes aussagt. Diesen Aspekt deutlicher herauszustellen, wäre das Desiderat des Rezensenten an das Buch. Die Predigt innerhalb der heiligen Messe könne so noch deutlicher vom sakramentalen Leben der Kirche her durchdacht und die bevollmächtigte Auslegung des Wortes Gottes noch stringenter aus dem Empfang des Weihesakramentes hergeleitet werden. Nicht nur das wäre so zu leisten, sondern auch Kierkegaards Forderung nach Gleichzeitigwerden könnte theologisch aufgegriffen werden: Die gestufte Realpräsenz Christi in seiner Kirche, von der wir im Glauben überzeugt sind, verlangt vom Christen, dass auch er ganz und gar präsent ist, damit das Heil, das Christus ihm schenken will, ihm existentiell werden kann.

Im dritten Kapitel (71–108) kommen die »katholischen Antworten« auf Bultmann und Barth zur Sprache, die prägende Tragweite erlangt haben, und werden die Konzepte Karl Rahners und Hans Urs Kardinal v. Balthasars ausführlich dargestellt. Dabei erscheint dem Rezensenten Teil B als besonders lesenswert, der die konstruktive Kritik, die v. Balthasar an der historisch-kritischen Methode geübt hat, fruchtbar macht: Freilich haben die Jünger an Jesu Gestalt und Sendung manches im Lichte des Ostergeschehens klarer gesehen und tiefer erfasst. Deswegen ist aber Ostern, sind die Wunder, die Verklärung Christi, an denen es proleptisch »ostert«, nicht unhistorisch, sondern sozusagen metahistorisch und reichen tiefer und weiter als der gemeine Profanbegriff des Historischen; Geschichte ist mehr als das, was wir von ihr notariell beglaubigt greifen können, wenn wir uns aber von diesem Bestand verabschieden, spiritualisieren wir die Heilsgeschichte und das Christusereignis, das namentlich in der Inkarnation und in der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, die ebenfalls mehr ist als eine biologische Realität, aber diese einschließt, als *factum* an uns herantritt. Besonders interessant wird das Thema »Naherwartung«. Sie wird oft mit einem Irrtumsvorwurf an den so genannten »historischen Jesus« verbunden. Mit Jesus, dem Christus, aber

bricht die Endzeit an, auch die Parusie hat schon begonnen, und der Leser fühlt sich an Erik Petersons »eschatologischen Vorbehalt« erinnert, unter dem die Geschichte seit Jesus Christus steht.

Das vierte und letzte Kapitel (109–127) zieht praktische Konsequenzen und trägt pastoraltheologische Züge, insofern Bedingungen, Voraussetzungen und Grenzen Beachtung finden, die die Arbeit der Bedingungsfeldanalyse bestimmen. Eine Schlussbetrachtung (128–130), der sich ein Personenregister (131–132) anschließt, sichert die Ergebnisse der vielseitigen Studie und mündet in die beachtenswerte Mahnung (130): Die Predigt »würde [...] zu bloß moralischer Rede verkommen, wenn der Prediger nicht von der Botschaft des Evangeliums hier und jetzt sich ergreifen ließe und von da aus seine Anliegen sieht und schließlich etwas davon zu formulieren versucht«. Dieses Bewusstsein zu wecken, ist Weiers Grundabsicht, und sein Buch, das er mit sichtlicher innerer Anteilnahme verfasst hat, ist gewiss gut geeignet nicht nur zur abstrakten Reflexion über Predigt und Homilie, sondern auch und vor allem als praktische Predigt-Hilfe gedacht, die der erfahrene Prediger und Priestergelehrte dem jungen Seelsorger mit auf den Weg gibt. *Christoph Matthias Hagen, Trier*

Clark, Stephen B.: Catholics and the Eucharist. A Scriptural Introduction, Ann Arbor/Michigan: Servant Publications 2000, 274 S., ISBN 1-56955-133-2, \$ 11,99 (DM 29,09 amazon.de).

Stephen B. Clark, führendes Mitglied der internationalen ökumenischen Gemeinschaft charismatischer Prägung »Sword of the Spirit«, Philosoph und Laientheologe, hat schon zahlreiche Publikationen verfaßt, die sich mit der lebensmäßigen Konkretisierung des christlichen Glaubens befassen. Sein neuestes Werk bietet eine bei der Heiligen Schrift ansetzende Einführung in die Eucharistielehre. Es richtet sich an eine breite Leserschaft mit dem Ziel einer *participatio actuosa* an der Eucharistiefeyer. Das Buch gibt aber auch in den Anmerkungen und in zwei Anhängen (Quellenkunde zur Eucharistie, ausgewählte und kommentierte Bibliographie) das notwendige wissenschaftliche Rüstzeug zur Vertiefung des Themas (vgl. 8f).

Clark will bewußt in die liturgische Theologie der Eucharistie einführen (vgl. 13). Dies zeigt sich schon in der Gliederung, die vom Hören des Wortes ausgeht, mit gelungenen biblischen Bezügen den Opfercharakter der Meßfeier erschließt (»Sacrifice and Christ«, »Eucharist and Covenant«, »The Eucharistic Offering«) und dann auf die mit dem Sakramentsgedanken verbundenen Themen

eingeht (»The Eucharist as Life-Giving«, »The Eucharistic Presence«, »Worship the Lord«) (vgl. 8).

Das Werk ist theologisch ausgewogen und didaktisch gelungen. Dem Verfasser gelingt es, wichtige Anliegen zusammenzubringen: den Ansatz bei der Heiligen Schrift, ohne dabei das Gewicht der Tradition und die verbindliche Deutung des Wortes Gottes durch das Lehramt zu vergessen; das mit der Schriftzentrierung verbundene ökumenische Anliegen und die Kenntnis des neueren interkonfessionellen Dialogs, ohne die Klarheit der katholischen Lehre zu verwischen; die liturgische Prägung, wobei auch die Schätze des christlichen Ostens gebührend berücksichtigt werden; für die Tradition der Blick auf die Kirchenväter und eine gute Vertrautheit mit Thomas von Aquin; die konsequente

Orientierung am Lehramt, gegenwärtig u. a. im »Katechismus der katholischen Kirche«; die Kenntnis auch der einschlägigen neueren systematischen Diskussion (im Fußnotenteil), ohne dabei den durchschnittlichen Leser zu überfordern. Bemerkenswert ist die Verbindung zwischen theologischer Reflexion und geistlichem Leben: am Ende eines jeden Kapitels findet sich eine Meditation, die von einem Schrifttext ausgeht und auf die lebensmäßige Hinordnung auf den dreifaltigen Gott in der liturgischen Gemeinschaft der Kirche zielt. Das in den USA bereits bestens angenommene Werk kann besonders für die katholische Erwachsenenbildung empfohlen werden, bietet aber auch dem Fachtheologen eine Reihe wertvoller Anregungen.

Manfred Hauke, Lugano

Pädagogik

Glaser-Fürst, Maria: *Franziska Werfer 1906–1985. Die erste katholische Theologin und Religionslehrerin im Dienst der Kirche in der Diözese Rotenburg. Zeugnis eines Lebens aus Glaube, Wahrheit, Liebe; Weißenhorn: Anton H. Konrad Verlag 2001, 428 S., ISBN 3-87437-446-7, DM 49,80.*

Die Aufgabe der Frau in der Kirche ist nach wie vor ein aktuelles Thema. Gefordert sind hier nicht nur theoretische Erörterungen, sondern vor allem eindrucksvolle Zeugnisse eines gelungenen Lebens im Dienste der Kirche. Die Biographie über Franziska Werfer gehört zweifellos zu dieser Kategorie des geisterfüllten Zeugnisses, das mit Freude und Zuversicht erfüllt. »Franziska Werfer ist die erste Frau in der Kirche, die nach einem volltheologischen Studium das Schlußexamen abgelegt hat« (im Jahre 1929) (S. 9). Begonnen hatte die Ellwangerin mit dem Studium der Germanistik, begeisterte sich dann aber für die Vorlesungen des Tübinger Dogmatikers Karl Adam, der die junge Studentin zu einem vollen Theologiestudium mit entsprechendem Abschlußexamen ermutigte (85f). Völlig neu war dann auch die vom Bistum gewährte Möglichkeit, als Religionslehrerin zu wirken, eine Aufgabe, die bis dahin nur Priestern übertragen worden war. Interessant ist vielleicht die Beobachtung, daß diese neue Wirkmöglichkeit von einem Dogmatiker eröffnet wurde, ebenso wie es nach dem Zweiten Weltkrieg in München der Dogmatikprofessor Michael Schmaus war, der erstmals Laien (und damit auch Frauen) den Zugang zum theologischen Doktorat ermöglichte.

Franziska Werfer verfügt über eine umfassende theologische Bildung, die sich mit Vorzug von den besten Früchten der »Katholischen Tübinger Schule« nährt. Eine besondere Rolle kommt hier dem

Einfluß Johann Adam Möhlers zu, dessen Ekklesiologie in der liturgischen Bewegung eine neue Breitenwirkung bekam (82). Die Begeisterung Werfers für das Theologiestudium und den Religionsunterricht gründet in der Neuentdeckung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften, gekennzeichnet durch das Guardini-Wort vom »Erwachen der Kirche in den Seelen« (81. 103). Die Theologin selbst schreibt in einem Lebensrückblick: »Ich ... war ... getragen vom erlebten Katholizismus meiner Familie; ermäßig bestimmt vom Geist des großen Lehrers und Bischofs Johann Michael Sailer, dann besonders durch den Einfluß der Theologie Adam Möhlers, wie sie uns Prof. Karl Adam und Prof. Rupert Geiselman in Tübingen immer wieder lebendig nahegebracht haben. Dahinter durch den liturgischen und ekklesiologischen Aufbruch der Kirche überhaupt, der von mir seit 1926 existentiell erlebt und weitergetragen werden durfte« (117).

Franziska Werfer wirkte als Religionslehrerin in Stuttgarter Mädchengymnasien, aber auch in der religiösen Schulung von Frauen und Müttern sowie in der Ausbildung von Katechetinnen. Seit 1930 war sie dabei eng verbunden mit dem damaligen Kaplan und späteren Pfarrer von Stuttgart-Degerloch, Hermann Breucha († 1972). Nach ihrer krankheitsbedingten Pension (1962) half sie mit im Pfarrhaushalt und in den Aufgaben der Seelsorge, u. a. in der Rundfunkarbeit. Weggefährtin und Mitarbeiterin im Pfarrhaus war dabei Maria Glaser-Fürst (* 1917), die Verfasserin des nun veröffentlichten Lebensbildes (205f).

Die Religionslehrerin Franziska Werfer verstand ihren Dienst als Berufung, die sie mit einer bewußten jungfräulichen Ganzhingabe an Christus verband (115). Die radikale Christusnachfolge und Christusbrautchaft gab ihr den Mut, auch in der

Nazizeit faulen Kompromissen zu widerstehen (siehe etwa das Beispiel, wo der Schullektor ihr nahelegen wollte, im Religionsunterricht das Alte Testament zu streichen: 121). Sie gab auch dann noch geheim Religionsunterricht, als dieser offiziell verboten war (121f). Sie verstand es, die ihr anvertrauten Mädchen für den Glauben und die Kirche zu begeistern, und zwar mit einem vielseitigen und anspruchsvollen Lehrplan; im Zentrum stand dabei die »Hinführung zum Mysterium« (107–111; vgl. auch die vorgestellten didaktischen Beispiele: 135–141 u. a.). Werfer begrüßte das Zweite Vatikanische Konzil mit großer Begeisterung (211–221), bedauerte aber mit eindringlicher Kritik zahlreiche Entwicklungen der Nachkonzilszeit (221–223. 243 u. a.). Besonders litt sie an der Gestaltung der Liturgiereform, die ihrer Meinung nach die Verherrlichung Gottes zurückdrängte, und an der »Bedrohung der religiösen Unterweisung als lebendige Verkündigung an ihrer Wurzel«: »In den Oberstufen war eine matte Soziologie an die Stelle einer auch hier geforderten Mystagogie durch eine wesentliche Einführung in die Welt der Sakramente und Dogmen, eines wesentlichen Unterrichtes in der Kirchengeschichte getreten, für das der junge Mensch in der Tiefe offen ist ... Man sah und suchte das getaufte Ohr nicht mehr, das zu wecken die wichtigste Aufgabe auch des Religionsunterrichtes ist« (222).

Besonders aufschlußreich ist das Selbstverständnis Werfers als Frau im Dienst der Kirche. Zu diesem Thema hat sie seit den 50er Jahren in einigen beachtenswerten Aufsätzen Stellung bezogen (vgl. die Zusammenfassung: 224–240). Die Forderungen nach dem Frauenpriestertum und die feministische Theologie weist sie zurück. Entscheidend sind ihr dabei die sakramental begründete Aufgabe des Priesters, Christus als Haupt der Kirche zu vertreten, und die seinsmäßige Affinität des Frauseins zur heilsgeschichtlichen Bedeutung der Gottesmutter: Maria »als kostbarste Darstellung« des Frau-Seins ist »Christus bräutlich zur Seite gestellt«; das »amtliche Priestertum der Frau in der Kirche höbe die Aufgabe Marias in der Kirche und damit die ganze Marienverehrung auf« (233).

Franziska Werfer verstand ihre Berufung als »diakonische Mitarbeit des priesterlichen Dienstes

in der heiligen Kirche« (vgl. 103). Sie weiß sich als »diacona« in der Verkündigung und in der Caritas (225). Dabei grenzt sie sich freilich energisch ab von dem Bestreben, am Wehesakrament selbst teilzuhaben: »Wenn von der Frau als Diakonin die Rede ist, darf der Diakonatsamt unter keinen Umständen als Vorstufe des Priesteramtes gesehen werden. Denn als Teil des Ordo trüge der Diakon wesensmäßig den Keim zum Priestertum und daraus den Keim zum Bischofsamt in sich.« – »Noch einmal: *Der Diakonatsamt der Frau ist keine Vorstufe zum besonderen Priesteramt* der Kirche, sondern er konzentriert sich im Raum des allgemeinen Priestertums, das in Taufe und Firmung wurzelt« (236f). Der hier angesprochene Diakonatsamt gründet nicht auf einer sakramentalen Weihe (237). Der »diakonische Christ« übe »etwas aus, was grundsätzlich von der Würde des allgemeinen Priestertums her jedem Laien ansteht, was aber praktisch nicht jedem Laien anzuvertrauen ist« (238). Werfer meint also offenbar einen Diakonatsamt, der als besondere Sendung und Teilhabe an den Aufgaben der Hierarchie im Rahmen des gemeinsamen Priestertums verbleibt. Verwirrend ist es freilich, wenn auch der männliche Diakon gelegentlich in diesen Rahmen gestellt wird (239). Zur Weiterführung des Themas verweist die Verfasserin der Biographie (Glaser-Fürst) allerdings auf neuere Literatur, welche das erwähnte Mißverständnis vermeidet (239).

Die Biographie Maria Werfers schildert eindringlich den Weg einer Pionierin. Zum Ausdruck kommt dabei die gelungene Zusammenarbeit zwischen Priestern und theologisch gebildeten Frauen, wie wir einem Lebensrückblick der Theologin entnehmen können: »Ich bin in allen Jahrzehnten meiner Tätigkeit als Religionslehrerin und Theologin nie auf geistlichen Widerstand, immer nur auf väterliche und brüderliche Anerkennung gestoßen, und man hat mir in meinem Wirken volle Freiheit gelassen« (102). Zugleich finden wir in dem Lebensbild aus dem Blickwinkel einer engagierten gläubigen Frau einen Querschnitt durch die katholische Kirchengeschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert. Besonders wertvoll ist das ausführliche Werk wohl für die jungen Theologinnen, die hier Ermutigung und Vorbild für ihr Wirken finden können.

Manfred Hauke, Lugano

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Leo Cardinal Scheffczyk, St.-Michael-Str. 87, D-81673 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dipl. Ing. Dr. Elmar Anwander, Sonnenstr. 26, A-6900 Bregenz
Prof. Dr. Joachim Piegsa, Krippackerstr. 11, D-86391 Stadtbergen
Prof. Dr. Giovanni B. Sala SJ, Kaulbachstr. 31a, D-80539 München
Dr. Johannes Vilar, Stadtwaldgürtel 73, D-50935 Köln